PAIDÉIA

A Formação do Homem Grego

ΛΙΜΗΝ ΠΕΦΥΚΕ ΠΑΣΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΒΡΟΤΟΙΣ

Werner Jaeger

Tradução
ARTUR M. PARREIRA

Martins Fontes
São Paulo 1995

Título original: PAIDEIA, DIE FORMUNG DES GRIECHISCHEN MENSCHEN

1ª edição: maio de 1986
3ª edição: abril de 1995

Tradução: Artur M. Parreira
Adaptação do texto para a edição brasileira: Monica Stahel
Revisão do texto grego: Gilson Cesar Cardoso de Souza
Revisão gráfica: Flora Maria de Campos Fernandes,
Renato da Rocha Carlos, Dirceu A. Scali Junior,
Marise Simões Leal e Maurício Balthazar Leal

Produção gráfica: Geraldo Alves
Arte-final: Moacir K. Matsusaki

Capa – Projeto: Alexandre Martins Fontes
Execução: Katia H. Terasaka

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Jaeger, Werner Wilhelm, 1888-1961.
Paidéia : a formação do homem grego / Werner Wilhelm Jaeger ; [tradução Artur M. Parreira ; adaptação para a edição brasileira Monica Stahel ; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza]. – 3ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 1994.

Bibliografia.

ISBN 85-336-0328-2

1. Civilização grega 2. Educação grega 3. Filosofia antiga 4. Literatura grega – História e crítica I. Título. II. Título : A formação do homem grego.

94-3278 CDD-938

Índices para catálogo sistemático:
1. Civilização helênica 938
2. Cultura helênica 938
3. Grécia antiga : Civilização 938

Agradecimento

À Ex.ma Sr.ª D.ª MARIA HELENA ROCHA PEREIRA, distinta Professora Catedrática da Faculdade de Letras de Coimbra, e ao Reverendo Dr. P.e MANUEL ANTUNES, ilustre Professor Catedrático da Faculdade de Letras de Lisboa, deixo expresso o meu reconhecimento pela gentileza das suas sugestões e bom acolhimento dispensado aos problemas que se me depararam.

O Tradutor

Sumário

LIVRO SEGUNDO

APOGEU E CRISE DO ESPÍRITO ÁTICO

LIVRO TERCEIRO

À PROCURA DO CENTRO DIVINO

LIVRO QUARTO

O CONFLITO DOS IDEAIS DE CULTURA NO SÉCULO IV

Prólogo

Dou a público uma obra de investigação histórica acerca de um problema até agora inexplorado: paidéia, *a formação do homem grego, como base para uma nova consideração de conjunto do fenômeno grego. Conquanto se tenha descrito freqüentemente o desenvolvimento do Estado e da sociedade, da literatura e da religião e filosofia dos Gregos, ninguém até hoje tentou evidenciar a ação recíproca entre o processo histórico pelo qual se chegou à formação do homem grego e o processo espiritual através do qual os Gregos lograram elaborar o seu ideal de humanidade. Todavia, não foi por ela não ter tido cultores até agora que me devotei a esta tarefa; eu o fiz porque julguei ver que da solução deste profundo problema histórico e espiritual estava pendente a inteligência daquela criação educativa ímpar, da qual irradia a imorredoura ação dos gregos sobre todos os séculos.*

Os dois primeiros livros compreendem a fundação, o crescimento e a crise da formação grega nos tempos do homem heróico e político, ou seja, durante o período primitivo e clássico. Findam com a ruína do Império ateniense. O terceiro trata da restauração espiritual do século de Platão, da sua luta para alcançar o domínio do Estado e da educação, e da transformação da cultura grega num império universal.

Esta exposição não se dirige apenas a um público especializado; dirige-se a todos os que, nas lutas do nosso tempo, buscam no contato com os Gregos a salvação e manutenção da nossa cultura milenária. Não foram poucas as vezes em que me foi difícil manter o equilíbrio entre o desejo de conseguir uma ampla visão histórica de conjunto e a necessidade imprescindível de reelaborar profundamente o complexo material de cada uma

das seções deste livro, por uma investigação exata e minuciosa. O estudo da Antiguidade segundo o ponto de vista desta obra põe em evidência uma série de novos problemas que ocuparam o centro do meu ensino e da minha investigação nos últimos dez anos. Renunciei, porém, a publicar todos e cada um dos resultados em volumes particulares, pois dessa forma teriam crescido informemente de tamanho. Quanto ao essencial, o fundamento das minhas convicções ressaltará da própria exposição, uma vez que brota diretamente da interpretação dos textos originais e os põe em conexão tal, que por si próprios eles se explicam. Notas de rodapé referem as citações dos autores antigos, bem como o que há de mais importante na bibliografia moderna, principalmente o que diz respeito aos problemas da história da formação. Raramente se podia apresentar na forma de observações marginais o que requeria uma fundamentação mais completa. Publiquei parte disso em estudos particulares a que faço breve referência nesta obra. O resto será objeto de novas publicações. Monografias e livro constituem um todo e mutuamente se escoram.

Na introdução procurei delinear a posição da paidéia *grega na História, através de uma consideração mais geral do que nela era típico. Pus também em relevo o que, do nosso conhecimento das formas gregas de formação do homem, resulta para a nossa relação com o humanismo dos primeiros tempos. Este problema é hoje mais candente e mais discutido que nunca. É claro que a sua solução não pode resultar de uma investigação histórica como esta, uma vez que ali se não trata dos Gregos, mas de nós próprios. No entanto, o conhecimento essencial da formação grega constitui um fundamento indispensável para todo o conhecimento ou intento de educação atual. Foi esta convicção a origem do meu interesse científico pelo problema e, conseqüentemente, a origem deste livro.*

Prólogo à segunda edição alemã

Que ao fim de ano e meio tenha sido necessária uma segunda edição dos dois primeiros livros de Paidéia *é para mim um sinal animador de que a obra rapidamente conquistou amizades. A brevidade do tempo decorrido após a primeira edição não permite introduzir no texto grandes retificações. Tive, no entanto, oportunidade de corrigir alguns erros.*

Aliás, é da natureza deste livro que as discussões por ele suscitadas sejam, em boa parte, o reflexo de uma interpretação determinada da História no espelho de diferentes concepções do mundo. Assim se encetou uma discussão sobre o objetivo e os métodos do conhecimento histórico, na qual não posso participar aqui. Exigiria uma obra à parte a fundamentação teórica rigorosa da minha atitude e do meu método.

Prefiro que os confirmem os próprios fatos que me levaram a adotálos. Importa apenas dizer que o aspecto da História oferecido por este livro não substitui, nem pretende substituir, a história em sentido tradicional, isto é, a história dos acontecimentos. Não é, porém, menos necessário e justificado estudar a história do ser do homem, tal qual ressalta da sua expressão nas obras criadoras do espírito. Além de vários séculos da história grega nos terem sido transmitidos exclusivamente sob esta forma – toda a cultura grega –, até nos tempos que conhecemos por meio de outros testemunhos continua a ser este o acesso mais direto à vida íntima do passado. Por esta razão, o objetivo deste livro é a exposição da paidéia *dos Gregos, e simultaneamente dos Gregos encarados como* paidéia.

Introdução

Paidéia, *a palavra que serve de título a esta obra, não é apenas um nome simbólico; é a única designação exata do tema histórico nela estudado. Este tema é, de fato, difícil de definir: como outros conceitos de grande amplitude (por exemplo os de* filosofia *ou* cultura*), resiste a deixar-se encerrar numa fórmula abstrata. O seu conteúdo e significado só se revelam plenamente quando lemos a sua história e lhes seguimos o esforço para conseguirem plasmar-se na realidade.*

Ao empregar um termo grego para exprimir uma coisa grega, quero dar a entender que essa coisa se contempla, não com os olhos do homem moderno, mas sim com os do homem grego.

Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura *ou* educação; *nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por* paidéia. *Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez.*

E no entanto a verdadeira essência da aplicação ao estudo e das atividades do estudioso baseia-se na unidade originária de todos aqueles aspectos — unidade vincada na palavra grega —, e não na diversidade sublinhada e consumada pelas locuções modernas.

Os antigos estavam convencidos de que a educação e a cultura não constituem uma arte formal ou uma teoria abstrata, distintas da estrutura histórica objetiva da vida espiritual de uma nação; para eles, tais valores concretizavam-se na literatura, que é a expressão real de toda cultura superior. E é deste modo que devemos interpretar a definição do homem culto apresentada por Frínico (Cf. φιλόλογος, p. *483 Rutherford):*

Φιλόλογος ὁ φιλῶν λόγους καὶ σπουδάζων περὶ παιδείαν.

Lugar dos Gregos na história da educação

Todo povo que atinge um certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação. Ela é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual. Com a mudança das coisas, mudam os indivíduos; o tipo permanece o mesmo. Homens e animais, na sua qualidade de seres físicos, consolidam a sua espécie pela procriação natural. Só o Homem, porém, consegue conservar e propagar a sua forma de existência social e espiritual por meio das forças pelas quais a criou, quer dizer, por meio da vontade consciente e da razão. O seu desenvolvimento ganha por elas um certo jogo livre de que carece o resto dos seres vivos, se pusermos de parte a hipótese de transformações pré-históricas das espécies e nos ativermos ao mundo da experiência dada.

Uma educação consciente pode até mudar a natureza física do Homem e suas qualidades, elevando-lhe a capacidade a um nível superior. Mas o espírito humano conduz progressivamente à descoberta de si próprio e cria, pelo conhecimento do mundo exterior e interior, formas melhores de existência humana. A natureza do Homem, na sua dupla estrutura corpórea e espiritual, cria condições especiais para a manutenção e transmissão da sua forma particular e exige organizações físicas e espirituais, ao conjunto das quais damos o nome de educação. Na educação, como o Homem a pratica, atua a mesma força vital, criadora e plástica, que espontaneamente impele todas as espécies vivas à conservação e

propagação do seu tipo. É nela, porém, que essa força atinge o mais alto grau de intensidade, através do esforço consciente do conhecimento e da vontade, dirigida para a consecução de um fim.

Derivam daqui algumas considerações gerais.

Antes de tudo, a educação não é uma propriedade individual, mas pertence por essência à comunidade. O caráter da comunidade imprime-se em cada um dos seus membros e é no homem, ζῷον πολιτικόν, muito mais que nos animais, fonte de toda ação e de todo comportamento. Em nenhuma parte o influxo da comunidade nos seus membros tem maior força que no esforço constante de educar, em conformidade com o seu próprio sentir, cada nova geração. A estrutura de toda a sociedade assenta nas leis e normas escritas e não escritas que a unem e unem os seus membros. Toda educação é assim o resultado da consciência viva de uma norma que rege uma comunidade humana, quer se trate da família, de uma classe ou de uma profissão, quer se trate de um agregado mais vasto, como um grupo étnico ou um Estado.

A educação participa na vida e no crescimento da sociedade, tanto no seu destino exterior como na sua estruturação interna e desenvolvimento espiritual; e, uma vez que o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana, a história da educação está essencialmente condicionada pela transformação dos valores válidos para cada sociedade. À estabilidade das normas válidas corresponde a solidez dos fundamentos da educação. Da dissolução e destruição das normas advém a debilidade, a falta de segurança e até a impossibilidade absoluta de qualquer ação educativa. Acontece isto quando a tradição é violentamente destruída ou sofre decadência interna. Sem dúvida, a estabilidade não é indício seguro de saúde, porque reina também nos estados de rigidez senil, nos momentos finais de uma cultura: assim sucede na China confucionista pré-revolucionária, nos últimos tempos da Antiguidade, nos derradeiros dias do Judaísmo, em certos períodos da história das Igrejas, da arte e das escolas científicas. É monstruosa a impressão gerada pela fixidez quase intemporal da história do antigo Egito, através de mi-

lênios; mas também entre os Romanos a estabilidade das relações sociais e políticas foi considerada como o valor mais alto e apenas se concedeu justificação limitada aos anseios e ideais inovadores.

O Helenismo ocupa uma posição singular. A Grécia representa, em face dos grandes povos do Oriente, um "progresso" fundamental, um novo "estádio" em tudo o que se refere à vida dos homens na comunidade. Esta fundamenta-se em princípios completamente novos. Por mais elevadas que julguemos as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores, a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os Gregos.

A investigação moderna no século passado abriu imensamente o horizonte da História. A *oikoumene* dos Gregos e Romanos "Clássicos", que durante dois mil anos coincidiu com os limites do mundo, foi rasgada em todos os sentidos do espaço e perante o nosso olhar surgiram mundos espirituais até então insuspeitados. Reconhecemos hoje, todavia, com a maior clareza, que tal ampliação do nosso campo visual em nada mudou este fato: a nossa história – na sua mais profunda unidade –, assim que deixa os limites de um povo particular e nos inscreve como membros num vasto círculo de povos, "começa" com a aparição dos Gregos. Foi por esta razão que a esse grupo de povos dei a designação de helenocêntrico[1]. "Começo" não quer dizer aqui início temporal apenas, mas ainda ἀρχή, origem ou fonte espiritual, a que sempre, seja qual for o grau de desenvolvimento, se tem de regressar para encontrar orientação. É este o motivo por que, no decurso da nossa história, voltamos constantemente à Grécia. Ora, este retorno à Grécia, esta espontânea renovação da sua influência, não significa que lhe tenhamos conferido, pela sua grandeza espiritual, uma autoridade imutável, fixa e independente do nosso destino. O fundamento do nosso regresso reside nas nossas próprias necessidades vitais, por mais variadas que elas sejam através da História. É claro que, para nós e para cada um dos povos deste círculo, a Grécia e Roma aparecem como algo de radicalmente

1. Ver o meu ensaio introdutório na coleção *Altertum und Gegenwart*, 2ª ed., p. 11, Leipzig, 1920.

estranho. Esta separação funda-se em parte no sangue e no sentimento, em parte na estrutura do espírito e das instituições, e ainda na diferença da respectiva situação histórica; mas entre esta separação e a que sentimos ante os povos orientais, distintos de nós pela raça e pelo espírito, a diferença é gigantesca. E é, sem dúvida, errôneo e falho de perspectiva histórica separar da Antiguidade clássica os povos ocidentais, como alguns escritores fazem, por uma barreira comparável à que nos separa da China, da Índia ou do Egito.

Não se trata só de um sentimento de parentesco racial, por maior que seja a importância deste fator para a compreensão íntima de outro povo. Ao dizermos que a nossa história começa na Grécia, precisamos adquirir uma consciência clara do sentido que neste caso damos à palavra "história". História significa, por exemplo, a exploração de mundos estranhos, singulares e misteriosos. Assim a concebeu Heródoto. Também hoje, com aguda percepção da morfologia da vida humana em todas as suas formas, nós nos aproximamos dos povos mais remotos e procuramos penetrar no seu espírito próprio. Mas é preciso distinguir a história neste sentido quase antropológico da história que se fundamenta numa união espiritual viva e ativa e na comunidade de um destino, quer seja o do próprio povo, quer o de um grupo de povos estreitamente unidos. Só nesta espécie de história se tem uma íntima compreensão e contato criador entre uns e outros. Só nela existe uma comunidade de ideais e de formas sociais e espirituais que se desenvolvem e crescem independentes das múltiplas interrupções e mudanças através das quais varia, se cruza, choca, desaparece e se renova uma família de povos diversos na raça e na genealogia. Essa comunidade existe na totalidade dos povos ocidentais e entre estes e a Antiguidade clássica. Se considerarmos a História neste sentido profundo, no sentido de uma comunidade radical, não poderemos supor-lhe como cenário o planeta inteiro e, por mais que alarguemos os nossos horizontes geográficos, as fronteiras da "nossa" história jamais poderão ultrapassar a antiguidade daqueles que há vários milênios traçaram o nosso destino. Não é possível dizer até quando a Humanidade continuará a crescer na unidade de sentido que tal destino lhe assinala, nem isso importa para o objeto do nosso estudo.

Não é possível descrever em poucas palavras a posição revolucionadora e solidária da Grécia na história da educação humana. O objeto deste livro é apresentar a formação do homem grego, a *paidéia*, no seu caráter particular e no seu desenvolvimento histórico. Não se trata de um conjunto de idéias abstratas, mas da própria história da Grécia na realidade concreta do seu destino vital. Contudo, essa história vivida já teria desaparecido há longo tempo se o homem grego não a tivesse criado na sua forma perene. Criou-se como expressão da altíssima vontade com que talhou o seu destino. Nos estádios primitivos do seu crescimento, não teve a idéia clara dessa vontade; mas, à medida que avançava no seu caminho, ia-se gravando na sua consciência, com clareza cada vez maior, a finalidade sempre presente em que a sua vida assentava: a formação de um elevado tipo de Homem. A idéia de educação representava para ele o sentido de todo o esforço humano. Era a justificação última da comunidade e individualidade humanas. O conhecimento próprio, a inteligência clara do Grego encontravam-se no topo do seu desenvolvimento. Não há qualquer razão para pensarmos que os entenderíamos melhor por algum gênero de consideração psicológica, histórica ou social. Mesmo os imponentes monumentos da Grécia arcaica são perfeitamente inteligíveis a esta luz, pois foram criados no mesmo espírito. E foi sob a forma de *paidéia,* de "cultura", que os Gregos consideraram a totalidade da sua obra criadora em relação aos outros povos da Antiguidade de que foram herdeiros. Augusto concebeu a missão do Império Romano em função da idéia da cultura grega. Sem a concepção grega da cultura não teria existido a "Antiguidade" como unidade histórica, nem o "mundo da cultura" ocidental.

Hoje estamos habituados a usar a palavra cultura não no sentido de um ideal próprio da humanidade herdeira da Grécia, mas antes numa acepção bem mais comum, que a estende a todos os povos da Terra, incluindo os primitivos. Entendemos assim por cultura a totalidade das manifestações e formas de vida

que caracterizam um povo[2]. A palavra converteu-se num simples conceito antropológico descritivo. Já não significa um alto conceito de valor, um ideal consciente. Com este vago sentimento analógico, nos é permitido falar de uma cultura chinesa, hindu, babilônica, hebraica ou egípcia, embora nenhum destes povos tenha uma palavra ou conceito que a designe de modo consciente. É evidente que qualquer povo altamente organizado tem um sistema educativo. Mas a "Lei e os Profetas" dos Hebreus, o sistema confucionista dos Chineses, o "dharma" hindu são, na sua essência e na sua estrutura espiritual, algo fundamentalmente distinto do ideal grego de formação humana. O costume de falar de uma multiplicidade de culturas pré-helênicas tem a sua origem, em última análise, no afã igualitário do positivismo, que trata as coisas alheias mediante conceitos de raiz européia, sem levar em consideração que o simples fato de submeter os mundos alheios a um sistema de conceitos que lhes é essencialmente inadequado é já uma falsificação histórica. Nela radica o círculo vicioso em que se debate a quase totalidade do pensamento histórico. Não é possível evitá-lo completamente, porque não é possível sair da nossa própria pele. Mas é necessário fazê-lo, pelo menos no problema fundamental da divisão da História, começando pela distinção primacial entre o mundo pré-helênico e o que se inicia com os Gregos, o qual estabelece pela primeira vez de modo consciente um ideal de cultura como princípio formativo.

Talvez não tenhamos ganhado grande coisa em afirmar que os Gregos foram os criadores da idéia de cultura, num tempo cansado de cultura e em que se pode considerar como sobrecarga essa paternidade. Mas o que hoje denominamos cultura não passa de um produto deteriorado, derradeira metamorfose do conceito grego originário. A *paidéia* não é, para os Gregos, um "aspecto exterior da vida", κατασκευὴ τοῦ βίου, incompreensível, fluido e anárquico. Tanto mais conveniente se torna, por isso, iluminar a sua verdadeira forma a fim de nos assegurarmos do seu autêntico sentido e do seu valor originário. O conhecimento do fenômeno original pressupõe uma estrutura espiritual análoga à dos Gregos, atitude semelhante à que Goethe adota na consideração da natureza – ainda que provavelmente sem se vincular a uma tradição histórica direta. Precisamente num momento histórico em que, pela própria razão do seu caráter epigonal, a vida humana se encolheu na rigidez da sua carapaça, em que o complicado mecanismo da cultura se tornou hostil às virtudes heróicas do Homem, é preciso, por profunda necessidade histórica, voltar os olhos para as fontes de onde brota o impulso criador do nosso povo, penetrar nas camadas profundas do ser histórico em que o espírito grego, estreitamente vinculado ao nosso, deu forma à vida palpitante que ainda em nossos dias se mantém, e eternizou o instante criador da sua irrupção. O mundo grego não é só o espelho onde se reflete o mundo moderno na sua dimensão cultural e histórica ou um símbolo da sua autoconsciência racional. O mistério e deslumbramento originário cerca a primeira criação de seduções e estímulos em eterna renovação. Quanto maior é o perigo de até o mais elevado bem se degradar no uso diário, com tanto maior vigor sobressai o profundo valor das forças conscientes do espírito que se destacaram na obscuridade do coração humano e estruturaram, no frescor matinal e com o gênio criador dos povos jovens, as mais altas formas de cultura.

Dissemos que a importância universal dos Gregos como educadores deriva da sua nova concepção do lugar do indivíduo na sociedade. E, com efeito, se contemplamos o povo grego sobre o fundo histórico do antigo Oriente, a diferença é tão profunda que os Gregos parecem fundir-se numa unidade com o mundo europeu dos tempos modernos. E isto chega ao ponto de podermos sem dificuldade interpretá-los na linha da liberdade do individualismo moderno. Efetivamente, não pode haver contraste mais agudo que o existente entre a consciência individual do homem de hoje e o estilo de vida do Oriente pré-helênico, tal como ele se manifesta na sombria majestade das Pirâmides, nos túmulos dos reis e na monumentalidade das construções orientais. Em contraste com a exaltação oriental dos homens-deuses, solitários, acima de toda a medida natural, onde se expressa uma concepção

2. Para o que se segue, ver o meu trabalho *Platos Stellung im Aufbau der Griechischen Bildung* (Berlim, 1928), especialmente a primeira parte: *Kulturidee und Griechentum*, pp. 7 ss. (*Die Antike*, vol. 4, p. 1).

metafísica que nos é totalmente estranha; em contraste com a opressão das massas, sem a qual não seria concebível a exaltação dos soberanos e a sua significação religiosa, o início da história grega surge como princípio de uma valoração nova do Homem, a qual não se afasta muito das idéias difundidas pelo Cristianismo sobre o valor infinito de cada alma humana nem do ideal de autonomia espiritual que desde o Renascimento se reclamou para cada indivíduo. E teria sido possível a aspiração do indivíduo ao valor máximo que os tempos modernos lhe reconhecem, sem o sentimento grego da dignidade humana?

É historicamente indiscutível que foi a partir do momento em que os Gregos situaram o problema da individualidade no cimo do seu desenvolvimento filosófico que principiou a história da personalidade européia. Roma e o Cristianismo agiram sobre ela. E da intersecção desses fatores brotou o fenômeno do *eu* individualizado. Mas não podemos entender de modo radical e preciso a posição do espírito grego na história da formação dos homens, se tomarmos um ponto de vista moderno. Vale mais partir da constituição rácica do espírito grego. A vivacidade espontânea, a sutil mobilidade, a íntima liberdade (que parecem ter sido as condições do rápido desabrochar daquele povo na inesgotável riqueza de formas que nos surpreende e espanta ao contato com os escritores gregos de todos os tempos, dos mais primitivos aos mais modernos) não têm as suas raízes no cultivo da subjetividade, como atualmente acontece; pertencem à sua natureza. E quando esse povo atinge a consciência de si próprio descobre, pelo caminho do espírito, as leis e normas objetivas cujo conhecimento dá ao pensamento e à ação uma segurança antes desconhecida. Do ponto de vista oriental, é impossível compreender como os artistas gregos conseguiram representar o corpo humano, livre e descontraído, fundados, não na imitação de movimentos e atitudes individuais escolhidas ao acaso, mas sim na intuição das leis que governam a estrutura, o equilíbrio e o movimento do corpo. Do mesmo modo, a liberdade sofreada sem esforço, característica do espírito grego e desconhecida dos povos anteriores, baseia-se na consciência nítida de uma legalidade imanente das coisas. Os Gregos tiveram o senso inato do que significa "natureza". O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual. Muito antes de o espírito grego ter delineado essa idéia, eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos orgânica a esta concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo. A tendência do espírito grego para a clara apreensão das leis do real, tendência patente em todas as esferas da vida – pensamento, linguagem, ação e todas as formas de arte –, radica-se nesta concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica.

O estilo e a visão artística dos Gregos surgem, em primeiro lugar, como talento estético. Assentam num instinto e num simples ato de visão, não na deliberada transferência de uma idéia para o reino da criação artística. A idealização da arte só mais tarde aparece, no período clássico. É claro que não basta insistir nesta disposição natural e na inconsciência desta intuição para explicar a razão por que aparecem os mesmos fenômenos na literatura, cujas criações não dependem já da visão dos olhos, mas da interação do sentido da linguagem e das emoções da alma. Até na oratória grega encontramos os mesmos princípios formais que vemos na escultura ou na arquitetura. Referimo-nos ao caráter plástico ou arquitetônico de um poema ou de uma obra em prosa. Ao falarmos assim, não estamos pensando em valores formais imitados das artes plásticas, mas antes em normas análogas da linguagem humana e da sua estrutura. Empregamos estas metáforas apenas porque a articulação dos valores nas artes plásticas é mais intuitiva e por isso mais rapidamente apreendida. As formas literárias dos Gregos surgem organicamente, na sua multíplice variedade e elaborada estrutura, das formas naturais e ingênuas pelas quais o Homem exprime a sua vida, elevando-se daí à esfera ideal da arte e do estilo. Também na oratória, a sua aptidão para dar forma a um plano complexo e lucidamente articulado deriva simplesmente do sentido espontâneo e amadurecido das leis que governam o sentimento, o pensamento e a linguagem, o

qual conduz finalmente à criação abstrata e técnica da lógica, da gramática, da retórica.

A este respeito, aprendemos muito dos Gregos: aprendemos a estabilidade férrea das formas do pensamento, da oratória e do estilo, que ainda hoje para nós são válidas.

Isto aplica-se ainda à criação mais bela do espírito grego, ao mais eloqüente testemunho da sua estrutura ímpar: a filosofia. Nela se manifesta da maneira mais evidente a força que se encontra na raiz do pensamento e da arte grega, a percepção clara da ordem permanente que está no fundo de todos os acontecimentos e mudanças da natureza e da vida humanas. Todos os povos criaram o seu código de leis; mas os Gregos buscaram a "lei" que age nas próprias coisas, e procuraram reger por ela a vida e o pensamento do homem. O povo grego é o povo filosófico por excelência. A "teoria" da filosofia grega está intimamente ligada à sua arte e à sua poesia. Não contém só o elemento racional em que pensamos em primeiro lugar, mas também, como o indica a etimologia da palavra, um elemento intuitivo que apreende o objeto como um todo na sua "idéia", isto é, como uma forma vista. Embora estejamos cônscios do perigo da generalização e da interpretação do anterior pelo posterior, não podemos fugir à convicção de que a idéia platônica, produto único e específico do espírito grego, nos dá a chave para interpretar a mentalidade grega em muitas outras esferas. A conexão entre as idéias platônicas e a tendência da arte para a forma foi posta em relevo desde a Antiguidade[3]. Mas é também válida para a oratória e para a essência do espírito grego em geral. Mesmo as concepções cosmogônicas dos mais antigos filósofos da natureza estão orientadas por uma intuição deste gênero, ao contrário da física atual, regida pela experimentação e pelo cálculo. Não é uma simples soma de observações particulares e abstrações metódicas, mas algo que chega mais longe, uma interpretação dos fatos particulares a partir de uma imagem que lhes dá uma posição e um sentido como partes de um todo. A matemática e a música gregas, na medida em que as co-

3. Para isto a fonte clássica é CÍCERO, *Or.* 7-10, que, por sua vez, baseia-se em fontes gregas.

nhecemos, distinguem-se igualmente, por esta forma ideal, daquelas dos povos anteriores.

A posição específica do Helenismo na história da educação humana depende da mesma particularidade da sua organização íntima – a aspiração à forma que domina tanto os empreendimentos artísticos como todas as coisas da vida – e, além disso, do seu sentido filosófico do universal, da percepção das leis profundas que governam a natureza humana e das quais derivam as normas que regem a vida individual e a estrutura da sociedade. Na profunda intuição de Heráclito, o universal, o *logos*, é o comum na essência do espírito, como a lei é o comum na cidade. No que se refere ao problema da educação, a consciência clara dos princípios naturais da vida humana e das leis imanentes que regem as suas forças corporais e espirituais tinha de adquirir a mais alta importância[4].

Colocar estes conhecimentos como força formativa a serviço da educação e formar por meio deles verdadeiros homens, como o oleiro modela a sua argila e o escultor as suas pedras, é uma idéia ousada e criadora que só podia amadurecer no espírito daquele povo artista e pensador. A mais alta obra de arte que o seu anelo se propôs foi a criação do Homem vivo. Os Gregos viram pela primeira vez que a educação tem de ser também um processo de construção consciente.

"Constituído de modo correto e sem falha, nas mãos, nos pés e no espírito", tais são as palavras pelas quais um poeta grego dos tempos de Maratona e Salamina descreve a essência da virtude humana mais difícil de adquirir. Só a este tipo de educação se pode aplicar com propriedade a palavra formação, tal como a usou Platão pela primeira vez em sentido metafórico, aplicando-a à ação educadora[5]. A palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa do modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico. Contém ao mesmo tempo a configuração artística e plástica, e a imagem, "idéia", ou "tipo" normativo que se descobre na intimidade do artista. Em todo lu-

4. Ver o meu *Antike und Humanismus*, p. 13 (Leipzig, 1925).
5. πλάττειν. Platão, *Rep.*, 377 B; *Leis*, 671, E.

gar onde esta idéia reaparece mais tarde na História, ela é uma herança dos Gregos, e aparece sempre que o espírito humano abandona a idéia de um adestramento em função de fins exteriores e reflete na essência própria da educação. O fato de os Gregos terem sentido esta tarefa como algo grandioso e difícil e se terem consagrado a ela com ímpeto sem igual não se explica nem pela sua visão artística nem pelo seu espírito "teórico". Desde as primeiras notícias que temos deles, encontramos o homem no centro do seu pensamento. A forma humana dos seus deuses, o predomínio evidente do problema da forma humana na sua escultura e na sua pintura, o movimento conseqüente da filosofia desde o problema do cosmos até o problema do homem, que culmina em Sócrates, Platão e Aristóteles; a sua poesia, cujo tema inesgotável desde Homero até os últimos séculos é o homem e o seu duro destino no sentido pleno da palavra; e, finalmente, o Estado grego, cuja essência só pode ser compreendida sob o ponto de vista da formação do homem e da sua vida inteira: tudo são raios de uma única e mesma luz, expressões de um sentimento vital antropocêntrico que não pode ser explicado nem derivado de nenhuma outra coisa e que penetra todas as formas do espírito grego. Assim, entre os povos, o grego é o antropoplástico.

Podemos agora determinar com maior precisão a particularidade do povo grego frente aos povos orientais. A sua descoberta do Homem não é a do *eu* subjetivo, mas a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana. O princípio espiritual dos Gregos não é o individualismo, mas o "humanismo", para usar a palavra no seu sentido clássico e originário. Humanismo vem de *humanitas*. Pelo menos desde o tempo de Varrão e de Cícero, esta palavra teve, ao lado da acepção vulgar e primitiva de humanitário, que não nos interessa aqui, um segundo sentido mais nobre e rigoroso. Significou a educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser[6]. Tal é a genuína *paidéia* grega, considerada modelo por um homem de Estado romano. Não brota do individual, mas da idéia. Acima do Homem como ser gregário ou como suposto *eu* autônomo, ergue-se o Homem como idéia. A ela aspiram os educadores gregos, bem como os poetas, artistas e filósofos. Ora, o Homem, considerado na sua idéia, significa a imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa. Como vimos, a essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade. Os Gregos foram adquirindo gradualmente consciência clara do significado deste processo mediante aquela imagem do Homem, e chegaram por fim, através de um esforço continuado, a uma fundamentação, mais segura e mais profunda que a de nenhum povo da Terra, do problema da educação.

6. Cf. Aulo Gélio, *Noct. Att.* XIII. 17.

Este ideal de Homem, segundo o qual se devia formar o indivíduo, não é um esquema vazio, independente do espaço e do tempo. É uma forma viva que se desenvolve no solo de um povo e persiste através das mudanças históricas. Recolhe e aceita todas as transformações do seu destino e todas as fases do seu desenvolvimento histórico. O humanismo e o classicismo de outros tempos ignoraram este fato, ao falarem da "humanidade", da "cultura", do "espírito" dos Gregos ou dos antigos, como expressão de uma humanidade intemporal e absoluta. O povo grego transmitiu, sem dúvida, à posteridade, de forma imorredoura, um tesouro de conhecimentos imperecíveis. Mas seria um erro fatal ver na ânsia de forma dos Gregos uma norma rígida e definitiva. A geometria euclidiana e a lógica aristotélica são, sem dúvida, fundamentos permanentes do espírito humano, válidos ainda em nossos dias, e dos quais não é possível prescindir. Mas até estas formas universalmente válidas, independentes do conteúdo concreto da vida histórica, são, se as consideramos com um olhar impregnado de sentido histórico, inteiramente gregas e não excluem a coexistência de outras formas de intuição e de pensamento lógico e matemático. Com muito maior razão é isto verdade para outras criações do gênio grego mais fortemente moldadas pelo ambiente histórico e mais diretamente ligadas à situação do tempo.

Os Gregos posteriores, do início do Império, foram os primeiros a considerar como clássicas, naquele sentido intemporal, as obras da grande época do seu povo, quer como modelos formais da arte quer como protótipos éticos. Nesse tempo em que a história grega desembocou no Império Romano e deixou de cons-

tituir uma nação independente, o único e mais elevado ideal da sua vida foi a veneração das suas antigas tradições. Desse modo foram eles os criadores daquela teologia classicista do espírito que é característica do humanismo. A sua estética *vita contemplativa* é a forma originária do humanismo e da vida erudita dos tempos modernos. O pressuposto de ambos é um conceito abstrato e anti-histórico, que considera o espírito uma região de verdade e de beleza eternas, acima do destino e das vicissitudes dos povos. Também o neo-humanismo alemão do tempo de Goethe considerou o Grego como manifestação da verdadeira natureza humana num período da História definido e único, o que é uma atitude mais próxima do racionalismo da "Época das Luzes" (*Aufklärung*) que do pensamento histórico nascente, ao qual com suas doutrinas deu tão forte impulso.

Daquele ponto de vista nos separa um século de investigação histórica desenvolvida em oposição ao classicismo. Quando, atualmente, com o perigo inverso de um historicismo sem limite nem fim, nesta noite em que todos os gatos são pardos, voltamos aos valores permanentes da Antiguidade, não podemos considerá-los de novo como ídolos intemporais. A sua forma reguladora e a sua energia educadora, que ainda sentimos sobre nós, só podem manifestar-se como forças que atuam na vida histórica, como o foram no tempo em que nasceram. Já não é possível para nós uma história da literatura grega separada da comunidade social de que surgiu e à qual se dirigia. A superior força do espírito grego depende do seu profundo enraizamento na vida comunitária, e os ideais que se manifestam nas suas obras surgiram do espírito criador de homens profundamente informados pela vida superindividual da comunidade. O Homem que se revela nas obras dos grandes gregos é o homem político. A educação grega não é uma soma de técnicas e organizações privadas, orientadas para a formação de uma individualidade perfeita e independente. Isto só aconteceu na época helenística, quando o Estado grego já havia desaparecido – época da qual deriva em linha reta a pedagogia moderna. Compreende-se que o filo-helenismo da época clássica alemã, quando o povo germânico ainda não tinha autonomia política, tenha seguido o mesmo caminho; mas o nosso próprio movimento espiritual para o Estado nos abriu os olhos e nos permitiu ver que no melhor período da Grécia era tão inconcebível um espírito alheio ao Estado como um Estado alheio ao espírito. As maiores obras do helenismo são monumentos de uma concepção do Estado de grandiosidade sem par, cuja cadeia se desenrola numa série ininterrupta, desde a idade heróica de Homero até o Estado autoritário de Platão, dominado pelos filósofos, e no qual o indivíduo e a comunidade social travam a sua última batalha no terreno da filosofia. Todo o futuro humanismo deve estar essencialmente orientado para o fato fundamental de toda a educação grega, a saber: que a humanidade, o "ser do Homem" se encontrava essencialmente vinculado às características do Homem como ser político[7]. O fato de os homens mais importantes da Grécia se considerarem sempre a serviço da comunidade é índice da íntima conexão que com ela tem a vida espiritual criadora. Algo análogo parece acontecer com os povos orientais e é natural que assim seja numa ordenação da vida estreitamente vinculada à religião. No entanto, os grandes homens da Grécia não se manifestam como profetas de Deus, mas antes como mestres independentes do povo e formadores dos seus ideais. Mesmo quando falam em forma de inspiração religiosa, esta assenta no conhecimento e formação pessoal. Mas por mais pessoal que esta obra do espírito seja, na sua forma e nos seus propósitos, é considerada pelos seus autores, com vigor infatigável, uma função social. A trindade grega do poeta (ποιητής), do Homem de Estado (πολιτικός) e do sábio (σοφός) encarna a mais alta direção da nação.

Foi nesta atmosfera de íntima liberdade, a qual se sente vinculada por conhecimento essencial, e até pela mais alta lei divina, a serviço da totalidade, que se desenvolveu o gênio criador dos Gregos até chegar à sua plenitude educadora, tanto acima do virtuosismo intelectual e artístico da nossa moderna civilização

7. Ver o meu discurso da festa da fundação do Reich, na Universidade de Berlim, 1924; *Die Griechisch Staatsethik im Zeitalter des Plato*, e as conferências: *Die Geistige Gegenwart der Antike*, pp. 38 ss. (Berlim, 1929) (*Die Antike*, vol. V, pp. 185 ss.) e *Staat und Kultur* (*Die Antike*, vol. VIII, pp. 78 ss.).

individualista. Assim se eleva a "literatura" grega clássica acima da esfera do puramente estético, onde a quiseram em vão encerrar, e exerce um influxo incomensurável através dos séculos.

Por esta ação, a arte grega, nas suas melhores épocas e nas suas obras mais representativas, atuou sobre nós do modo mais vigoroso. Seria necessário escrever uma história da arte grega como espelho dos ideais que dominaram a sua vida. Também se deve dizer que até o séc. IV a arte grega é fundamentalmente a expressão do espírito da comunidade. Não é possível compreender o ideal *agônico*, revelado nos cantos pindáricos aos vencedores, sem conhecer as estátuas que nos mostram os vencedores olímpicos na sua encarnação corporal, ou as dos deuses, como encarnação das idéias gregas sobre a dignidade da alma e do corpo humanos. O templo dórico é, sem dúvida, o mais grandioso monumento que deixou à posteridade o gênio dórico e o seu ideal de estrita subordinação do individual à totalidade. Habita nele a força poderosa que torna historicamente atual a vida de outrora que ele eterniza, e a fé religiosa que o inspirou. Sem dúvida, os verdadeiros representantes da *paidéia* grega não são os artistas mudos – escultores, pintores, arquitetos –, mas os poetas e os músicos, os filósofos, os retóricos e os oradores, quer dizer, os homens de Estado. No pensamento grego, o legislador encontra-se, em certo aspecto, muito mais próximo do poeta que o artista plástico: é que ambos têm uma missão educadora, e só o escultor que forma o Homem vivo tem direito a este título. Comparou-se com freqüência a ação educadora dos Gregos à dos artistas plásticos; os Gregos, porém, nunca falam da ação educadora da contemplação e da intuição das obras de arte, no sentido de Winckelmann. A palavra e o som, o ritmo e a harmonia, na medida em que atuam pela palavra, pelo som ou por ambos, são as únicas forças formadoras da alma, pois o fator decisivo em toda a *paidéia* é a energia, mais importante ainda para a formação do espírito que para a aquisição das aptidões corporais no *agon*. Segundo a concepção grega, as artes pertencem a outra esfera. Durante todo o período clássico, mantiveram o seu lugar no mundo sagrado do culto, no qual tiveram origem. Eram essencialmente *agalma*, ornamento. Não sucede o mesmo com o *epos* heróico, do qual dimana a força

educadora para o resto da poesia. Mesmo quando está ligado ao culto, lança as raízes no mais profundo do solo social e político; com muito maior razão, quando se encontra liberto daquele laço. Assim, a história da educação grega coincide substancialmente com a da literatura. Esta é, no sentido originário que lhe deram os seus criadores, a expressão do processo de autoformação do homem grego. Independentemente disto, não possuímos nenhuma tradição escrita dos séculos anteriores à idade clássica além do que nos resta dos seus poemas. Assim, mesmo tomando a História no seu mais amplo sentido, uma só coisa nos torna acessível a compreensão daquele período: a evolução e a formação do Homem na poesia e na arte. A História determinou que só isto ficasse da existência inteira do Homem. Não podemos traçar o processo de formação dos Gregos daquele tempo senão a partir do ideal de Homem que forjaram.

Isto aponta o caminho e delimita a tarefa desta exposição. A sua escolha e a maneira de considerá-la não necessitam de justificação especial. A si próprias devem justificar-se no seu conjunto, ainda que no particular se possam, acaso, lamentar algumas omissões. Será colocado de forma nova um problema velho: o fato de o processo educativo ter sido vinculado desde sempre ao estudo da Antiguidade. Os séculos posteriores consideraram sempre a Antiguidade clássica como um tesouro inesgotável de saber e de cultura, quer no sentido de uma dependência material e exterior, quer no de um mundo de protótipos ideais. O nascimento da moderna história da Antiguidade, considerada como disciplina científica, trouxe consigo uma mudança fundamental da nossa atitude para com ela. O novo pensamento histórico aspira antes de tudo ao conhecimento do que realmente foi e como foi. No seu apaixonado intento de ver claramente o passado, considerou os clássicos como um simples fragmento da História – embora um fragmento da maior importância –, sem colocar e nem prestar atenção ao problema da sua influência direta sobre o mundo atual. Considerou-se isto um problema pessoal e o juízo sobre o seu valor foi deixado ao critério de cada um. Mas, ao lado desta história enciclopédica e objetiva da Antiguidade, menos livre de valorações do que imaginam os seus mais eminentes promotores,

permanece o perene influxo da "cultura clássica", por mais que procuremos ignorá-lo. A concepção clássica da história que o sustentava foi eliminada pela investigação, e a ciência não se preocupou com dar-lhe novo fundamento. Pois bem: quando a nossa cultura toda, abalada por uma experiência histórica monstruosa, se vê forçada a um novo exame dos seus próprios fundamentos, propõe-se outra vez à investigação da Antiguidade o problema, último e decisivo para o nosso próprio destino, da forma e do valor da educação clássica. Este problema só pode ser resolvido pela ciência histórica e à luz do conhecimento histórico. Não se trata de apresentar artisticamente o assunto, sob uma luz idealizante, mas de compreender o fenômeno imperecível da educação antiga e o impulso que a orientou, a partir da sua própria essência espiritual e do movimento histórico a que deu lugar.

Livro Primeiro

A Primeira Grécia

Nobreza e arete

A educação é uma função tão natural e universal da comunidade humana, que, pela sua própria evidência, leva muito tempo a atingir a plena consciência daqueles que a recebem e praticam, sendo, por isso, relativamente tardio o seu primeiro vestígio na tradição literária. O seu conteúdo, aproximadamente o mesmo em todos os povos, é ao mesmo tempo moral e prático. Também entre os Gregos foi assim. Reveste, em parte, a forma de mandamentos, como: honrar os deuses, honrar pai e mãe, respeitar os estrangeiros; consiste por outro lado numa série de preceitos sobre a moralidade externa e em regras de prudência para a vida, transmitidas oralmente pelos séculos afora; e apresenta-se ainda como comunicação de conhecimentos e aptidões profissionais a cujo conjunto, na medida em que é transmissível, os Gregos deram o nome de *techne.* Os preceitos elementares do procedimento correto para com os deuses, os pais e os estranhos foram mais tarde incorporados à lei escrita dos Estados gregos, na qual não se fazia distinção fundamental entre a moral e o direito; e o rico tesouro da sabedoria popular, mesclado de regras primitivas de conduta e preceitos de prudência enraizados em superstições populares, chegava pela primeira vez à luz do dia, através de uma antiqüíssima tradição oral, na poesia rural gnômica de Hesíodo. As regras das artes e ofícios resistiam naturalmente, em virtude da sua própria natureza, à exposição escrita dos seus segredos, como esclarece, no que se refere à profissão médica, a coleção dos escritos hipocráticos.

Da educação, neste sentido, distingue-se a formação do Homem por meio da criação de um tipo ideal intimamente coerente e claramente definido. Esta formação não é possível sem se oferecer ao espírito uma imagem do homem tal como ele deve ser. A utilidade lhe é indiferente ou, pelo menos, não essencial. O que é fundamental nela é o καλόν, isto é, a beleza, no sentido normativo da imagem desejada, do ideal. O contraste entre estes dois aspectos da educação pode ser acompanhado através da História: é componente fundamental da natureza humana. As palavras com que os designamos não têm importância em si, mas é fácil ver que, ao empregarmos as expressões *educação* e *formação* para designar estes sentidos historicamente distintos, *educação* e *formação* têm raízes diversas. A formação manifesta-se na forma integral do Homem, na sua conduta e comportamento exterior e na sua atitude interior. Nem uma nem outra nasceram do acaso, mas são antes produtos de uma disciplina consciente. Já Platão a comparou ao adestramento de cães de raça. A princípio, esse adestramento limitava-se a uma reduzida classe social, a nobreza. O *kalos kagathos* grego dos tempos clássicos revela esta origem tão claramente como o *gentleman* inglês. Ambas as palavras procedem do tipo da aristocracia cavaleiresca. Desde o momento, porém, em que a sociedade burguesa dominante adotou aquelas formas, a idéia que as inspira converteu-se num bem universal e numa norma para toda a gente.

É fato fundamental da história da formação que toda a cultura superior surge da diferenciação das classes sociais, que por sua vez se origina da diferença natural de valor espiritual e corporal dos indivíduos. Mesmo onde a diferença de formação conduz à constituição de castas rígidas, o princípio da herança que nelas domina é corrigido e compensado pela ascensão de novas forças procedentes do povo. E ainda, quando uma brusca mudança arruína ou destrói as classes dominantes, forma-se rapidamente, pela própria natureza das coisas, uma classe dirigente que se constitui em nova aristocracia. A nobreza é a fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação. A história da formação grega – o aparecimento da personalidade nacional helênica, tão importante para o mundo inteiro –

começa no mundo aristocrático da Grécia primitiva com o nascimento de um ideal definido de homem superior, ao qual aspira o escol da raça. Uma vez que a mais antiga tradição escrita nos mostra uma cultura aristocrática que se eleva acima do povo, importa que a investigação histórica a tenha como ponto de partida. Toda a formação posterior, por mais elevada que seja, e ainda que mude de conteúdo, conserva bem clara a marca da sua origem. A formação não é outra coisa senão a forma aristocrática, cada vez mais espiritualizada, de uma nação.

Ao contrário do que à primeira vista se poderia julgar, não se pode utilizar a história da palavra *paidéia* como fio condutor para estudar a origem da formação grega, porque esta palavra só aparece no séc. V[1]. Isto é, sem dúvida, um mero acaso da tradição, e talvez pudéssemos atestar usos mais antigos, se descobríssemos novas fontes. Mas, evidentemente, nada ganharíamos com isso, pois os exemplos mais antigos mostram claramente que no início do séc. V a palavra tinha o simples significado de "criação dos meninos", em nada semelhante ao sentido elevado que adquiriu mais tarde, e que é o único que nos interessa aqui. O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *arete*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra "virtude", na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isto para concluirmos onde devemos procurar a origem dela. É às concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca que remonta a sua raiz. Na sua forma mais pura, é no conceito de *arete* que se concentra o ideal de educação dessa época.

O testemunho mais remoto da antiga cultura aristocrática helênica é Homero, se com este nome designamos as duas epopéias: a *Ilíada* e a *Odisséia*. Para nós, ele é ao mesmo tempo a fon-

1. O mais antigo traço é Ésquilo, *Sete contra Tebas*, 18. A palavra tem aqui ainda o mesmo significado que τροφή.

te histórica da vida daqueles dias e a expressão poética imutável dos seus ideais. É preciso encará-los sob os dois pontos de vista.

Por um lado, temos de extrair dele a imagem que formamos do mundo aristocrático; por outro, inquirir como o ideal de Homem ganha forma nos poemas homéricos e como a sua estreita esfera de validade originária se alarga e se converte em força de formação de muito maior amplitude. A marcha da história da formação torna-se visível, antes de tudo, pela consideração do conjunto do flutuante desenvolvimento histórico da vida e do esforço artístico para eternizar as normas ideais em que o gênio criador de cada época encontra a sua expressão mais alta.

Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *arete* é freqüentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça[2]. Ao contrário, o homem comum não tem *arete* e, se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da *arete* e ele deixa de ser quem era antes[3]. A *arete* é o atributo próprio de nobreza. Os Gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhorio e *arete* estavam inseparavelmente unidos. A raiz da palavra é a mesma: ἄριστος, superlativo de distinto e escolhido, que no plural era constantemente empregado para designar a nobreza. Para a mentalidade grega, que avaliava o Homem pelas suas aptidões[4], era

2. Para a *arete* do cavalo: Ψ 276, 374 e também em Platão, *Rep.*, 335 B, onde se fala da *arete* dos cães e dos cavalos. Em 353 B, fala-se da *arete* dos olhos, *Arete* dos deuses: I, 498.

3. ρ 322.

4. Os Gregos entendiam por *arete* sobretudo uma força, uma capacidade. Às vezes definem-na diretamente. Vigor e saúde são a *arete* do corpo; sagacidade e penetração, a *arete* do espírito. É difícil conciliar estas concepções com a explicação subjetiva agora usual, que faz derivar a palavra de "agradar" (ver M. Hoffmam, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Iambographen*, Tübingen, 1949, p. 92). É verdade que *arete* tem com freqüência o sentido de aceitação social, significando então "respeito", "prestígio". Mas isto é secundário e deve-se à grande influência social de todas as valorações do homem nos primeiros tempos. Originariamente a palavra designava um valor objetivo naquele que qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição.

natural encarar o mundo em geral sob o mesmo ponto de vista. Nisto se fundamenta o emprego da palavra no domínio das coisas não humanas, assim como o enriquecimento e ampliação do sentido do conceito, no seu desenvolvimento posterior, pois é possível suporem-se diversas medidas para a avaliação da capacidade de um homem, segundo a tarefa que tem de realizar. Só uma vez, nos livros finais, Homero entende por *arete* as qualidades morais ou espirituais[5]. Em geral, de acordo com a modalidade de pensamento dos tempos primitivos, designa por *arete* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela.

Não é verossímil que na época em que as duas epopéias nasceram a palavra *arete* tivesse, no uso vivo da linguagem, apenas o significado estreito dominante em Homero. A própria poesia épica reconhece já, ao lado da *arete*, outras medidas de valor. Assim, a *Odisséia* exalta, sobretudo no seu herói principal, acima da valentia, que passa a lugar secundário, a prudência e a astúcia. Sob o conceito de *arete* é necessário compreender outras excelências além da força intrépida, como nos é apresentada, sem contar as exceções citadas, pela poesia dos tempos mais antigos. A significação da palavra na linguagem comum penetra, evidentemente, no estilo poético; mas a *arete*, como expressão da força e da coragem heróicas, estava tão fortemente enraizada na linguagem tradicional da poesia heróica, que esse significado havia de permanecer ali por muito tempo. Era natural que, na idade guerreira das grandes migrações, o valor do homem fosse apreciado sobretudo por aquelas qualidades, caso análogo aos que outros povos nos oferecem. Também o adjetivo ἀγαθός, que embora procedente de outra raiz corresponde ao substantivo *arete*, continha em si a conjugação de nobreza e bravura militar. Às vezes significa nobre, outras, valente ou hábil; quase nunca tem o sentido posterior

5. Assim, em *Or.* 641 ss., vemos que o bom senso e a habilidade física e guerreira designam-se pelo conceito coletivo "toda a espécie de *aretai*". É característico que na *Odisséia*, que é posterior, seja empregado várias vezes com este sentido amplo.

de "bom", como *arete* não tem o de virtude moral. Este antigo significado perdura ainda até épocas posteriores em expressões formais do gênero de "morreu como um herói esforçado"[6], sentido que se encontra com freqüência em inscrições sepulcrais e relatos de batalhas. No entanto, todas as palavras deste grupo[7] têm em Homero, apesar do predomínio do seu significado guerreiro, um sentido "ético" mais geral. Derivam ambos da mesma raiz: designam o homem nobre que, na vida privada como na guerra, rege-se por normas certas de conduta, alheias ao comum dos homens. O código da nobreza cavaleiresca tem assim uma dupla influência na educação grega. Dela herdou a ética posterior da cidade, como uma das mais altas virtudes, a exigência da coragem, cuja designação posterior – virilidade – recorda claramente a identificação homérica da coragem com a *arete* varonil. Por outro lado, os mais altos preceitos de uma conduta distinta dimanam daquela fonte. Como tais, valem muito menos determinadas obrigações, no sentido de uma moral burguesa, que uma liberalidade aberta a todos e a grandeza no estilo total da vida.

O sentido do dever é, nos poemas homéricos, uma característica essencial da nobreza, que se orgulha por lhe ser imposta uma medida exigente. A força educadora da nobreza reside no fato de despertar o sentimento do dever em face do ideal, que deste modo o indivíduo tem sempre diante dos olhos. Pode-se sempre apelar para este sentimento – *aidos* – e a sua violação desperta nos outros o sentimento que lhe está estreitamente vinculado, a *nemesis*. Ambos são em Homero conceitos constitutivos do ideal ético da aristocracia. O orgulho da nobreza, baseado numa longa série de progenitores ilustres, é acompanhado pelo conhecimento de que esta proeminência só se pode conservar através das

6. ἀνὴρ ἀγαθός γενόμενος ἀπέθανε.

7. Com ἀγαθός emprega-se sobretudo ἐσθλός, neste sentido; κακός significa o contrário. A linguagem de Teógnis e Píndaro mostra como estas palavras continuam, mais tarde, especialmente vinculadas à aristocracia, embora tenham mudado o seu sentido paralelamente ao desenvolvimento geral da cultura. Contudo, esta limitação da *arete* à aristocracia, natural na época homérica, não podia continuar a se manter: tenha-se em conta que a nova cunhagem dos velhos ideais partiu de origem bem diversa.

virtudes pelas quais foi conquistada. O nome de *aristoi* convém a um grupo numeroso; mas, no seio deste grupo, que se ergue acima da massa, há luta pelo prêmio da *arete*. A luta e a vitória são, no conceito cavaleiresco, a autêntica prova de fogo da virtude humana. Elas não significam simplesmente a superação física do adversário, mas a comprovação da *arete* conquistada na rigorosa exercitação das qualidades naturais. A palavra *aristeia*, empregada mais tarde para os combates singulares dos grandes heróis épicos, corresponde plenamente àquela concepção. O esforço e a vida inteira desses heróis são uma luta incessante pela supremacia entre seus pares, uma corrida para alcançar o primeiro prêmio. Daí o inesgotável gáudio na narração poética dessas *aristeiai*. Até na paz se mostra a satisfação da rivalidade pela *arete* viril, ocasião para cada um se manifestar em jogos guerreiros, como a *Ilíada* os descreve a propósito dos jogos fúnebres realizados, numa curta pausa da guerra, em honra do Pátroclo morto. Foi esta emulação que fixou como lema da cavalaria o verso citado pelos educadores de todos os tempos, e que o igualitarismo da novíssima sabedoria pedagógica abandonou: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων[8].

Nesta frase o poeta condensou, de modo breve e certeiro, a consciência pedagógica da nobreza. Quando Glauco enfrenta Diomedes no campo de batalha, e quer mostrar-se adversário digno dele, enumera, à moda homérica, os seus antepassados ilustres e prossegue: *Hipóloco me gerou, a ele devo a minha origem. Quando me enviou a Tróia, advertiu-me insistentemente de que lutasse sem cessar por alcançar o poder da mais alta virtude humana e sempre fosse, entre todos, o primeiro.* Não é possível exprimir de modo mais belo como o sentimento de nobre emulação informava a juventude heróica. Para o poeta do livro XI da *Ilíada*, este verso já era uma palavra alada. À saída de Aquiles, há uma cena de despedida muito semelhante, na qual Peleu, seu pai, dirige-lhe a mesma exortação[9].

Ainda em outro aspecto é a *Ilíada* testemunho da elevada consciência educadora da nobreza grega primitiva. Mostra como

8. Z 208.
9. Λ 784.

o velho conceito guerreiro da *arete* já não bastava aos poetas de uma época mais juvenil, mas trazia uma nova imagem do Homem perfeito, para o qual ao lado da ação estava a nobreza do espírito, e só na união de ambas se encontrava o verdadeiro objetivo. E é altamente significativo que seja o velho Fênix, educador de Aquiles, o herói-protótipo dos Gregos, quem exprime este ideal. Numa hora decisiva, Fênix recorda ao jovem o fim para que foi educado:

"Para ambas as coisas: proferir palavras e realizar ações."

Não foi sem razão que os Gregos posteriores viram nestes versos a mais antiga formulação do ideal de formação grego, no seu esforço para abranger a totalidade do humano[10]. Citaram-no com freqüência, num período de cultura refinada e retórica, para louvar a alegria da ação dos tempos heróicos e opô-la ao presente, pobre de ações e rico de palavras. Mas pode também ser citado, por outro lado, para demonstrar a feição espiritual da antiga cultura aristocrática. O domínio da palavra significa a soberania do espírito. A frase de Fênix é pronunciada durante a recepção dada pelo colérico Aquiles à legação dos chefes gregos. O poeta o opõe a Ulisses, mestre da palavra, e a Ájax, o homem da ação. Deste contraste ressalta com suprema clareza o ideal da mais nobre formação humana, no qual Fênix, mediador e terceiro membro de embaixada, educou o seu pupilo Aquiles, e que o poeta quer exemplificar neste herói, de todos o maior. Reconhecemos também que a originária e tradicional identificação do sentido da palavra *arete* com a destreza guerreira não constitui para uma nova idade obstáculo à transformação da imagem do homem nobre, de acordo com as mais altas exigências espirituais dela, como sucedeu na evolução posterior do significado da palavra.

Intimamente ligada à *arete* está a honra. Nos primeiros tempos era inseparável da habilidade e do mérito. Segundo a bela explicação de Aristóteles[11] a honra é a expressão natural da medida

---

10. Como se vê na fonte grega de CÍCERO, *De Orat.*, 3, 57, onde o verso (I, 443) é citado neste sentido. Toda a passagem é interessantíssima como primeira tentativa de uma história da formação.

11. ARISTÓTELES, *Et. Nic.*, A 3, 1095 b 26.

ainda não consciente do ideal de *arete*, a que aspira. *Sabe-se que os homens aspiram à honra para assegurar o seu valor próprio, a sua* arete. *Deste modo, aspiram a ser honrados pelas pessoas sensatas que os conhecem, e por causa do seu próprio e real valor. Reconhecem assim como mais alto esse mesmo valor.* Enquanto o pensamento filosófico posterior situa a medida na intimidade de cada um e ensina a encarar a honra como reflexo do valor interno no espelho da estima social, o homem homérico só adquire consciência do seu valor pelo reconhecimento da sociedade a que pertence. Ele é um produto da sua classe e mede a *arete* própria pelo prestígio que disputa entre os seus semelhantes. O homem filosófico dos tempos seguintes pode prescindir do reconhecimento externo, embora – também segundo Aristóteles – não lhe possa ser totalmente indiferente.

Para Homero e para o mundo da nobreza desse tempo, a negação da honra era, em contrapartida, a maior tragédia humana. Os heróis tratavam-se mutuamente com respeito e honra constantes. Assentava nisso toda a sua ordem social. A ânsia de honra era neles simplesmente insaciável, sem que isso seja característica moral peculiar aos indivíduos como tais. Era natural e indiscutível que o heróis maiores e os príncipes mais poderosos exigissem uma honra cada vez mais alta. Ninguém receia, na Antiguidade, reclamar a honra devida a um serviço prestado. A exigência de pagamento é para eles aspecto secundário e de modo nenhum decisivo. O elogio e a reprovação (ἔπαινος e ψόγος) são a fonte da honra e da desonra. Mas o elogio e a reprovação foram considerados pela ética filosófica dos tempos seguintes o fato fundamental da vida social, pelo qual se manifesta a existência de uma medida de valor na comunidade dos homens[12]. É difícil para o homem moderno imaginar a absoluta exposição da consciência, entre os Gregos. Para eles não existe, efetivamente, nenhum conceito como a nossa consciência pessoal. No entanto, o conhecimento de tal fato é o pressuposto indispensável à difícil inteligência do conceito de honra e do seu significado na Antiguidade. A ânsia de se distinguir e a aspiração à honra e à aprovação aparecem ao sentimento cristão como vaidade pessoal pecaminosa; os Gregos, po-

---

12. ARISTÓTELES, *Et. Nic.*, Γ I, 1109 b 30.

rém, viram nisso a aspiração da pessoa ao ideal e suprapessoal, onde começa o valor. De certo modo pode-se dizer que a *arete* heróica só se aperfeiçoa com a morte física do herói. Ela reside no homem mortal, ou melhor, ela é o próprio homem mortal; mas perpetua-se, mesmo depois da morte, na sua fama, isto é, na imagem da sua *arete*, tal como o acompanhou e dirigiu na vida. Até os deuses reclamam a sua honra e se comprazem no culto que lhes glorifica os feitos, castigando ciosamente qualquer violação dessa honra. Os deuses de Homero são, por assim dizer, uma sociedade imortal de nobres; e a essência da piedade e o culto grego exprimem-se no fato de honrar a divindade. Ser piedoso quer dizer "honrar a divindade". Honrar os Deuses e os homens pela sua *arete* é próprio do Homem primitivo.

Assim se compreende o trágico conflito de Aquiles na *Ilíada*. A sua indignação contra os Gregos e a sua recusa em prestar-lhes auxílio não derivam de uma excessiva ambição pessoal. A grandeza da sua ânsia de honra corresponde à grandeza do herói e é natural aos olhos do homem grego. Ofendida a honra desse herói, estremece nos seus próprios fundamentos a aliança dos heróis aqueus contra Tróia. Quem atenta contra a *arete* alheia perde, em suma, o próprio sentido da *arete*. O amor da pátria, que hoje resolveria a dificuldade, era alheio aos antigos nobres. Agamemnon só consegue apelar para o seu poder soberano através de um ato despótico, pois tal poder nem sequer é admitido pelo sentimento aristocrático, que o reconhece apenas como *primus inter pares*. No sentimento de Aquiles perante a negação da honra que por suas façanhas lhe é devida, imiscui-se também esta sensação da opressão despótica. Mas não é isso o fundamental. A verdadeira gravidade da ofensa está no fato de ter sido recusada a honra de uma *arete* proeminente[13]. O segundo grande exemplo das trágicas conseqüências da honra ofendida é Ájax, o maior herói aqueu depois de Aquiles. As armas de Aquiles, caído em combate, são concedidas a Ulisses, não obstante os superiores merecimentos de Ájax; e a tragédia deste acaba na loucura e no suicídio. A cólera de Aquiles põe o exército grego à beira do abismo. Para Homero, saber se é possível reparar a honra ultrajada é um problema grave. É certo que Fênix aconselha Aquiles a não esticar demais o arco e a aceitar o presente de Agamemnon como sinal de reconciliação, em atenção à aflição dos companheiros; mas que o Aquiles da tradição original não recusa a reconciliação só por teimosia, isso vemos bem no exemplo de Ájax, o qual, no inferno, não responde às palavras compassivas do seu antigo adversário e se volta em silêncio "para as outras sombras no escuro reino dos mortos"[14]. Tétis suplica a Zeus: *Ajuda-me e honra o meu filho, cuja vida heróica foi tão breve. Agamemnon arrebatou-lhe a honra. Honra-o tu, ó Olímpico!* E o mais alto dos deuses permitiu, em atenção a Aquiles, que os Aqueus, sem a sua ajuda, sucumbissem na luta e assim reconhecessem quão injustamente haviam privado da honra o seu herói maior.

13. A 412, B 239-240; I 110, 116; Π 59; passagem principal: I, 315-322.

O desejo da honra já não é tido como conceito meritório pelos Gregos dos tempos que se seguiram. Corresponde mais à ambição, tal como a entendemos hoje. Isso não impede, porém, que mesmo na época da democracia deparemos freqüentemente com o reconhecimento e justificação daquele anseio, tanto na política dos Estados como nas relações entre os indivíduos. Nada é tão elucidativo para a compreensão profunda da elegância moral deste pensamento como a descrição do *megalopsychos*, o homem magnânimo, na *Ética* de Aristóteles[15]. O pensamento ético de Platão e Aristóteles baseia-se, em muitos pontos, na ética aristocrática da Grécia arcaica. Isto exigiria uma interpretação histórica minuciosa. A filosofia sublima e universaliza os conceitos que capta na sua limitação originária, mas com isso se confirma e se define a sua verdade permanente e indestrutível idealidade. O pensamento do séc. IV é naturalmente mais diferenciado que o dos tempos homéricos, e não podemos alimentar a esperança de encontrar as suas idéias, nem equivalentes exatos delas, em Homero ou na epopéia. Mas Aristóteles, como os Gregos de todos os tempos, tem muitas vezes os olhos postos em Homero e elabora os seus

14. λ 543 ss.

15. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, Δ 7-9; ver o meu ensaio: "Der Grossgesinnte", *Die Antike*, vol. VII, pp. 97 ss.

conceitos de acordo com esse modelo. Por isso ele está quase sempre mais próximo do que nós de compreender profundamente o pensamento da Grécia antiga.

O reconhecimento de altivez ou magnanimidade como virtude ética parece, à primeira vista, estranho a um homem do nosso tempo. E parece ainda mais digno de nota que Aristóteles visse aí, não uma virtude independente como as outras, mas uma virtude que as pressupõe todas e "que, de certo modo, é apenas o seu mais alto ornamento". Só podemos compreender isso com exatidão se admitimos que o filósofo reserva, na sua análise da consciência moral, um lugar para a altiva *arete* da velha ética aristocrática. Em outra passagem[16] diz mesmo que Aquiles e Ájax são modelos desta qualidade. A altivez não é por si mesma um valor moral. É mesmo ridícula se não a enquadramos na plenitude da *arete*, unidade suprema de todas as excelências, como sem receio o fazem Platão e Aristóteles, ao usarem o conceito de *kalokagathia*. Porém o pensamento ético dos grandes filósofos atenienses permanece fiel à sua origem aristocrática, ao reconhecer que a *arete* só pode atingir a perfeição em almas de escol. O reconhecimento da grandeza de alma como a mais elevada expressão da personalidade espiritual e ética fundamenta-se, tanto para Aristóteles como para Homero, na dignidade da *arete*[17]. *A honra é o troféu da* arete; *é o tributo pago à destreza.* A altivez provém, assim, da *arete*; mas daí resulta igualmente que a altivez e a magnanimidade são o que há de mais difícil para o Homem.

Apreendemos aqui a significação fundamental da primitiva ética aristocrática para a formação do Homem grego. O pensamento grego sobre o homem e a sua *arete* revela-se logo na unidade do seu desenvolvimento histórico. Apesar de todas as mudanças e enriquecimentos que experimenta no decurso dos séculos seguintes, conserva sempre a forma recebida da velha ética aristocrática. Neste conceito de *arete* se fundamenta o caráter aristocrático do ideal de formação dos Gregos.

16. ARISTÓTELES, *Anal. post.* B 13, 97 b 15.
17. ARISTÓTELES, *Et. Nic.*, Δ 7, 1123 b 35.

Vamos seguir ainda aqui alguns dos seus derradeiros temas. Aristóteles pode ser, mais uma vez, o nosso guia. Ele nos apresenta o esforço humano no aperfeiçoamento da *arete* como o produto de uma auto-estima elevada à sua maior nobreza, a φιλαυτία; ora, isto não é um mero capricho de especulação abstrata, pois, se assim fosse, a comparação que ele faz com a *arete* dos Gregos primitivos seria indubitavelmente errônea. Aristóteles, ao defender e aderir com especial predileção a um ideal de auto-estima plenamente justificado, em consciente oposição ao juízo comum do seu século esclarecido e "altruísta", descobre uma das raízes originais do pensamento moral dos Gregos. A sua elevada apreciação da auto-estima, bem como a sua valorização da ânsia de honra e da altivez, deriva do aprofundamento filosófico plenamente fecundo das instituições fundamentais da ética aristocrática.

Entenda-se bem que o *eu* não é o sujeito físico, mas o mais alto ideal de Homem que o nosso espírito consegue forjar e que todo nobre aspira a realizar em si próprio. Só o mais alto amor deste *eu*, em que está implícita a mais elevada *arete*, é capaz de "fazer sua a beleza". Esta frase é tão genuinamente grega, que é difícil vertê-la para um idioma moderno. Aspirar à "beleza" (que para os Gregos significa ao mesmo tempo nobreza e eleição) e fazê-la sua é não perder nenhuma ocasião de conquistar o prêmio da mais alta *arete*.

Que significado tem para Aristóteles esta "beleza"? Nosso pensamento volta-se logo para o refinado culto da personalidade de tempos posteriores, para a aspiração, característica do humanismo do séc. XVIII, à livre formação moral e ao enriquecimento espiritual da própria personalidade. Mas as próprias palavras de Aristóteles mostram, ao contrário, sem sombra de dúvida, que aquilo que ele tem diante dos olhos são, acima de tudo, as ações do mais alto heroísmo moral. Quem estima a si próprio deve ser infatigável na defesa dos amigos, sacrificar-se pela pátria, abandonar prontamente dinheiro, bens e honrarias para "fazer sua a beleza". Esta frase curiosa repete-se com insistência, o que mostra até que ponto a mais sublime entrega a um ideal é para Aristóteles prova de um elevado amor-próprio. *Quem está impregnado de auto-estima deseja antes viver um breve período no mais alto gozo a*

passar uma longa existência em indolente repouso; prefere viver só um ano por um fim nobre, a uma vasta vida por nada; escolhe antes executar uma única ação grande e magnífica, a fazer uma série de pequenas insignificâncias.

Nestas palavras revela-se o que há de mais peculiar e original no sentimento de vida dos Gregos, aquilo por que nos sentimos essencialmente unidos a eles: o heroísmo. Elas são a chave que nos faculta a inteligência da história grega e nos faz chegar à compreensão psicológica desta breve mas incomparável e magnífica *aristéia*. Na fórmula "fazer sua a beleza" está expresso com claridade ímpar o motivo íntimo da *arete* helênica. É isto que, já no tempo da nobreza homérica, distingue o heroísmo grego do simples desprezo selvagem pela morte. É a subordinação do físico a uma "beleza" mais elevada. Ao trocar esta beleza pela vida, o impulso natural do homem à auto-afirmação encontra no dom de si a mais alta realização. No discurso de Diótima, no *Banquete* de Platão, situam-se no mesmo plano o sacrifício de dinheiro e de bens, a resolução dos grandes heróis da Antiguidade no esforço, no combate e na morte, para alcançarem o prêmio de uma glória duradoura, e a luta dos poetas e legisladores para deixarem à posteridade criações imortais do seu espírito. E ambas as coisas se explicam pelo poderoso impulso do homem mortal em busca da própria imortalidade. Constituem o fundamento metafísico dos paradoxos da ambição humana e da ânsia de honra[18]. Também Aristóteles, em um hino, que ainda subsiste, à *arete* do seu amigo Hermias – príncipe de Atarneu, que morreu por fidelidade ao seu ideal filosófico e moral –, relaciona expressamente o seu conceito filosófico da *arete* homérica com os modelos Aquiles e Ájax[19]. E é evidente que muitos traços com que descreve a auto-estima são tirados da figura de Aquiles. Entre os dois grandes filósofos e os poemas de Homero, estende-se a cadeia ininterrupta de testemunhos da persistência da idéia de *arete*, própria dos primeiros tempos da Grécia.

18. PLATÃO, *Banq.*, 209 C.
19. Veja-se o meu *Aristóteles* (Berlim, 1923), p. 118. (Ed. esp. F.C.E., México, 1946).

Cultura e educação da nobreza homérica

Para completar e ilustrar a explicação da *arete* – conceito central da formação grega – traçaremos uma imagem da vida da nobreza grega primitiva, tal como nos é apresentada pelos poemas "homéricos". Confirmamos assim os resultados que alcançamos nas investigações anteriores.

Atualmente não é possível considerar a *Ilíada* e a *Odisséia* – fontes da primitiva história da Grécia – como uma unidade, quer dizer, como obra de um só poeta, embora na prática continuemos a falar de Homero como a princípio fizeram os antigos, agrupando sob este nome diversos poemas épicos. O fato de a Grécia clássica, desprovida de senso histórico, ter separado daquela massa os dois poemas, considerando-os superiores de um ponto de vista puramente artístico e declarando os outros indignos de Homero, não afeta o nosso juízo científico nem pode ser considerado como tradição no sentido próprio da palavra. Do ponto de vista histórico, a *Ilíada* é um poema muito mais antigo. A *Odisséia* reflete um estágio muito posterior da história da cultura. Com esta verificação, ganha a maior importância o problema da determinação do século a que uma e outra pertencem. A fonte principal para chegar à solução deste problema são os próprios poemas. Apesar de toda a perspicácia consagrada a este assunto, reina quanto a ele a maior insegurança. As escavações dos últimos cinqüenta anos enriqueceram, sem dúvida de modo fundamental, o nosso conhecimento da Antiguidade grega, e sobretudo ofereceram-nos soluções precisas no que se refere à questão do núcleo histórico da

tradição heróica; mas nem por isso avançamos um passo na determinação da época exata dos nossos poemas, que vários séculos separam do nascimento das sagas.

O instrumento fundamental para a determinação das datas continua sendo a análise dos próprios poemas. Esta análise, porém, não se orientou de início para esse fim, mas, fundada na antiga tradição segundo a qual os poemas em sua forma atual correspondem a uma redação bastante tardia, formulava conjecturas sobre a sua forma, de cantos separados e independentes. Era esta a chave do problema. É principalmente a Wilamowitz que devemos o fato de ter relacionado as primeiras análises realizadas segundo um critério exclusivamente lógico e artístico, com os nossos conhecimentos históricos sobre a cultura grega primitiva. O problema fundamental consiste hoje em saber se devemos limitar-nos a considerar a *Ilíada* e a *Odisséia* como um todo, resignando-nos a deixar sem solução o problema, ou se devemos levar a cabo o esforço de distinguir hipoteticamente, dentro da epopéia, níveis correspondentes a idades e caracteres diversos[1]. Isto nada tem a ver com a exigência legítima, e ainda não totalmente conseguida, de avaliar os poemas antes de mais nada como um todo artístico. O problema da importância e do valor de Homero como poeta continua de pé. Mas será impossível, por exemplo, considerar a *Odisséia* como uma imagem da vida da nobreza primitiva, se as suas partes mais importantes procederem da segunda metade do séc. VI, como atualmente crêem cientistas qualificados[2]. Diante desse problema não é possível uma simples evasão céptica. É forçoso refutá-lo de modo fundamentado, ou então reconhecê-lo, com todas as suas conseqüências.

1. A propensão expressa a renunciar por completo à análise de Homero manifesta-se em trabalhos recentes como o de F. DORNSEIFF, *Archaische Mythenerzählung* (Berlim, 1933) e F. JACOBY, "Die geistige Physiognomie der Odissee", *Die Antike*, vol. 9, 159.

2. E. SCHWARTZ, *Die Odyssee* (Munique, 1924), p. 294, e WILAMOWITZ, *Die Heimkehr des Odysseus* (Berlim, 1927), especialmente pp. 171 ss.: "Quem em questões de linguagem, religião ou costumes mistura a *Ilíada* e a *Odisséia*, quem, com Aristarco, as separa do resto como νεώτερον, não pode pretender ser levado em conta."

Não posso, naturalmente, dar aqui uma análise pessoal da questão. Mas julgo ter demonstrado que o I canto da *Odisséia* – aceito pela crítica, depois de Kirchoff, como uma das últimas elaborações da epopéia – já era considerado obra de Homero por Sólon, e mesmo, pelo que tudo indica, antes do seu arcontado [594], isto é, no séc. VII, pelo menos[3].

Wilamowitz teve de aceitar nos seus últimos trabalhos que o prodigioso movimento espiritual dos sécs. VII e VI não exerceu qualquer influência na *Odisséia*, o que não é fácil de explicar, nem mesmo com a sua sugestão de que os últimos poemas rapsódicos sejam eruditos e alheados da vida[4]. Por outro lado, o racionalismo ético e religioso que domina a totalidade da *Odisséia*, na sua forma atual, deve ser muito mais antigo na Jônia, pois é no começo do séc. VI que nasce a filosofia natural milesiana, para a qual o estado social e a visão geográfica e política da *Odisséia* não se apresentam como fundo adequado[5]. Parece-me fora de dúvida que a *Odisséia*, quanto ao essencial, já devia existir no tempo de Hesíodo. Estou persuadido, aliás, de que as análises filológicas realizaram sobre o nascimento da grande épica descobertas fundamentais, cuja legitimidade é necessário manter, ainda que a capacidade da nossa fantasia construtiva e da nossa lógica crítica nunca chegasse a resolver por completo o mistério. O desejo compreensível dos investigadores de quererem saber mais do que aquilo que realmente podemos saber acarretou freqüentemente o descrédito injustificado da investigação como tal. Hoje, quando um livro ainda fala, como este, em níveis mais primitivos da *Ilíada*, precisa apresentar fundamentação nova. Acho que posso oferecê-la, embora não aqui. Conquanto a *Ilíada* dê no conjunto uma impressão de maior antiguidade que a *Odisséia*, isso não

3. Ver o meu ensaio *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, pp. 73 ss. Também F. JACOBY (*op. cit.*, p. 160) aduz argumentos simples que nos levam a um *terminus ante quem* ainda mais recuado.

4. Wilamowitz, *op. cit.*, p. 178.

5. Wilamowitz, *op. cit.*, p. 182 supõe (contra a sua opinião em *Homerische Untersuchungen*, p. 27) que a "Telamaquia" nasce na península e fala de um "círculo cultural coríntio". Não me convencem as suas razões. (Cf., também contra, JACOBY, *op. cit.*, p. 161).

pressupõe necessariamente que tenha surgido na sua forma atual, como grande epopéia, numa época muito distante da época da *Odisséia* na sua forma definitiva. A *Ilíada*, nessa forma, foi naturalmente o grande modelo de toda a épica posterior, mas as linhas da grande épica fixam-se numa época determinada e imprimem-se de preferência em outra matéria. Aliás, é preconceito derivado do romantismo e da sua concepção característica da poesia popular, considerar artisticamente superior a poesia épica mais primitiva. É neste preconceito contra as "redações" surgidas no termo da evolução épica (as quais foram poeticamente subestimadas e propositadamente diminuídas, em vez de se tentar compreender o seu sentido artístico) que se fundam, em grande parte, a desconfiança do "homem de são entendimento" em relação à crítica, e o cepticismo que em todas as épocas brota das contradições nos resultados da investigação. Mas esta desconfiança não pode ter a última palavra num problema tão decisivo, em que a própria ciência precisa rever constantemente os seus próprios fundamentos, mesmo porque não podemos mais nos manter tão distantes do nosso objetivo, como o fez a crítica, por tão longo tempo.

O mais antigo dos dois poemas mostra-nos o predomínio absoluto do estado de guerra, tal como devia ser no tempo das grandes migrações das tribos gregas. A *Ilíada* fala-nos de um mundo situado num tempo em que domina exclusivamente o espírito heróico da *arete*, e corporifica este ideal em todos os seus heróis. Junta numa unidade ideal indissolúvel a imagem tradicional dos antigos heróis, transmitida pelas sagas e incorporada aos cantos, e as tradições vivas da aristocracia do seu tempo, que já conhece a vida organizada da cidade, como provam principalmente as pinturas de Heitor e dos Troianos. O valente é sempre o nobre, o homem de posição. A luta e a vitória são para ele a distinção mais alta e o conteúdo próprio da vida. A *Ilíada* descreve sobretudo este tipo de existência, condicionada, evidentemente, pela sua matéria. A *Odisséia*, ao contrário, tem poucas ocasiões para descrever o comportamento dos heróis na luta. Porém, se há alguma coisa definitivamente certa sobre a origem da epopéia, é o fato de os mais antigos cantos heróicos celebrarem as lutas e façanhas dos heróis e de a *Ilíada* ter tirado a sua matéria de canções

e tradições desse gênero. No seu próprio conteúdo encontra-se a marca da sua maior antiguidade. Os heróis da *Ilíada*, que se revelam no seu gosto pela guerra e na sua aspiração à honra como autênticos representantes da sua classe, são, todavia, quanto ao resto da sua conduta, acima de tudo grandes senhores, com todas as suas excelências, mas também com todas as suas imprescindíveis debilidades. É impossível imaginá-los vivendo em paz: pertencem ao campo de batalha. Fora dele só os vemos nas pausas do combate, nas suas refeições, nos seus sacrifícios, nos seus conselhos.

A *Odisséia* oferece-nos outro quadro. O motivo do regresso do herói, o *nostos*, que se liga de modo tão natural à guerra de Tróia, conduz à representação intuitiva e à terna descrição da sua vida na paz. Estes cantos são, em si, antiqüíssimos. Contudo, era para o lado humano da vida dos heróis que se dirigia, de preferência, o interesse de uma época posterior, cujo sentir se alheava das descrições sangrentas de batalhas e experimentava a necessidade de refletir a sua própria vida nos destinos e nas personagens das velhas sagas. Quando a *Odisséia* pinta a existência do herói depois da guerra, as suas viagens aventurosas e a sua vida caseira com a família e os amigos, inspira-se na vida real dos nobres do seu tempo e projeta-a com ingênua vivacidade numa época mais primitiva. Ela é, deste modo, a nossa fonte principal para conhecermos a situação da antiga cultura aristocrática. Pertence aos Jônios, em cuja terra nasceu, mas podemos considerá-la típica quanto ao que nos interessa. Vê-se claramente que as suas descrições não pertencem à tradição dos velhos cantos heróicos, mas assentam na observação direta e realista das coisas contemporâneas. A matéria destas cenas domésticas não se encontra, nem em grau mínimo, na tradição épica. Esta liga-se aos próprios heróis e aos seus feitos, não à pacífica descrição dos acontecimentos comuns. A introdução destes elementos novos não é o resultado de uma nova matéria, mas foi a própria escolha da matéria que derivou do gosto de uma época mais contemplativa e dada às satisfações da paz.

O fato de a *Odisséia* observar e representar no seu conjunto uma classe, a dos nobres senhores, com os seus palácios e casario,

representa um progresso na observação artística da vida e dos seus problemas. A epopéia torna-se romance. Se a periferia da imagem do mundo da *Odisséia* nos arrasta para a fantasia aventureira dos poetas, para as sagas heróicas e mesmo para o mundo do fabuloso e do maravilhoso, é com tanto maior força que a sua descrição das relações familiares nos aproxima da realidade. É certo que não faltam nela traços maravilhosos – como a descrição do régio esplendor do palácio de Menelau ou da morada dos reis feaces, em contraste com a rústica simplicidade da mansão senhorial de Ulisses – os quais se inspiravam evidentemente nas velhas lembranças do fausto e no amor à arte dos grandes senhores e dos poderosos reinos da antiguidade micênica, ou mesmo nos modelos coevos do Oriente. Sem dúvida, a imagem da nobreza que a *Odisséia* nos dá distingue-se claramente, pelo seu realismo vital, da que nos dá a *Ilíada*. Como dissemos, a nobreza da *Ilíada* é na sua maior parte uma imagem ideal da fantasia, criada com a ajuda dos traços transmitidos pela tradição dos antigos cantos heróicos. Domina-a, na sua totalidade, o ponto de vista que determinou a forma daquela tradição, isto é, o espanto perante a *arete* sobre-humana dos heróis da Antiguidade. Só um ou outro traço realista e político, como a cena de Tersites, revela o tempo relativamente tardio do nascimento da *Ilíada* na sua forma atual. Nessa cena, Tersites, o "atrevido", adota na presença dos nobres mais proeminentes um tom desdenhoso. Tersites é a única caricatura realmente maliciosa de toda a obra de Homero. Mas tudo revela que os nobres se conservavam ainda no seu pedestal quando principiaram estes primeiros ataques de uma nova época. É certo que faltam na *Odisséia* estes rasgos isolados de inovação política. A comunidade de Ítaca é regida, na ausência do rei, por uma assembléia do povo dirigida pelos nobres, e a cidade dos Feaces é a pintura fiel de uma cidade jônica sob domínio de um rei. Mas é evidente que a nobreza é para o poeta um problema social e humano que ele contempla de uma certa distância[6]. Isto habilita-o a pintá-la objetivamente como um todo, com aquela quente simpatia apesar da aguda crítica aos maus representantes da classe, pelo valor da consciência e formação dos verdadeiros nobres, tornando indispensável para nós o seu testemunho.

6. Os rapsodos não pertenciam, provavelmente, à classe nobre. Na lírica, na elegia e no iambo, pelo contrário, encontramos com freqüência poetas aristocráticos (WILAMOWITZ, *op. cit.*, p. 175).

A nobreza da *Odisséia* é uma classe fechada, com intensa consciência dos seus privilégios, do seu domínio e dos seus costumes e modos de vida refinados. Em vez das grandiosas paixões das figuras sobre-humanas e dos trágicos destinos da *Ilíada*, deparamos no novo poema com grande número de figuras de estatura mais humana. Todos têm algo de humano e amável; nos seus discursos e experiências domina o que a retórica posterior apelidou de *ethos*. O intercâmbio entre os homens tem qualquer coisa de altamente civilizado. É o que vemos no discreto e seguro procedimento de Nausícaa ante a surpreendente aparição de Ulisses, nu, náufrago e implorando proteção; no comportamento de Telêmaco para com o seu hóspede, Mentes; no palácio de Nestor e Menelau; na casa de Alcínoo, no hospitaleiro acolhimento dispensado ao famoso estrangeiro, e na inenarrável e cortês despedida de Ulisses, ao separar-se de Alcínoo e sua esposa, assim como no encontro do velho porqueiro Eumeu com o seu antigo amo, transformado em mendigo, e no seu comportamento para com Telêmaco, o jovem filho do seu senhor. A autêntica formação interior nestas cenas destaca-se numa correção de forma que se revela em outras ocasiões e apresenta numa sociedade em que as maneiras e a conduta distintas eram tidas no mais alto apreço. Mesmo as formas de tratamento entre Telêmaco e os pretendentes violentos e altivos são, apesar do ódio recíproco, de uma cortesia irrepreensível. Nobres ou plebeus, todos os membros desta sociedade conservam o distintivo comum do decoro em todas as situações. A vergonhosa conduta dos pretendentes é constantemente estigmatizada como uma ignomínia para eles e para a sua classe. Ninguém pode contemplá-la sem indignação e é, depois, severamente expiada. Mas, ao lado das palavras que condenam a sua temeridade e violência, fala-se dos nobres, ilustres e valorosos pretendentes. Apesar de tudo, continuam a ser, para o poeta, senhores eminentes. O seu castigo é rigorosíssimo, porque a sua ofensa é duplamente grave. E, embora o seu delito seja uma man-

cha negra na honra da sua posição, é eclipsado pela brilhante e verdadeira distinção das figuras principais, rodeadas de toda a simpatia imaginável. Os pretendentes não mudam o juízo favorável aos nobres. O coração do poeta está com os homens que representam a elevação da sua cultura e costumes, e isso se percebe passo a passo. A contínua exaltação que faz das suas qualidades tem, sem dúvida alguma, uma intenção educativa. O que deles nos diz é para ele um valor em si; não é um *milieu* indiferente, mas constitui uma parte essencial da superioridade dos seus heróis. A sua forma de vida é inseparável da sua conduta e das suas maneiras e outorga-lhes uma dignidade especial, que se manifesta através das suas nobres e grandes façanhas, e da sua atitude irrepreensível ante a felicidade e miséria alheias. O seu destino privilegiado está em harmonia com a ordem divina do mundo e os deuses lhes dispensam a sua proteção. Irradia continuamente da nobreza da sua vida um valor puramente humano.

A vida sedentária, a posse de bens e a tradição são os pressupostos da cultura da nobreza[7]. Estas três características possibilitam a transmissão das formas de vida de pais para filhos. Segundo os imperativos dos costumes da nobreza, a finalidade do jovem consciente do seu padrão deve ser aderir a esse "adestramento" distinto. E, apesar de na *Odisséia* existir um sentimento de humanidade para com as pessoas comuns e até para com os mendigos, apesar de faltar a orgulhosa e aguda separação entre os nobres e os homens do povo, e existir a patriarcal proximidade de senhores e servos, não se pode imaginar uma educação e formação consciente fora da classe privilegiada. O adestramento como formação da personalidade humana, mediante o conselho constante e a direção espiritual, é uma característica típica da nobreza de todos os tempos e povos. Só esta classe pode aspirar à formação da personalidade humana na sua totalidade, o que não se pode conseguir sem o cultivo consciente de determinadas qualidades fundamentais. Não basta crescer, como as plantas, de acordo com os usos e costumes dos antepassados. A posição e o domínio preeminente dos

7. Falta uma investigação especial sobre o desenvolvimento da relação entre propriedade e *arete*. Na Odisséia encontraria precioso material.

nobres acarretam a obrigação de estruturar os seus membros desde a mais tenra idade segundo os ideais válidos dentro do seu círculo. A educação converte-se aqui, pela primeira vez, em formação, isto é, na modelação do homem integral de acordo com um tipo fixo. A importância de um tipo desta natureza para a formação do Homem esteve sempre presente na mente dos Gregos. Esta idéia desempenha um papel decisivo em toda a cultura nobre, quer se trate do χαλὸς χἀγαθός dos Gregos, da cortesia da Idade Média cavaleiresca, ou da fisionomia social do séc. XVIII, tal como nos é apresentada por todos os retratos convencionais da época.

A mais alta medida de todo o valor da personalidade humana é ainda, na *Odisséia*, o ideal herdado da destreza guerreira; mas a ele se junta a elevada estima das virtudes espirituais e sociais destacadas com predileção naquele poema. O seu herói é o homem a quem nunca falta o conselho inteligente e que para cada ocasião acha a palavra adequada. A sua honra é a sua destreza e o engenho da sua inteligência que, na luta pela vida e na volta ao lar, sai sempre triunfante em face dos inimigos mais poderosos e dos perigos que o espreitam. Este caráter, não isento de objeções entre os Gregos e sobretudo entre as tribos da Grécia peninsular, não é criação individual de um poeta. Séculos inteiros cooperaram na sua formação, o que explica as suas freqüentes contradições[8]. A figura do aventureiro astuto e rico de recursos é criação do tempo das viagens marítimas dos Jônios. A necessidade de glorificar o seu herói liga-o ao ciclo dos poemas troianos, e principalmente aos que se referem à destruição de Ílion. Os traços mais palacianos que a *Odisséia* freqüentemente aceita dependem do meio social, de importância decisiva para o poema que nos ocupa. Do mesmo modo, as outras personagens destacam-se menos por suas virtudes heróicas do que por suas qualidades humanas. O espiritual é vigorosamente posto em relevo. Telêmaco recebe com freqüência o epíteto de razoável ou inteligente; a mulher de Menelau afirma que a este não falta excelência nenhuma, nem ao

8. Cf. WILAMOWITZ, *op. cit.*, p. 183.

espírito nem à figura. De Nausícaa diz-se que nunca erra na compreensão dos pensamentos justos. Penélope fala com prudência e inteligência.

É preciso dizer aqui uma palavra sobre a importância dos elementos femininos na velha cultura aristocrática. A *arete* própria da mulher é a formosura. Isto é tão evidente como a valorização do homem pelos seus méritos corporais e espirituais. O culto da beleza feminina corresponde ao tipo de formação cortesã de todas as idades cavaleirescas. A mulher, todavia, não surge apenas como objeto da solicitação erótica do homem, como Helena ou Penélope, mas também na sua firme posição social e jurídica de dona de casa. As suas virtudes são, a este respeito, o sentido da modéstia e o desembaraço no governo do lar. Penélope é muito louvada pela sua moralidade rígida e virtudes caseiras. Mesmo a pura beleza de Helena, que tantas desgraças atraíra já sobre Tróia, basta para que os anciãos da cidade se desarmem ante a sua simples presença e atribuam aos deuses todas as culpas. Na *Odisséia*, Helena, de volta a Esparta com o primeiro marido, aparece como o protótipo da grande dama, modelo de distinta elegância e de soberana forma e representação social. Ela dirige a conversa com o hóspede, a qual começa pela graciosa referência à sua surpreendente aparência familiar, mesmo antes de o jovem Telêmaco lhe ter sido apresentado. Isto revela a sua superior mestria nessa arte. É de ouro o fuso e de prata a roca (instrumento sem o qual não se pode conceber a dona de casa) que as suas servas colocam na frente dela, quando entra e toma lugar na sala ao lado dos homens. Ambos são apenas atributos decorativos da grande dama.

A posição social da mulher nunca mais voltou a ser tão elevada como no período da cavalaria homérica. Arete, a esposa do príncipe feace, é venerada pelo povo como uma divindade. A sua presença basta para acabar com as disputas, e pela sua intercessão ou conselho determina as decisões do seu marido. Quando Ulisses quer obter ajuda dos Feaces para o seu regresso a Ítaca, não se dirige primeiramente ao rei, mas, seguindo o conselho de Nausícaa, abraça-se suplicante aos joelhos da rainha, cuja benevolência é decisiva para o deferimento da sua súplica. Penélope, desamparada e desvalida, move-se entre o tropel dos atrevidos pretendentes com uma segurança que revela a sua convicção de que será tratada com o respeito devido à sua pessoa e à sua condição de mulher. A cortesia com que os senhores tratam as mulheres da sua condição é fruto de uma cultura antiga e de uma elevada educação social. A mulher é atendida e honrada não só como um ser útil, como sucede no estágio campesino descrito por Hesíodo, não só na qualidade de mãe dos filhos legítimos, como se vê na burguesia grega dos tempos posteriores, mas acima de tudo e principalmente porque, numa raça orgulhosa de cavaleiros, a mulher pode ser mãe de uma geração ilustre. Ela é a mantenedora e a guardiã dos mais altos costumes e tradições.

Esta sua dignidade espiritual influencia também o comportamento erótico do homem. No primeiro canto da *Odisséia*, que apresenta no conjunto um pensamento moral mais finamente elaborado do que as partes mais antigas da epopéia, deparamos com um aspecto da relação intersexual digno de ser observado. Enquanto Euricléia, a velha serva de confiança da casa, ilumina com a tocha o caminho de Telêmaco para o quarto, o poeta conta brevemente, e num tom épico, a história da vida dela. O velho Laertes comprou-a por um preço excepcionalmente elevado, quando ela era uma moça jovem e bela. Conservou-a em casa por toda a sua vida e honrou-a tal como à sua nobre esposa, mas, em atenção a esta, nunca partilhou com ela o leito.

A *Ilíada* contém idéias muito mais naturalistas. Quando Agamemnon decide levar para a terra Criseida, capturada como despojo de guerra, e declara perante a assembléia que a prefere a Clitemnestra, pois não a acha inferior a ela nem pela presença ou pela estatura, nem pela prudência ou linhagem, é possível que isso seja fruto do caráter particular de Agamemnon – e já os antigos comentadores observaram que toda a *arete* da mulher está aqui descrita num só verso – mas a maneira imperiosa como o homem procede, acima de toda a consideração, não é coisa isolada no decurso da *Ilíada*. Amíntor, pai de Fênix, desentende-se com o filho por causa da amante, pela qual abandona a esposa; e o filho, incitado pela própria mãe, faz a corte àquela, roubando-a do

pai. E não se trata de costumes de guerreiros embrutecidos. Acontece em tempo de paz.

Em face disto, as idéias da *Odisséia* situam-se sempre num plano mais elevado. A mais profunda ternura e o íntimo refinamento dos sentimentos de um homem que o destino põe diante de uma mulher manifestam-se no maravilhoso diálogo de Ulisses e Nausícaa, do homem cheio de experiência e da moça jovem e ingênua. A cultura interior é aqui descrita pelo seu valor próprio, como sucede na cuidada descrição que o poeta faz dos jardins reais e da arquitetura da casa de Alcínoo, ou na complacência com que se demora na rara e melancólica paisagem da longínqua ilha da ninfa Calipso. Esta íntima e profunda civilização é o produto do influxo educador da mulher numa sociedade rudemente masculina, violenta e guerreira. É na mais alta, íntima e pessoal relação do herói com a sua deusa Palas Atena, a qual o guia nas suas andanças e jamais o abandona, que o poder espiritual da mulher como inspiradora e guia acha a sua expressão mais bela.

Não devemos, aliás, limitar-nos a tirar conclusões sobre a formação naquelas camadas sociais baseadas em descrições ocasionais da epopéia; o quadro da cultura dos nobres esboçado nos poemas homéricos engloba também descrições vivas da educação usual em tais círculos. Para isso é necessário juntar à *Odisséia* as partes mais recentes da *Ilíada*. Assim como o interesse pelo ético se acentua fortemente nas últimas partes da epopéia, também o interesse consciente pelas questões de educação se limita às partes mais recentes. A este respeito, a nossa fonte principal é, além da *Telemaquia*, o nono canto da *Ilíada*. A idéia de colocar ao lado do jovem herói Aquiles, como educador e mestre, a figura anciã de Fênix ofereceu-nos uma das cenas mais formosas do poema, ainda que a invenção, como tal, tenha sem dúvida uma origem secundária. Torna-se efetivamente difícil representarmos os heróis da *Ilíada* de modo diverso do que são no campo de batalha e na sua forma madura e acabada. Poucos leitores da *Ilíada* se terão interrogado sobre o modo como aqueles heróis cresceram e se desenvolveram e por que caminhos os terá guiado a sabedoria dos seus mestres e maiores, desde os dias da infância até o termo da

sua maturidade heróica. As sagas primitivas mantiveram-se alheias completamente a este ponto de vista. Mas com o inesgotável interesse pelas árvores genealógicas dos heróis, de que brotou um novo gênero de poesia épica, veio à luz o influxo das concepções feudais, na tendência a oferecer histórias pormenorizadas da juventude dos heróis e a ocupar-se da sua educação e dos seus mestres.

O mestre dos heróis por excelência era, naquele tempo, o prudente centauro Quíron, que vivia nos desfiladeiros selvosos, de abundantes nascentes, das montanhas de Pélion, na Tessália. Diz a tradição que uma longa série de heróis foram seus discípulos e que Peleu, abandonado por Tétis, confiou-lhe a guarda de seu filho Aquiles. Nos tempos primitivos, o seu nome foi ligado a um poema didático de estilo épico (Χίρωνος ὑποθῆκαι), o qual guardava a sabedoria pedagógica numa série de sentenças em verso, cujo conteúdo derivava, provavelmente, das tradições aristocráticas. As suas doutrinas, ao que parece, dirigiam-se a Aquiles. Já devia conter muita filosofia popular quando a Antiguidade atribuiu o poema a Hesíodo. O par de versos que dele conservamos não autoriza, infelizmente, nenhum juízo seguro sobre ele. Mas o fato de Píndaro[9] lhe fazer referência diz muito sobre a sua relação com a ética aristocrática. O próprio Píndaro, que representa uma concepção nova e mais profunda da relação entre a educação e as disposições naturais do Homem, e dá escassa importância ao mero ensino na formação da *arete* heróica, foi levado pela sua piedosa fé na tradição das sagas a confessar várias vezes que os maiores homens da Antiguidade receberam o ensino dos seus antepassados, cheios de amor ao heroísmo. Às vezes concede-os simplesmente, outras têm dificuldade em reconhecê-lo; em qualquer dos casos encontrou esse conhecimento numa tradição firmemente estabelecida e evidentemente mais antiga que a *Ilíada*. Embora o poeta do canto nono ponha Fênix em lugar de Quíron, como educador de Aquiles, em outra passagem da *Ilíada*, Pátroclo é convidado a aplicar num guerreiro ferido um remédio que aprendeu de Aquiles, o qual por sua vez o aprendera outrora de Quíron, o mais

9. *Pyth.*, VI, 19 ss.

justo dos centauros[10]. É certo que o ensino se limita aqui à Medicina – Quíron foi também, como se sabe, mestre de Asclépio –, mas Píndaro menciona-o igualmente como educador de Aquiles na caça e nas nobres artes cavaleirescas, e é evidente ter sido esta a concepção originária. O poeta da "Embaixada a Aquiles" não pôde utilizar o tosco centauro como medianeiro, ao lado de Ájax e Ulisses, pois só um herói cavaleiresco podia surgir como educador de outro herói. A mudança baseou-se com certeza na experiência de vida do poeta, que não se afastaria sem necessidade da tradição das sagas. Para substituto de Quíron foi escolhido Fênix, que era vassalo de Peleu e príncipe dos Dólopes.

A crítica formulou sérias dúvidas sobre a antiguidade do discurso de Fênix na embaixada e, de modo geral, sobre a sua figura, que não aparece em nenhum outro lugar da *Ilíada*. E existem, de fato, indícios indubitáveis provando que deve ter existido uma forma mais primitiva da cena, na qual Ájax e Ulisses teriam sido os dois únicos mensageiros enviados a Aquiles pelo exército. Mas não se pode pensar em reconstruir aquela forma pela supressão pura e simples da grande admoestação de Fênix, como sempre fazem essas reconstruções, mesmo onde os retoques são tão óbvios como aqui. Na forma atual do poema, a figura do educador encontra-se em íntima conexão com os outros dois mensageiros. Como já indicamos[11], Ájax personifica a ação para o seu ideal educativo, e Ulisses, a palavra. Só se unem ambas em Aquiles, que realiza em si a autêntica harmonia do mais alto vigor de espírito e de ação. Quem tocasse no discurso de Fênix não poderia deter-se perante os discursos dos outros dois e destruiria a estrutura artística total do canto.

Mas a crítica *ad absurdum* não nos leva apenas a esta conseqüência; o suposto motivo pelo qual se admite a inclusão do discurso de Fênix assenta na completa ignorância do intuito poético do conjunto. O discurso do ancião é, com efeito, extraordinariamente longo; compreende mais de cem versos e culmina na narração da cólera de Meleagro, que parece bastar a si mesma para

10. Λ, 830-832.

11. Ver *supra*, p. 30.

um leitor superficial. Acreditou-se que o poeta recebeu o tema da cólera de Aquiles de um poema mais antigo sobre a cólera de Meleagro e quis, fazendo uma alusão literária à moda helenística, citar aqui a sua fonte e apresentar uma espécie de resumo daquele poema. Seja qual for a resposta à questão de saber se no tempo do nascimento deste canto existia uma elaboração poética da saga de Meleagro, ou se o poeta seguiu uma tradição oral, o discurso de Fênix não deixa de ser o modelo de uma alocução exortativa do educador ao seu discípulo, e a longa e lenta narração da cólera de Meleagro e de suas funestas conseqüências, um paradigma mítico, como muitos outros que se encontram nos discursos da *Ilíada* e da *Odisséia*. O emprego de paradigmas ou exemplos é típico em todas as formas e variedades de discursos didáticos[12]. Ninguém possuía melhores títulos que o velho mestre, cuja fidelidade e afeição a Aquiles todos conheciam, para aduzir o exemplo admonitório de Meleagro. A Fênix era permitido exprimir verdades que Ulisses não poderia dizer. Na boca daquele, este intento supremo de vergar a inquebrantável vontade do herói e chamá-lo à razão adquire o seu mais grave e íntimo vigor: deixa antever, no caso do seu fracasso, o trágico desenlace da ação como conseqüência da inflexível negativa de Aquiles.

Em parte alguma da *Ilíada* é Homero em tão alta medida mestre e guia da tragédia, como Platão o denominou. Assim o sentiram já os antigos. A estrutura da *Ilíada* assume, deste modo, um matiz ético e educativo, e a forma do exemplo põe em relevo o aspecto fundamental do caso: a ação construtiva exercida pela Nêmesis[13] sobre a consciência. Todo leitor sente e compartilha intimamente, em toda a sua gravidade, a decisão definitiva do herói, da qual depende o destino dos Gregos e do seu melhor amigo Pátroclo e, por fim, o seu próprio destino. O acontecimento converte-se necessariamente num problema geral. No exemplo de Meleagro adivinha-se a importância decisiva da idéia religiosa de *ate* para o poeta da *Ilíada*, tal como ela atualmente se apresenta. Com a alegoria moral das *litai*, as suplicantes, e do endureci-

12. Ver adiante, pp. 59 e 67. Já os antigos intérpretes o indicam.

13. I 523.

mento do coração humano, esta idéia resplandece como um raio funesto e ameaçador saído de uma nuvem tenebrosa.

A construção, na sua totalidade, é da maior importância para a história da educação grega. Permite-nos descobrir de uma só vez o que é característico na antiga educação aristocrática. Peleu entrega o seu filho Aquiles, sem qualquer experiência na arte da palavra e na conduta guerreira, ao seu leal vassalo, dando-o a ele como companheiro no campo e na corte real, e este imprime na consciência do herói um alto ideal de conduta humana transmitido pela tradição. Essa função recai sobre Fênix devido aos seus longos anos de comportamento fiel para com Aquiles; ela não é senão a continuação de uma amizade paternal que uniu o ancião ao herói, desde a mais tenra infância deste. Recorda-lhe com comoventes palavras os tempos da meninice, quando à hora da refeição sentava-o nos joelhos e ele não queria ficar com ninguém mais, como lhe partia os pedaços e lhe dava de beber o próprio vinho, e como ele freqüentemente se babava e molhava a roupa no peito. Fênix ficou junto dele e considerou-o como filho quando lhe foram recusados os próprios filhos pela trágica maldição de seu pai Amíntor. Pôde assim esperar encontrar proteção na velhice junto do seu jovem herói. Mas, além de aio e paternal amigo, Fênix é ainda o guia de Aquiles no sentido mais profundo da educação ética. A tradição das antigas sagas oferece-nos exemplos vivos desta educação; não apenas figuras de vigor e esforço sobre-humanos, mas também homens em cujo sangue passa a corrente viva da experiência, cada vez mais profunda, de uma antiga dignidade renovada dia a dia.

O poeta é evidentemente um admirador da elevada educação retratada na figura de Fênix; mas ao mesmo tempo vê no destino de Aquiles, que foi formado segundo o mais alto modelo da virtude humana, um grave problema. Contra a poderosa força irracional do desvario, da deusa Ate, são impotentes toda a arte da educação humana e todo o conselho razoável. Mas o poeta encarna também em forças divinas que se ocupam amistosamente do homens os rogos e argumentos da razão. É certo que são sempre lentas e tardias no rasto dos ligeiros pés de Ate, mas reparam sempre, no fim, os danos que ela causou. É preciso honrá-las e

escutá-las, como filhas de Zeus, quando se aproximam, porque ajudam amigavelmente os homens. Quem se afasta e obstinadamente resiste a elas cai nas mãos de Ate e expia a sua culpa pelos males que esta inflige. Esta representação religiosa vívida e concreta, ainda isenta de qualquer abstração relativa aos demônios bons e maus, e à sua luta desigual pela conquista do coração humano, exprime o íntimo conflito entre as paixões cegas e a mais perfeita intuição, tido como o autêntico problema de toda a educação no mais profundo sentido da palavra. Isto não tem nenhuma relação com o moderno conceito de decisão livre nem com a correspondente idéia de culpa. A concepção antiga é muito mais ampla e, por isso mesmo, mais trágica. O problema da responsabilidade não é aqui decisivo, como o será no início da *Odisséia*[14]. Mas a ingênua alegria da educação da antiga nobreza começa aqui, nos mais antigos e belos documentos, a ganhar consciência dos problemas relativos aos limites de toda a educação humana.

A figura antitética do rebelde Peleida é Telêmaco, cuja educação o poeta nos descreve no primeiro livro da *Odisséia*. Enquanto Aquiles lança ao vento as doutrinas de Fênix e se precipita para a perdição, Telêmaco presta atenção às advertências da deusa, disfarçada sob a figura do amigo e hóspede de seu pai, Mentes. É que as palavras de Mentes dizem-lhe a mesma coisa que lhe aconselham as vozes do seu próprio coração. Telêmaco é o protótipo do jovem dócil, a quem o conselho de um amigo experiente, aceito com gosto, conduz à ação e à glória. Nos cantos seguintes, Atena, da qual dimana sempre – no sentir de Homero – a inspiração divina para as ações afortunadas, aparece por sua vez na figura de outro amigo, Mentor, e acompanha Telêmaco na viagem que ele faz a Pilos e a Esparta. Esta criação deriva indiscutivelmente do costume dos jovens da alta nobreza de serem acompanhados nas suas viagens por um aio ou mordomo. Mentor segue com olhar vigilante todos os passos do seu protegido, e auxilia-o a cada passo com os seus conselhos e advertências. Instrui-o quanto às formas de uma conduta social apropriada, sempre que ele se

14. Ver adiante, pp. 59 e 82.

sente intimamente inseguro em situações novas e difíceis. Ensina-o como deve dirigir-se aos eminentes e velhos senhores Nestor e Menelau, e como deve formular-lhes o seu pedido para estar seguro do êxito. A bonita relação de Telêmaco com Mentor, cujo nome serviu desde o *Telêmaco* de Fenelon para designar o velho amigo protetor, guia e mestre, fundamenta-se no desenvolvimento do tema pedagógico[15] que domina a *Telemaquia* inteira, e a que ainda agora devemos prestar a maior atenção. Parece claro que a intenção do poeta não era só mostrar-nos algumas cenas do ambiente palaciano. A alma desta encantadora narração humana é o problema – que o poeta formula com clara consciência – de converter o filho de Ulisses num homem superior, apto a realizar ações sensatas e bem-sucedidas. Ninguém pode ler o poema sem ficar com a impressão de um propósito pedagógico deliberado e consciente, embora muitas partes não apresentem nenhum vestígio dele. Esta impressão resulta do fato de, paralelamente à ação exterior de Telêmaco, desenrolar-se o aspecto universal e mesmo prototípico dos sucessos últimos e espirituais que constituem a sua própria e autêntica finalidade.

A análise crítica do aparecimento da *Odisséia* levanta um problema decisivo. A *Telemaquia* foi um poema originariamente independente ou esteve desde o início incluído na epopéia tal como o encontramos hoje? Ainda que algum dia tivesse existido um poema consagrado a Telêmaco, só é possível atingir a compreensão plena desta parte da *Odisséia* à luz dos interesses de uma época que fosse capaz de sentir como atual a situação daquele jovem e participar intensamente dos seus problemas pedagógicos, e de tal modo constituída que pudesse dar livre curso à elaboração daquelas idéias.

Por outro lado, o nascimento de Telêmaco, a situação da sua pátria e os nomes de seus pais não ofereciam à imaginação criadora um núcleo suficiente de fatos concretos. Mas o tema tem a sua lógica própria e o poeta desenvolve-o de acordo com ela. O conjunto da *Odisséia* constitui uma linda criação composta de duas

15. E. SCHWARTZ, *Die Odyssee* (Munique, 1924), p. 253, voltou a apontar de maneira muito expressiva o elemento pedagógico da "Telemaquia".

partes separadas: Ulisses, ausente e retido na ilha da ninfa apaixonada, rodeado de mar, e o seu filho inativo, à espera dele no lar abandonado. Ambos se põem em movimento ao mesmo tempo, para no fim se reunirem e presenciarem o regresso do herói. O ambiente que o poeta pinta é a mansão do nobre cavaleiro. A princípio, Telêmaco é um jovem desamparado em face da inclemência dos pretendentes a sua mãe. Contempla resignado a sua conduta insolente, sem a energia necessária para tomar uma decisão que lhe ponha fim. Suave, dócil e inábil, é incapaz de renegar a sua distinção congênita perante os verdugos de sua casa, e muito menos de manter energicamente os seus direitos. Este jovem passivo, amável, sensível, dolorido e sem esperança teria sido um aliado inútil para a luta rude e decisiva da vingança de Ulisses, que no seu regresso ao lar seria forçado a enfrentar os pretendentes sem nenhuma ajuda. Mas Atena converte-o no companheiro de luta, valente, ousado e decidido.

Objetou-se, contra a afirmação de uma formação pedagógica consciente da figura de Telêmaco, nos quatro primeiros cantos da *Odisséia*, que a poesia grega não nos dá nenhum quadro do desenvolvimento interno de um caráter[16]. A *Odisséia* não é, efetivamente, uma novela pedagógica moderna, e por isso a transformação de Telêmaco não pode ser apontada como desenvolvimento, no sentido atual. Naquele tempo só podia ser explicada como obra da inspiração divina. Mas essa inspiração não surge, como é freqüente na epopéia, de modo puramente mecânico, por ordem de um Deus ou simplesmente em sonhos. Não atua como um influxo mágico, mas sim como instrumento natural da graça divina, a qual exerce um influxo consciente sobre a vontade e o intelecto do jovem, destinado no futuro a uma missão heróica. Só falta um impulso exterior para suscitar em Telêmaco a íntima e

16. Assim WILAMOWITZ, *op. cit.*; ver, porém, R. PFEIFFER, DLZ: 1928, 2368. Parece-me que se trata menos da norma divina da educação aristocrática do que da condução divina da vida e obras pessoais de Telêmaco. O seu sentido peculiar, mais pedagógico neste caso, não é posto em dúvida pelo fato de Atena intervir também constantemente na *Odisséia*, sendo aqui "também" um simples meio de técnica épica, como F. JACOBY, *op. cit.*, p. 169, objeta a Pfeiffer. O divino atua na vida sob formas muito diferentes.

necessária disposição para a iniciativa e para a ação. A ação conjunta de diversos fatores, o impulso interior que não encontra por si mesmo o caminho da ação nem se põe em movimento por si mesmo, a natureza boa de Telêmaco, a ajuda e o favor divinos no momento decisivo da resolução destacam-se com a maior firmeza. Tudo isso revela no poeta a inteligência profunda do problema que se colocou. A técnica da epopéia permite-lhe reunir na unidade de uma ação única a intervenção divina e o influxo educador natural, fazendo com que Atena fale a Telêmaco na figura do velho amigo e hóspede, Mentes. Este processo aproxima de tal modo a invenção do sentimento humano natural, que ainda hoje nos surge na sua íntima verossimilhança. Parece-nos natural a ação libertadora das forças juvenis realizada por todo o ato verdadeiramente educativo, bem como a conversão da surda sujeição em atividade livre e alegre. Tudo isto é um ímpeto divino, um milagre natural. Homero, assim como considera ação diversa dos demônios o fracasso do educador na sua última e mais difícil tarefa de modificar a orientação que o destino impôs a Aquiles, também reconhece e venera piamente, na transformação de Telêmaco, de moço indeciso em verdadeiro herói, a obra de uma *charis*, a graça divina. A consciência e a ação educadora dos Gregos, nos seus momentos mais altos, estão plenamente cônscias deste elemento imponderável. Nós o reencontramos, de modo mais explícito, nos dois grandes aristocratas, Píndaro e Platão.

A própria Atena designa o discurso que, na figura de Mentes, dirige a Telêmaco no Canto I da *Odisséia*, como uma admoestação educativa[17]. Deseja amadurecer em Telêmaco a resolução de tomar nas suas mãos os seus direitos, de enfrentar abertamente os pretendentes e responsabilizá-los perante o povo, na ágora, pela sua conduta, e pedir que o auxiliem no projeto de descobrir o paradeiro de seu pai perdido. Fracassado o seu plano diante da assembléia, decide, numa súbita mudança, cheia de conseqüências, atacar o problema com os seus próprios recursos e empreender secretamente a perigosa viagem, através de cujas experiências se

17. α 279, ὑποτίθεσθαι, verbo de ὑποθῆχαι, que é a palavra própria para "discurso instrutivo", cf. P. FRIEDLAENDER, *Hermes* 48 (1913), 571.

tornará homem. Não falta nenhum traço essencial nesta *Telemachou paidéia*: nem os conselhos de um velho amigo experiente; nem o influxo delicado e sensível da mãe temerosa e cheia de cuidados pelo seu filho único (e não será conveniente consultá-la no momento decisivo, porque seria muito mais capaz de, com os seus temores, refrear o filho, por longo tempo mimado, do que compreender-lhe a súbita elevação); nem a imagem-modelo do pai cedo perdido, a qual atua como fator capital; nem a viagem pelo estrangeiro a cortes amigas onde trava conhecimento com novos homens e faz novas relações; nem o conselho encorajador e a confiança benévola de homens importantes que o auxiliam e entre os quais acha novos amigos e benfeitores; nem, finalmente, a providência protetora de uma força divina que lhe aplana o caminho, lhe estende bondosamente a mão e não permite que ele sucumba aos perigos. É com a mais calorosa simpatia que o poeta pinta a confusão íntima de Telêmaco quando este, educado na simplicidade da nobreza rural, é recebido numa pequena ilha como hóspede de grandes senhores e entra pela primeira vez no grande mundo para ele desconhecido. E no interesse que todos, onde quer que ele vá, lhe demonstram vê-se bem que nem nas mais difíceis e inesperadas situações os benefícios de seus bons costumes e de sua educação abandonam o jovem inexperiente, e que o nome de seu pai lhe aplana o caminho.

Há um ponto em que é preciso insistir, porque é da maior importância para a compreensão da estrutura espiritual do ideal pedagógico da nobreza. Trata-se do significado pedagógico do exemplo. Nos tempos primitivos, quando ainda não existia uma compilação de leis nem um pensamento ético sistematizado (exceto alguns preceitos religiosos e a sabedoria dos provérbios transmitida por via oral de geração em geração), nada tinha, como guia da ação, eficácia igual à do exemplo. Ao lado da influência imediata do ambiente e, especialmente, da casa paterna, influência que na *Odisséia* exerce um poder tão grande sobre as figuras de Telêmaco e Nausícaa, encontra-se a enorme riqueza de exemplos famosos transmitidos pela tradição das sagas. Desempenham na estrutura social do mundo arcaico um papel quase idêntico ao que entre nós cabe à História, sem excluir a histó-

ria bíblica. As sagas encerram todo o tesouro dos bens espirituais que constituem a herança e alimento de cada nova geração. Na *Ilíada*, o educador de Aquiles evoca na sua grande admoestação o exemplo premonitório da cólera de Meleagro. Também não falta à educação de Telêmaco o exemplo encorajador, adequado ao seu caso. Na circunstância, o modelo é Orestes, que vinga o pai, matando Egisto e Clitemnestra. Também aqui se tratava de um episódio da grande tragédia do regresso do herói, a qual era rica em destinos individuais. Agamemnon foi morto logo após o regresso de Tróia; Ulisses esteve vinte anos afastado do lar. Este espaço de tempo bastou ao poeta para poder situar o ato e a estada de Orestes na Fócida, antes do começo da ação da *Odisséia*. O acontecimento era recente, mas a fama de Orestes estendera-se já a toda a Terra, e Atena refere-o a Telêmaco em palavras inflamadas. Em geral, os exemplos das sagas ganham autoridade com a sua antiguidade venerável – Fênix, no discurso que dirige a Aquiles[18], evoca a autoridade dos tempos antigos e de seus heróis –; no caso de Orestes e Telêmaco, ao contrário, é a semelhança de ambas as situações, tão próximas no tempo, que torna o exemplo aliciante.

O poeta dá, evidentemente, a maior importância ao tema do exemplo. *Já não deves viver como criança* – diz Atena a Telêmaco –, *tens idade demais para isso. Não soubeste da alta honra que Orestes conquistou no mundo inteiro por ter acabado com Egisto, o pérfido assassino de seu pai? Também tu, meu amigo – bem vejo que és belo e desempenado –, tens força suficiente para que um dia te exaltem as novas gerações*[19]. O ensinamento de Atena careceria, sem o exemplo, da força de convicção que nele assenta. E, no difícil caso do emprego da força, a evocação de um modelo ilustre é duplamente necessária para impressionar o delicado jovem. Já na assembléia dos deuses o poeta faz o próprio Zeus explicar o problema da recompensa moral com base no exemplo de Egisto e Orestes[20]. Evita assim qualquer possibilidade de escrúpulo moral, mesmo para a consciência mais sensível, quando a seguir Atena se refere àquele caso.

18. I 524-27.
19. α 298.
20. α 32-47.

A importância capital do exemplo aparece outra vez no decurso posterior da ação. Assim, no discurso de Nestor a Telêmaco[21], o venerável ancião interrompe a narração relativa ao destino de Agamemnon e sua casa, para propor Orestes como modelo ao jovem ouvinte. Responde-lhe este, exclamando: *Foi com razão que Orestes se vingou, e os Aqueus espalharão por todo o mundo a sua glória, que será cantada pelas gerações futuras. Quando me concederão os deuses a força necessária para me vingar das vergonhosas transgressões dos pretendentes!* No fim da narrativa de Nestor repete-se o mesmo exemplo[22]. E, no fim de cada uma das partes principais do seu longo discurso, esse exemplo é por ele relacionado com o caso de Telêmaco, de modo expresso e enfático.

Esta repetição é evidentemente intencional. A evocação do exemplo dos heróis famosos e do exemplo das sagas é para o poeta parte constitutiva de toda a ética e educação aristocráticas. Temos de insistir no valor deste fato para o conhecimento essencial dos poemas épicos e da sua radicação na estrutura da sociedade arcaica. Mas até para os Gregos dos séculos posteriores os paradigmas têm o seu significado como categoria fundamental da vida e do pensamento[23]. Basta recordar o uso que Píndaro faz dos exemplos míticos, que são um elemento tão importante dos seus cantos triunfais. Seria um erro interpretar essa utilização, que se estende à totalidade da poesia e a uma parte da prosa gregas, como simples recurso estilístico[24].

Estava em íntima conexão com a essência da ética aristocrática e conservava originariamente, mesmo na poesia, o seu significado pedagógico. Em Píndaro aparece constantemente o genuíno sentido dos exemplos míticos. E se considerarmos que, em

21. γ 195-200.
22. γ 306-316.
23. Proponho-me estudar a evolução desta forma mental numa investigação à parte.
24. Robert OEHLER estuda este assunto na primitiva poesia grega, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Diss. Basiléia, 1925. Partiu de uma sugestão do livro de G. W. Nitzsch, *Sagenpoesie der Griechen* (1852), mas não deu a devida atenção à ligação entre o aparecimento do estilo e os paradigmas mentais da velha ética aristocrática.

última análise, a estrutura íntima do pensamento de Platão é totalmente paradigmática, e que ele caracteriza as suas idéias como "paradigmas fundamentados no que é", ficará perfeitamente clara a origem desta forma de pensar. Veremos ainda que a idéia filosófica de "bem", ou, no sentido mais estrito de ἀγαθόν, esse modelo de validade universal, procede diretamente da idéia de modelo da ética da *arete*, própria da antiga nobreza. O desenvolvimento das formas espirituais da educação homérica da nobreza, através de Píndaro até a filosofia de Platão, é absolutamente orgânico, permanente e necessário. Não é uma "evolução" no sentido seminaturalista que a investigação histórica costuma empregar, mas um desenvolvimento essencial de uma forma original do espírito grego, que, na sua estrutura fundamental, permanece idêntico a si próprio através de todas as fases da sua história.

Homero como educador

Conta Platão que era opinião geral no seu tempo ter sido Homero o educador de toda a Grécia[1]. Desde então, a sua influência estendeu-se muito além das fronteiras da Hélade. Nem a apaixonada crítica filosófica de Platão conseguiu abalar o seu domínio, quando buscou limitar o influxo e o valor pedagógico de toda a poesia. A concepção do poeta como educador do seu povo – no sentido mais amplo e profundo da palavra – foi familiar aos Gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância. Homero foi apenas o exemplo mais notável desta concepção geral e, por assim dizer, a sua manifestação clássica. Convém levarmos a sério, o mais possível, esta concepção, e não restringirmos a nossa compreensão da poesia grega com a substituição do juízo próprio dos Gregos pelo dogma moderno da autonomia puramente estética da arte. Embora esta caracterize certos tipos e períodos da arte e da poesia, não deriva da poesia grega ou de seus grandes representantes, nem é possível aplicá-la a eles.

A não-separação entre a estética e a ética é característica do pensamento grego primitivo. O procedimento de separá-las surge relativamente tarde. Para Platão, ainda, a limitação do conteúdo de verdade da poesia homérica acarreta imediatamente uma diminuição no seu valor. Foi a antiga retórica que fomentou pela

1. Platão, *Rep.*, 606 E, pensa nos "adoradores de Homero", que o enaltecem não só como fonte de prazer artístico, mas também como guia da vida. Idêntica visão em XENÓFANES, frag. 9 Diehl.

primeira vez a consideração formal da arte e foi o Cristianismo que, por fim, converteu a avaliação puramente estética da poesia em atitude espiritual predominante. É que isso lhe possibilitava rejeitar, como errôneo e ímpio, a maior parte do conteúdo ético e religioso dos antigos poetas e, ao mesmo tempo, aceitar a forma clássica como instrumento de educação e fonte de prazer. A partir daí, a poesia continuou a conjurar do seu mundo de sombras os deuses e heróis da "mitologia" pagã; mas esse mundo passou a ser considerado como jogo irreal da pura fantasia artística. É fácil contemplar Homero por esta acanhada perspectiva, mas assim impedimo-nos o acesso à inteligência dos mitos e da poesia no seu genuíno sentido helênico. Repugna-nos naturalmente ver a tardia poética filosófica do helenismo interpretar a educação em Homero como uma árida e racionalista *fabula docet* ou, de acordo com o modelo dos sofistas, fazer da epopéia uma enciclopédia de todas as artes e ciências. Mas esta quimera da escolástica não é senão a degenerescência de um pensamento em si mesmo correto, o qual, como tudo quanto é belo e verdadeiro, se torna grosseiro em mãos grosseiras. Por mais que esse utilitarismo repugne, com razão, nosso sentido estético, não deixa de ser evidente que Homero, e com ele todos os grandes poetas da Grécia, deve ser considerado, não como simples objeto da história formal da literatura, mas como o primeiro e maior criador e modelador da humanidade grega.

Impõem-se aqui algumas observações sobre a ação educadora da poesia grega em geral e da poesia de Homero, em particular. A poesia só pode exercer uma tal ação se faz valer todas as forças estéticas e éticas do homem. Porém a relação entre os aspectos ético e estético não consiste só no fato de o ético nos ser dado como "matéria" acidental, alheia ao desígnio essencial propriamente artístico, mas sim no fato de o conteúdo normativo e a forma artística da obra de arte estarem em interação e terem até na sua parte mais íntima uma raiz comum. Mostraremos como o estilo, a composição, a forma se encontram, no sentido da sua qualidade estética específica, condicionados e inspirados pela figura espiritual que encarnam. Não é possível, sem dúvida, fazer desta concepção uma lei estética geral. Existe e existiu sempre

uma arte que prescinde dos problemas centrais do homem e tem de ser compreendida apenas pela sua idéia formal. E mais: existe uma arte que despreza os chamados assuntos elevados ou fica indiferente perante o conteúdo do seu objeto. É claro que esta frivolidade artística deliberada tem por sua vez efeitos "éticos", pois desmascara sem qualquer consideração os valores falsos e convencionais, e atua como uma crítica purificadora. Mas só pode ser propriamente educativa uma poesia cujas raízes mergulhem nas camadas mais profundas do ser humano e na qual viva um *ethos*, um anseio espiritual, uma imagem do humano capaz dee se tornar uma obrigação e um dever. A poesia grega nas suas formas mais elevadas não nos dá apenas um fragmento qualquer da realidade; ela nos dá um trecho da existência, escolhido e considerado em relação a um ideal determinado.

Por outro lado, os valores mais elevados ganham, em geral, por meio da expressão artística, significado permanente e força emocional capaz de mover os homens. A arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual. É o que os Gregos chamaram *psicagogia*. Só ela possui ao mesmo tempo a validade universal e a plenitude imediata e viva, que são as condições mais importantes da ação educativa. Pela união destas duas modalidades de ação espiritual, ela supera ao mesmo tempo a vida real e a reflexão filosófica. A vida possui a plenitude de sentido, mas as suas experiências carecem de valor universal. Sofrem demais a interferência dos sucessos acidentais para que a sua impressão possa alcançar sempre o grau máximo de profundidade. A filosofia e a reflexão atingem a universalidade e penetram na essência das coisas. Mas atuam somente naqueles cujos pensamentos chegam a adquirir a intensidade de uma vivência pessoal. Daqui resulta que a poesia tem vantagem sobre qualquer ensino intelectual e verdade racional, assim como sobre as meras experiências acidentais da vida do indivíduo. É mais filosófica que a vida real (se nos é lícito ampliar o sentido de uma conhecida frase de Aristóteles), mas é, ao mesmo tempo, pela concentração de sua realidade espiritual, mais vital que o conhecimento filosófico.

Estas considerações não são, de modo nenhum, válidas para a poesia de todas as épocas, nem sequer, sem exceção, para a dos

Gregos. Tampouco se limitam a esta. Mas aplicam-se a ela mais que a nenhuma outra, pois dela derivam, quanto ao fundamental. Reproduzimos com elas os pontos de vista a que chegou o sentimento artístico grego, ao ser elaborado filosoficamente nos tempos de Platão e Aristóteles, com base na grande poesia do seu próprio povo. Apesar de algumas variações de detalhe, a concepção grega da arte permaneceu, a este propósito, idêntica em tempos posteriores. E dado que nasceu numa época em que existia um sentido mais vivo da poesia, e especificamente da poesia helênica, é necessário e correto perguntarmos qual a sua validade nos tempos de Homero. Em tempo algum aqueles ideais alcançaram uma validade tão vasta sob a forma artística, e por ela na formação da posteridade, como nos poemas homéricos. Na epopéia manifesta-se a peculiaridade da educação helênica como em nenhum outro poema. Nenhum outro povo criou por si mesmo formas de espírito comparáveis àquelas da literatura grega posterior. Dela nos vêm a tragédia, a comédia, o tratado filosófico, o diálogo, o tratado científico sistemático, a história crítica, a biografia, a oratória jurídica e panegírica, a descrição de viagens e as memórias, as coleções de cartas, as confissões e os ensaios. Em contrapartida, deparamos em outros povos, em igual estágio de desenvolvimento, com uma organização das classes sociais – nobres e povo –, um ideal aristocrático do Homem e uma arte popular que traduz a concepção dominante da vida em cantos heróicos análogos àqueles dos Gregos primitivos. E, como sucedeu entre os Gregos, também entre os Indianos, Germanos, Romanos, Finlandeses e alguns povos nômades da Ásia Central nasceu dos cantos heróicos uma epopéia. Encontramo-nos em condições de comparar a poesia épica das mais diversas etnias, raças e culturas, e chegar assim a um melhor conhecimento da épica grega.

Com freqüência observaram-se as semelhanças intensas de todos aqueles poemas, nascidos do mesmo grau de desenvolvimento antropológico. A poesia heróica dos mais antigos tempos da Hélade partilha os traços primitivos da poesia de outros povos. Mas essa semelhança reside apenas em caracteres exteriores condicionados pelo tempo, não na riqueza da sua substância humana, nem na força da sua forma artística. Nenhuma épica de povo nenhum exprimiu de modo tão completo e tão sublime como a dos Gregos aquilo que, apesar de todos os "progressos" burgueses, há de imperecível na fase heróica da existência humana: o seu sentido universal do destino e verdade permanente da vida. Nem mesmo poemas como os dos povos germânicos, tão profundamente humanos e tão próximos de nós, podem equiparar-se aos de Homero, na amplitude e permanência da ação. A diferença entre o seu significado histórico na vida do seu povo e o da épica medieval, alemã ou francesa, torna-se manifesta no fato de a influência de Homero ter-se estendido, sem interrupção, por mais de um milhar de anos, ao passo que a época medieval cortês foi esquecida logo após a decadência do mundo cavaleiresco. A força vital da época homérica produziu ainda na época helenística, em que para tudo se buscava fundamento científico, uma nova ciência consagrada à investigação da sua tradição e forma original – a filologia –, que viveu exclusivamente da força imorredoura daqueles poemas. Em contrapartida, os poeirentos manuscritos da épica medieval, da *Canção de Rolando, do Beowulf* e dos *Nibelungos*, dormitavam nas bibliotecas e foi preciso que uma erudição prévia os redescobrisse e trouxesse à luz. A *Divina Comédia* de Dante é o único poema da Idade Média que desempenhou papel análogo ao de Homero, não só na vida da sua própria nação, mas até de toda a humanidade. E isto por uma razão semelhante. O poema de Dante, embora condicionado pelo tempo, eleva-se, pela profundidade e universalidade da sua concepção do Homem e da existência, a uma altura que o espírito inglês só alcança em Shakespeare, e o alemão em Goethe. É certo que os estágios primitivos da expressão poética de um povo encontram-se condicionados do modo mais intenso pelas particularidades nacionais. A compreensão, por outros povos e tempos, do que lhe é peculiar fica necessariamente restringida. A poesia arraigada no solo – e não há nenhuma verdadeira poesia que não o seja – só se eleva a uma validade universal na medida em que atinge o mais alto grau da universalidade humana. O fato de Homero, o primeiro que entra na história da poesia grega, ter-se tornado o mestre da humanidade inteira demonstra a capacidade única do povo grego para chegar ao conhecimento e à formulação daquilo que une e move todos nós.

Homero é o representante da cultura grega primitiva. Já apreciamos o seu valor como "fonte" do nosso conhecimento histórico da sociedade grega mais antiga. Mas a sua descrição imortal do mundo cavaleiresco é algo mais do que um reflexo involuntário da realidade na arte. Este mundo de grandes tradições e exigências é a esfera mais elevada da vida, na qual a poesia homérica triunfou e da qual se nutriu. O *Pathos* do sublime destino heróico do homem lutador é o sopro espiritual da *Ilíada*. O *ethos* da cultura e da moral aristocrática encontra na *Odisséia* o poema da sua vida. A sociedade que produziu aquela forma de vida desapareceu sem deixar qualquer testemunho para o conhecimento histórico, mas a sua representação ideal, incorporada na poesia homérica, converteu-se no fundamento vivo de toda a cultura helênica. Hölderlin disse: *O que permanece é obra dos poetas.* Este verso exprime a lei fundamental da história da educação helênica. As suas pedras fundamentais estão na obra dos poetas. A poesia grega desenvolve, com plena consciência, de degrau em degrau e em crescente medida, o seu espírito educador. Talvez pudéssemos perguntar como a atitude plenamente objetiva da epopéia é compatível com esta intenção. Já mostramos por meio de exemplos concretos, na análise precedente da *Embaixada a Aquiles* e da *Telemaquia*, a intenção educadora daqueles cantos. Mas a importância educadora de Homero é evidentemente mais vasta. Não se limita à formulação expressa de problemas pedagógicos nem a algumas passagens que aspirem a produzir um determinado efeito moral. A poesia homérica é uma vasta e complexa obra do espírito, que não se pode reduzir a uma fórmula única. Ao lado de fragmentos relativamente recentes que revelam um interesse pedagógico expresso, aparecem outras passagens nas quais o interesse pelos objetos descritos afasta a possibilidade de pensar numa segunda intenção moral do poeta. O Canto IX da *Ilíada* ou a *Telemaquia* revelam na sua atitude espiritual uma vontade tão decidida de produzir um efeito consciente, que já se aproximam da elegia. Temos de distinguir, destes, outros fragmentos, nos quais se revela, por assim dizer, uma educação objetiva que nada tem a ver com o propósito do poeta, mas se baseia na própria essência do canto épico. Isto nos conduz aos tempos relativamente primitivos onde se encontra a origem do gênero.

Homero oferece-nos múltiplas descrições dos antigos aedos, de cuja tradição artística nasceu a épica. O propósito desses cantores é manter vivos na memória do mundo futuro os "feitos dos homens e dos deuses"[2]. A glória e a sua manutenção e aumento constituem o sentido próprio dos cantos épicos. As antigas canções heróicas eram freqüentemente denominadas "glórias dos homens"[3]. O cantor do Canto I da *Odisséia* recebe do poeta, que ama os nomes significativos, o nome de Fêmio, isto é, portador da fama, anunciador da glória. O nome do cantor feace Demódoco contém a referência à publicidade da sua profissão. O cantor, como mantenedor da glória, tem uma posição firme na sociedade dos homens. Platão enumera o êxtase poético entre as belas ações do delírio divino e descreve em conexão com ele o fenômeno original que se manifesta no poeta[4]. *A possessão e o delírio das musas apoderam-se de uma alma sensível e consagrada, despertam-na e extasiam-na em cantos e em toda a sorte de criações poéticas; e ela, enquanto glorifica os inúmeros feitos do passado, educa a posteridade.* Tal é a concepção helênica original. Parte da união necessária e inseparável de toda a poesia com o mito – o conhecimento das grandes ações do passado – e daí deriva a função social e educadora do poeta. Para Platão, esta função não consiste em nenhuma espécie de desígnio consciente de influenciar os ouvintes. O simples fato de manter viva a glória através do canto é, por si só, uma ação educadora.

Devemos recordar aqui o que já dissemos antes sobre o significado do exemplo para a ética aristocrática de Homero. Falamos então do valor educativo dos exemplos criados pelo mito – por exemplo, as advertências ou estímulos de Fênix a Aquiles e de Atena a Telêmaco. O mito contém em si este significado normativo, mesmo quando não é empregado expressamente como modelo ou exemplo. Ele não é educativo pela comparação de um acontecimento da vida corrente com o acontecimento exemplar que lhe corresponde no mito, mas sim pela sua própria

2. α 337.
3. κλέα ἀνδρῶν, I 189, 524; Θ 73.
4. PLATÃO, *Fedro*, 245 A.

natureza. A tradição do passado celebra a glória, o conhecimento do que é magnífico e nobre, e não um acontecimento qualquer. O extraordinário, até pelo simples reconhecimento do fato, obriga. Mas o cantor não se limita a referir os fatos. Louva e exalta o que no mundo é digno de elogio e de louvor. Assim como os heróis de Homero reclamam, já em vida, a devida honra e estão dispostos a conceder a cada um a estima a que tem direito, assim todo o autêntico feito heróico está sedento de honra. Os mitos e as lendas heróicas constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos da nação, que neles bebe o seu pensamento, ideais e normas para a vida. Uma prova da íntima conexão entre a epopéia e o mito é o fato de Homero usar exemplos míticos para todas as situações imagináveis da vida em que um homem pode estar na presença de outro para o aconselhar, advertir, admoestar, exortar e lhe proibir ou ordenar qualquer coisa. Tais exemplos geralmente não se encontram na narração, mas sim nos discursos das personagens épicas. O mito serve sempre de instância normativa para a qual apela o orador. Há no seu âmago alguma coisa que tem validade universal. Não tem caráter meramente fictício, embora originalmente seja, sem dúvida alguma, o sedimento de acontecimentos históricos que alcançaram a imortalidade através de uma longa tradição e da interpretação enaltecedora da fantasia criadora da posteridade. Nem de outro modo se deve interpretar a união da poesia com o mito, a qual foi para os Gregos uma lei invariável. Está intimamente ligada à origem da poesia nos cantos heróicos, a idéia da glória, do louvor e da imitação dos heróis. A lei não tem valor para além do domínio da grande poética. Quando muito encontramos o mítico como elemento idealizador em outros gêneros, por exemplo na lírica. A épica é por natureza um mundo ideal, e o elemento de idealidade está representado no pensamento grego primitivo pelo mito.

Este fato atua em todos os detalhes de estilo e de estrutura da epopéia. Uma das particularidades da linguagem épica é o uso estereotipado de epítetos decorativos. Este uso deriva diretamente do espírito inicial dos antigos κλέα ἀνδρῶν. Na nossa grande epopéia, precedida de longa evolução dos cantos heróicos, estes epítetos, com o uso, perderam a vitalidade, mas são impostos pela convenção do estilo épico. Os epítetos isolados já não são empregados sempre com um significado individual e característico. São em grande medida ornamentais. Tornaram-se, para esta arte, no entanto, um elemento indispensável, fixado por uma tradição de séculos, e surgem nela constantemente, mesmo quando não fazem falta e até quando perturbam. Os epítetos passaram a ser um simples ingrediente da esfera ideal, onde é exaltado tudo o que a narração épica toca.

Ainda acima do emprego dos epítetos, campeia nas descrições épicas um tom ponderativo, enobrecedor e transfigurante. Tudo quanto é baixo, desprezível e falho de nobreza é suprimido do mundo épico. Já os antigos fizeram notar como Homero eleva àquela esfera até as coisas mais insignificantes. Dión de Prusa, que não chegou a ter consciência clara da profunda ligação do estilo enobrecedor com a essência da épica, contrapõe a Homero o crítico Arquíloco e faz o reparo de que os homens precisam mais de crítica que de louvor para a sua educação[5]. O seu juízo pouco nos interessa aqui, uma vez que exprime um ponto de vista pessimista, oposto à antiga educação dos nobres e ao culto do exemplo. Veremos mais adiante os seus pressupostos sociais. Mas dificilmente se pode descrever a natureza do estilo épico e a sua tendência idealizante com mais acerto que o das palavras daquele retórico, cheio de fina sensibilidade para as coisas formais. *Homero* – diz – *tudo engrandeceu: animais e plantas, a água e a terra, as armas e os cavalos. Podemos afirmar que não deixou nada sem elogio e sem louvor. Mesmo Tersites, o único que ele difamou, denomina-o orador de voz clara.*

A tendência idealizante da épica, ligada à sua origem nos antigos cantos heróicos, distingue-a das outras formas literárias e outorga-lhe um lugar proeminente na história da formação grega. Todos os gêneros da literatura grega surgem das formas primárias e naturais da expressão humana. Assim, a poesia mélica nasce das canções populares, cujas formas transmuta e enriquece artisticamente; o iambo, dos cantos das festas dionisíacas; os hinos e o *prosodion*, dos serviços divinos; os epitalâmios, das ceri-

5. DÍON de PRUSA, *Or.*, XXXIII, 2.

mônias populares das bodas; as comédias, dos *komos*; as tragédias, dos ditirambos. Podemos dividir assim as formas originais a partir das quais se desenvolvem os gêneros poéticos posteriores; as que pertencem aos serviços divinos, as que se referem à vida privada, e as que se originam na vida da comunidade. As formas de expressão poética de origem privada ou cultual pouco têm a ver com a educação. Em contrapartida, os cantos heróicos orientam-se para a criação de modelos heróicos por força da sua própria essência idealizadora. O seu significado educativo situa-se a grande distância daquele dos restantes gêneros poéticos, pois reflete objetivamente a vida inteira e apresenta o homem na sua luta contra o destino e em prol da consecução de um objetivo elevado. A didática e a elegia seguem os passos da épica e aproximam-se dela pela forma. Dela recebem o espírito educador que passa mais tarde a outros gêneros, como os iambos e os cantos corais. A tragédia, tanto pelo seu material mítico como pelo seu espírito, é a herdeira integral da epopéia. É unicamente à sua ligação com a epopéia e não à sua origem dionisíaca que ela deve o seu espírito ético e educador. E, se repararmos que as formas da prosa literária que desempenhavam uma ação educadora mais eficaz – a História e a Filosofia – nasceram e se desenvolveram diretamente da discussão das idéias relativas à concepção do mundo contidas na epopéia, poderemos afirmar, sem mais, que a epopéia é a raiz de toda a formação superior na Grécia.

Queremos evidenciar agora o elemento normativo na estrutura interna da epopéia. Podemos seguir dois caminhos: examinar a forma integral da epopéia, na sua realidade completa e acabada, sem prestar qualquer atenção aos resultados e problemas da análise científica de Homero; ou mergulhar nas dificuldades inextricáveis que apresenta o emaranhado das hipóteses relativas à sua origem e nascimento. Qualquer destas atitudes é má; por isso seguiremos uma via intermediária. Consideraremos, em princípio, o desenvolvimento histórico da epopéia, mas prescindiremos dos detalhes das análises relativas ao assunto. Em todo caso, é insustentável, mesmo sob o ponto de vista do absoluto agnosticismo, qualquer concepção que não leve em conta o fato indiscutível da pré-história da epopéia. Esta constatação separa-nos das

antigas interpretações de Homero, as quais, no que se refere ao problema da educação, consideram sempre em conjunto a totalidade da *Ilíada* e da *Odisséia*. A totalidade deve naturalmente continuar a ser mesmo a meta para os intérpretes modernos, ainda que a análise leve à conclusão de que o todo resulta de um trabalho poético ininterrupto, através de gerações, sobre uma matéria inesgotável. Mas ainda que aceitemos a possibilidade (que a todos parece evidente) de a epopéia ter incorporado, no seu devir, antigas formas das sagas, mais ou menos modificadas, e, uma vez completa, ter admitido a inserção de cantos inteiros de origem mais recente, devemos esforçar-nos para conceber de modo mais inteligível as fases do seu desenvolvimento.

A idéia que tivermos formado a respeito da natureza dos mais antigos cantos heróicos exercerá uma influência essencial sobre tal concepção. A nossa idéia fundamental da origem da épica nas canções heróicas mais antigas, as quais formam, como em outros povos, a mais primitiva tradição, leva-nos a supor que a descrição dos combates singulares, a *aristéia* (que termina com o triunfo de um herói famoso sobre o seu poderoso adversário), constitui a mais antiga forma dos cantos épicos. A narração dos combates singulares é mais fértil, do ponto de vista do interesse humano, do que a ostentação de combates de multidões, cujo espetáculo e íntima vitalidade logo desaparecem. As descrições de batalhas campais só conseguem despertar o nosso interesse nas cenas dominadas por grandes heróis individuais. Participamos profundamente da narração dos combates individuais através do que neles há de pessoal e ético, e que nas batalhas de grupos mal aparece, e também pela íntima ligação dos seus momentos particulares com a unidade da ação. A narração da *aristéia* de um herói contém sempre um forte elemento moralizante. Episódios desta índole, conformes com o modelo épico, surgem ainda em épocas posteriores. Na *Ilíada* constituem o ponto culminante da ação bélica. São cenas completas que, embora façam parte da obra total, conservam uma certa independência e mostram assim que originariamente constituíram um fim por si próprias, ou foram modeladas como cantos independentes. O poeta da *Ilíada* interrompe a narração da guerra de Tróia pela

descrição da cólera de Aquiles e respectivas conseqüências, bem como pela de um certo número de combates individuais, como a *aristéia* de Diomedes (E), a de Agamemnon (Λ), Menelau (P), e os duelos entre Menelau e Páris (Γ) e entre Heitor e Ájax (H), todos episódios já em si mais ou menos significativos. Estas cenas faziam as delícias da geração a que se dirigiam os cantos heróicos, que via nelas o espelho de seus próprios ideais.

A nova finalidade artística da grande epopéia, ao introduzir um elevado número de cenas desta natureza e ligá-las a uma ação unitária, não consistia apenas em apresentar, como anteriormente, quadros particulares de uma ação de conjunto que se supunha conhecida; visava também pôr em relevo o valor de todos os heróis famosos. Por meio da ligação de muitos heróis e figuras já parcialmente celebrados nos antigos cantos, o poeta pinta um quadro grandioso: a guerra de Ílion, na sua totalidade. A sua obra mostra bem o que a guerra representava para ele: era a luta prodigiosa de muitos heróis imortais, da mais sublime *arete* – e não apenas Gregos. Os inimigos destes são igualmente um povo de heróis que lutam pela sua pátria e pela sua liberdade. *Lutar pela pátria é um bom augúrio:* são palavras que Homero põe na boca, não de um Grego, mas do herói dos Troianos, que tomba pela pátria e com isso atinge uma tão viva qualidade humana. Os grandes heróis aqueus encarnam o tipo da mais alta heroicidade. A pátria, a mulher e os filhos são motivos que atuam sobre eles com menos força. Diz-se ocasionalmente que lutam para vingar o rapto de Helena. Há a intenção de negociar diretamente com os Troianos o regresso de Helena ao seu marido legal, e assim evitar o derramamento de sangue, como parece aconselhar uma política razoável. Mas não se faz nenhum uso importante desta justificação. O que desperta a simpatia do poeta para com os Aqueus não é a justiça da sua causa, mas o resplendor imperecível do seu heroísmo.

Do fundo sangrento da peleja heróica destaca-se, na *Ilíada*, um destino individual de pura tragédia humana: a vida heróica de Aquiles. A ação é para o poeta o laço íntimo pelo qual ele junta numa unidade poética as cenas sucessivas da guerra. A *Ilíada* deve à trágica figura de Aquiles o não ser para nós um venerável manuscrito do espírito guerreiro primitivo, mas sim um monumento imortal para o reconhecimento da vida e da dor humanas. A grande epopéia não representa apenas um progresso imenso na arte de compor um todo complexo e de amplo traçado; significa também uma consideração mais profunda dos conteúdos íntimos da vida e dos seus problemas, o que eleva a poesia heróica muito acima da sua esfera original e outorga aos poetas uma posição espiritual completamente nova, uma função educadora no mais alto sentido da palavra. Ele já não é um simples divulgador impessoal da glória do passado e de suas façanhas. É um poeta no sentido pleno da palavra: intérprete e criador da tradição.

Interpretação espiritual e criação são, no fundo, uma e a mesma coisa. Não é difícil de compreender que a originalidade incontestavelmente superior da epopéia grega na composição de um todo unitário brota da mesma raiz que a sua ação educadora: da mais alta consciência espiritual dos problemas da vida. O interesse e o prazer cada vez maiores no domínio de grandes massas temáticas – traço típico dos últimos graus de desenvolvimento dos cantos épicos e que também se encontra em outros povos – não leva nestes necessariamente à grande epopéia e, quando tal acontece, cai facilmente no perigo de degenerar em uma narração novelesca, que desde o "ovo de Leda", e começando na história do nascimento do herói, desenrola-se através de uma fatigante série de contos tradicionais. O acontecer da epopéia homérica, dramático e concentrado, sempre intuitivo e imagético, avançando *in medias res,* procede apenas por traços justos e precisos. Em vez de uma história da guerra troiana ou da vida inteira de Aquiles, apresenta apenas, com prodigiosa segurança, as grandes crises, alguns momentos de significação representativa e da mais alta fecundidade poética, o que permite concentrar e evocar, em breve espaço de tempo, dez anos de guerra com todos os seus combates e vicissitudes, passadas, presentes e futuras. Já os críticos antigos se admiraram desta capacidade. Foi ela que fez de Homero, para Aristóteles e Horácio, não apenas o clássico dentre os épicos, mas ainda o mais sublime modelo de força e mestria poéticas. Prescinde do que é meramente histórico, corporifica os acontecimentos e deixa que os problemas se desenvolvam pela força da sua íntima necessidade.

A *Ilíada* começa no instante em que Aquiles, colérico, retira-se da luta, o que põe os Gregos no maior apuro. Depois de tantos anos de luta estão quase perdendo, por causa dos erros e misérias humanas, o fruto dos seus esforços, no momento em que estavam bem perto de alcançar o seu objetivo. A retirada do seu herói mais poderoso anima os outros heróis gregos a realizar um esforço supremo e a mostrar todo o brilho da sua bravura. Os adversários, encorajados pela ausência de Aquiles, lançam no combate todo o peso da sua força e o campo de batalha chega ao momento supremo, até que o crescente perigo dos seus move Pátroclo a intervir. A sua morte pelas mãos de Heitor consegue, enfim, o que não haviam alcançado as súplicas e tentativas de reconciliação dos Gregos: Aquiles entra de novo na luta para vingar o amigo morto, mata Heitor, salva os Gregos da ruína, enterra o amigo com lamentos selvagens conforme os antigos usos bárbaros e vê avançar sobre si próprio o destino. Quando Príamo se arrasta a seus pés pedindo-lhe o cadáver do filho, enternece-se o impiedoso coração do Pelida com a recordação do seu velho pai, a quem também o filho, embora ainda vivo, foi roubado.

A terrível cólera do herói, que é o motivo de toda a ação, aparece-nos com o mesmo fulgor crescente que por toda a parte circunda a figura dele: o heroísmo sobre-humano de um jovem magnífico que prefere, em plena consciência, a dura e breve ascensão de uma vida heróica a uma longa existência sem honra, cercada de prazeres e de tranqüilidade, um verdadeiro *megalopsychos* que, sem indulgência para o adversário de igual condição, só atenta no único fruto da sua luta: a glória pessoal. O poema começa, assim, por um momento obscuro da sua figura luminosa, e do mesmo modo o final não se compara ao êxito triunfante de uma *aristéia* comum. Aquiles não fica satisfeito com a sua vitória sobre Heitor. Toda a história finda com a tristeza inconsolável do herói, com aquelas espantosas lamentações de morte de Gregos e Troianos perante Pátroclo e Heitor, e com a sombria certeza que o vencedor tem a respeito do seu próprio destino.

Quem pretende suprimir o último Canto ou continuar a ação até a morte de Aquiles, e quiser fazer da *Ilíada* uma aquileida ou pensar que ela era originariamente assim, estará encarando o problema de um ponto de vista histórico e de conteúdo, não do ponto de vista artístico da forma. A *Ilíada* celebra a glória da maior *aristéia* da guerra de Tróia, o triunfo de Aquiles sobre o poderoso Heitor, em que a tragédia da grandeza heróica votada à morte se mistura com a submissão do homem ao destino e às necessidades da sua própria ação. É o triunfo do herói, não a sua ruína, que pertence à autêntica *aristéia*. A tragédia contida na resolução de Aquiles de vingar em Heitor a morte de Pátroclo, apesar de saber que após a queda de Heitor o espera a ele, por sua vez, uma morte certa, não encontrará a sua plenitude até a consumação da catástrofe. Serve apenas para exaltar e dar maior profundidade humana à vitória de Aquiles. O seu heroísmo não pertence ao tipo ingênuo e elementar daquele dos antigos heróis. Eleva-se até a escolha deliberada de uma grande façanha, ao preço antecipadamente conhecido, da própria vida. Todos os Gregos posteriores concordam com esta interpretação e vêem nisto a grande-za moral e eficácia educadora do poema. A resolução heróica de Aquiles só alcança a plenitude trágica na sua ligação com as razões da cólera do herói e com a vã tentativa dos Gregos para conseguirem a reconciliação, pois é a negativa dele que acarreta a intervenção e a ruína do seu amigo, no momento do descalabro grego.

Deve-se concluir desta ligação que a *Ilíada* tem uma intenção ética. Para pôr a claro de modo convincente as particularidades de tal intenção, faz-se necessária uma análise profunda, que não podemos realizar aqui. É claro que o problema, mil vezes discutido, do nascimento da epopéia homérica não pode ser resolvido de chofre e nem ser posto de lado por uma simples alusão àquela intenção, que pressupõe, naturalmente, a unidade espiritual da obra de arte. Mas o fato de aparecerem com clareza as linhas firmes da ação é um antídoto salutar contra a tendência unilateral a fragmentar o conjunto. E, segundo a nossa maneira de ver, é este um fato que se deve esclarecer bem. Podemos deixar de lado, aqui, a questão do criador da arquitetura do poema. Mas, quer se achasse ligada à concepção original, quer fosse fruto da elaboração de um poeta posterior, não é

possível ignorá-la na forma atual da *Ilíada*, e é de fundamental importância para o seu intento e o seu efeito.

Esclareceremos isso, aqui, apenas em alguns pontos de maior importância. Já no I Canto, onde se enuncia a causa da discórdia entre Aquiles e Agamemnon, a ofensa a Crises, sacerdote de Apolo, e a conseqüente cólera do deus, o poeta toma um partido inequívoco. Refere-se com objetividade total à atitude dos dois contendores, mas classifica-a claramente de incorreta, por ser extremista. No meio deles encontra-se o prudente ancião Nestor, a *sophrosyne* em pessoa. Viu três gerações de mortais e é como que de um alto pedestal que fala aos homens irados do presente sobre as suas momentâneas agitações. A figura de Nestor mantém a totalidade da cena em equilíbrio. Já nesta primeira cena aparece o estereotipado termo *ate*. À cegueira de Agamemmon junta-se, no Canto IX, a de Aquiles, de conseqüências bem mais graves, porque não "sabe ceder" e, cego pela cólera, ultrapassa todas as medidas humanas. Quando já é tarde demais é que fala cheio de arrependimento. Maldiz então o rancor que o levou a ser infiel ao seu destino heróico, a permanecer ocioso e a sacrificar o seu amigo mais querido. Agamemnon, depois da sua reconciliação com Aquiles, lamenta igualmente a sua própria cegueira numa ampla alegoria sobre os efeitos mortais de *ate*. Homero concebe a *ate*, tal como a *moira*, de modo estritamente religioso, como força divina a que o homem mal pode resistir. No entanto, principalmente no Canto IX, o Homem aparece, senão como senhor do seu destino, pelo menos, em certo sentido, como co-autor inconsciente dele. Há uma profunda necessidade espiritual no fato de serem precisamente os Gregos, para quem a ação heróica do homem se situa no mais alto lugar, a sentir como algo de demoníaco o trágico perigo da cegueira e a considerá-la como a eterna oposição à ação e à aventura, enquanto a resignada sabedoria asiática tratava de evitar esse perigo pela inação e pela renúncia. A frase de Heráclito, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, situa-se no final do caminho percorrido pelos Gregos no conhecimento do destino humano. O poeta que criou a figura de Aquiles está no início desse caminho.

A obra de Homero é inspirada, na sua totalidade, por um pensamento "filosófico" relativo à natureza humana e às leis eternas que governam o mundo. Não lhe escapa nada do essencial da vida humana. O poeta contempla todo o conhecimento particular à luz do seu conhecimento geral da essência das coisas. A preferência dos Gregos pela poesia gnômica, a tendência a avaliar tudo o que acontece pelas normas mais altas e a partir de premissas universais, o uso freqüente de exemplos míticos, julgados tipos e ideais imperativos, todos estes traços têm a sua origem última em Homero. Não há símbolo da concepção épica do homem tão maravilhoso como a representação estampada no escudo de Aquiles e descrita em detalhe pela *Ilíada*[6]. Hefestos pinta nele a terra, o céu e o mar, o sol infatigável, a lua cheia e as constelações que povoam o céu. Cria ainda a imagem das duas mais belas cidades dos homens. Numa delas, realizam-se bodas, festas, cortejos nupciais e epitalâmios. Os jovens dançam em roda, ao som das flautas e das liras. As mulheres, à parte, contemplam-nos, admiradas. O povo está reunido no mercado, onde se desenrola um processo. Dois homens brigam a propósito do preço de um morto. Os juízes sentam-se em pedras polidas, num círculo sagrado, e de cetros na mão pronunciam a sentença. A outra cidade está cercada por dois exércitos numerosos, de armaduras brilhantes, desejosos de a destruírem e saquearem. Os seus habitantes, porém, não querem render-se, antes se mantêm firmes nas ameias das muralhas para defenderem os velhos, as mulheres e as crianças. Contudo, os homens saem secretamente e, junto à margem de um rio, onde há um bebedouro para o gado, armam uma emboscada e assaltam um rebanho. Acode o inimigo e trava-se o combate. Voam as lanças no meio do tumulto, avançam Éris e Kydoimos, demônios da guerra, e Ker, o demônio da morte, de vestes ensangüentadas, e arrastam pelos pés os mortos e feridos. Há também um campo onde os lavradores abrem sulcos com as suas juntas e, na ribanceira, um homem despeja vinho numa taça, para refrescá-los. A seguir, vem uma herdade na época da colheita. Os ceifeiros levam na mão a foice, jogam no chão as espigas, que são atadas em molhos, e o proprietário permanece calado, de coração alegre, enquanto os servos preparam a comida. Uma vinha com

6. Σ 478 ss.

os seus alegres vinhateiros; um soberbo rebanho de bois com grandes chifres, junto com os respectivos pastores e cães; uma pastagem no fundo de um vale formoso, com ovelhas, apriscos e estábulos; um local para dança, onde moços e moças bailam de mãos dadas e um divino cantor canta com voz sonora, completam esta pintura exaustiva da vida humana, com o seu singelo, magnífico e eterno significado. Em volta do círculo do escudo, envolvendo todas as cenas, flui o Oceano.

A perfeita harmonia da natureza e da vida humana, revelada na descrição do escudo, domina a concepção homérica da realidade. Por toda a parte o grande ritmo uniforme mantém a plenitude do seu movimento. Não há dia que seja tão transbordante de azáfama humana que faça o poeta esquecer-se de notar como o sol se levanta e se deita sobre o esforço cotidiano, como o repouso se segue ao trabalho e à luta do dia, e como o sono, que distende os membros, abraça os mortais. Homero não é naturalista nem moralista. Não se entrega às experiências caóticas da vida sem tomar posição perante elas, nem as domina de fora. As forças morais são para ele tão reais como as forças físicas. Compreende as paixões humanas com visão penetrante e objetiva. Conhece-lhes a força primária e demoníaca, que é mais potente do que o Homem e o arrasta. Mas, embora a sua corrente com freqüência alague as margens, encontra sempre a barrá-la, por fim, um dique inamovível. Para Homero, como para os Gregos em geral, as últimas fronteiras da ética não são convenções do mero dever, mas leis do ser. É na penetração do mundo por este amplo sentido da realidade, em relação ao qual todo "realismo" aparece como irreal, que se baseia a força ilimitada da epopéia homérica.

A arte da motivação em Homero está ligada à sua maneira profunda de penetrar o que é universal e necessário nos temas. Para ele, não há a simples aceitação passiva das tradições nem a mera relação dos fatos, mas um desenvolvimento íntimo e necessário das ações, que se sucedem passo a passo, numa inviolável conexão de causas e efeitos. A ação dramática desenrola-se nos dois poemas com ininterrupta continuidade desde os primeiros versos. *Canta, ó musa, a cólera de Aquiles e a sua contenda com o atreida Agamemnon. Que deus consentiu que eles brigassem com tão grande azedume?* A pergunta voa direto ao alvo, como uma seta. A narração que a seguir se faz da cólera de Apolo delimita exatamente e desvenda a causa essencial da desgraça, situando-se no início da epopéia como a etiologia da guerra do Peloponeso no começo da história de Tucídides. A ação não se desentranha como uma desconexa sucessão temporal. Impera sempre nela o princípio da razão suficiente. Toda a ação tem uma vigorosa motivação psicológica.

Homero, no entanto, não é autor moderno que considera tudo simplesmente no seu desenvolvimento interno, como experiência ou fenômeno de uma consciência humana. No mundo em que vive, nada de grande acontece sem a cooperação de uma força divina, e a mesma coisa acontece na epopéia.

A inevitável onisciência do poeta não se revela em Homero na forma como nos fala das emoções secretas e íntimas das suas personagens, como se ele próprio as tivesse sentido (o que os nossos escritores precisam fazer), mas sim porque ele vê laços entre o humano e o divino. Não são fáceis de assinalar os limites a partir dos quais esta representação da realidade é, em Homero, artifício poético; mas, evidentemente, é falso explicar sempre a intervenção dos deuses como simples recurso da poesia épica. O poeta não vive num mundo de ilusão artística consciente, por trás do qual se encontre o frio e frívolo iluminismo, e a banalidade do dia-a-dia burguês. Se percorrermos com discernimento casos de intervenção divina na épica homérica, veremos um desenvolvimento espiritual que vai desde as intervenções mais exteriores e esporádicas, que poderão pertencer aos usos mais antigos do estilo épico, até a condução contínua de certos homens por uma divindade. Assim Ulisses é guiado por inspirações de Atena, sempre renovadas.

Também no antigo Oriente os deuses não atuam só na poesia, mas ainda nos acontecimentos religiosos e políticos. São eles que verdadeiramente agem nas ações e padecimentos humanos, tanto nas inscrições reais dos Persas, Babilônios e Assírios como nos livros históricos dos Judeus. Os deuses estão sempre interessados no jogo das ações humanas. Tomam partido por este ou por aquele, conforme desejam repartir os seus favores ou tirar vanta-

gem. Todos tornam o seu deus responsável pelos bens e pelos males que lhes acontecem. Toda intervenção e todo êxito são obra dele. Também na *Ilíada* os deuses se dividem em dois campos. Isto é crença antiga. Mas são novas algumas facetas da sua elaboração, como o esforço do poeta para manter, tanto quanto possível, na dissensão que a guerra de Tróia provoca no Olimpo, a lealdade mútua dos deuses, a unidade do seu poder e a estabilidade do seu reino divino. A causa última de todos os acontecimentos é a decisão de Zeus. Mesmo na tragédia de Aquiles, Homero vê o decreto da sua vontade suprema. Os deuses intervêm em toda motivação das ações humanas. Isto não está em contradição com a compreensão natural e psicológica desses acontecimentos. A consideração psicológica e a metafísica de um mesmo acontecimento não se excluem de modo nenhum. A sua ação recíproca é, para o pensamento homérico, o natural.

A epopéia conserva, assim, uma duplicidade característica. Qualquer ação deve ser encarada ao mesmo tempo sob o ponto de vista humano e sob o ponto de vista divino. A cena deste drama desenrola-se em dois planos. Seguimos constantemente a sua marcha *sub specie* das ações e projetos humanos, e dos mais altos poderes que governam o mundo. Desse modo surge à plena luz a limitação, a miopia e a dependência das ações humanas em relação aos decretos sobre-humanos e insondáveis. Os atores não podem ver esta conexão, tal como ela aparece aos olhos do poeta. Basta pensar na epopéia cristã medieval escrita em língua românica ou germânica, onde nenhuma força divina interfere e todos os acontecimentos decorrem sob o prisma do acontecer subjetivo e da atividade puramente humana, para nos darmos conta da diferença da concepção poética da realidade, própria de Homero. A intervenção dos deuses nos fatos e sofrimentos humanos obriga o poeta grego a considerar sempre as ações e o destino do Homem na sua significação absoluta, a subordiná-los à conexão universal do mundo e a avaliá-los pelas mais altas normas religiosas e morais. Do ponto de vista da concepção do mundo, a epopéia grega é mais objetiva e mais profunda que a épica medieval. Uma vez mais, só Dante, na sua dimensão fundamental, se compara a ela. A epopéia grega já contém o germe da filosofia grega. Por outro lado, revela-se com a maior clareza o contraste entre a concepção do mundo puramente teomórfica dos povos orientais, para a qual só Deus age e o Homem é apenas o objeto da sua ação, e o caráter antropocêntrico do pensamento grego. Homero situa resolutamente em primeiro plano o Homem e o seu destino, embora o enquadre na perspectiva das idéias mais sublimes e dos problemas máximos da vida.

Na *Odisséia*, manifesta-se ainda com maior vigor esta peculiaridade da estrutura espiritual da epopéia grega. A *Odisséia* pertence a uma época cujo pensamento já se encontrava altamente ordenado, racional e sistematicamente. Em qualquer caso, o poema completo, tal como chegou até nós, foi terminado naquele período e deixa ver claramente os seus vestígios. Quando dois povos lutam entre si e imploram com preces e sacrifícios o auxílio dos seus deuses, põem os deuses em situação delicada, sobretudo dentro de um pensamento que acredita na onipotência e na justiça imparcial do poder divino. Assim, vemos na *Ilíada* um pensamento religioso e moral já bastante avançado debater-se com o problema de pôr em concordância o caráter original, particular e local da maioria dos deuses com a exigência de um comando unitário do mundo. A humanidade e proximidade dos deuses gregos induzia uma estirpe, que com plena consciência do seu orgulho aristocrático se sentia intimamente aparentada aos imortais, a supor que a vida e as atividades das forças celestes não diferiam muito das que tinham lugar na sua existência terrena. Em contraste com esta representação que tantas vezes se choca contra a elevação abstrata dos filósofos posteriores, vê-se na *Ilíada* um sentimento religioso cuja representação da divindade, e principalmente do soberano supremo do mundo, serve de alimento às idéias mais sublimes da arte e da filosofia posteriores. Só na *Odisséia*, porém, descobrimos uma concepção mais coerente e sistemática do governo dos deuses.

Recebe da *Ilíada* a idéia de um concílio dos deuses, no início dos Cantos I e V; mas cai na vista a diferença entre as cenas tumultuosas do Olimpo da *Ilíada* e os maravilhosos concílios de personalidades sobre-humanas da *Odisséia*. Na *Ilíada* os deuses chegam quase a passar a vias de fato. Zeus impõe a sua su-

perioridade pela força, e os deuses empregam na sua luta meios humanos – humanos demais –, como a astúcia e a força. O Zeus que preside ao concílio dos deuses no começo da *Odisséia* representa uma elevada consciência filosófica do mundo. Começa a sua apreciação do destino em questão com a formulação geral do problema do sofrimento humano e da irreparável ligação do destino com as culpas humanas.

Esta teodicéia paira sobre a totalidade do poema. A mais alta divindade é para o poeta uma força sublime e onisciente que se encontra acima dos esforços e pensamentos dos mortais. A sua essência é o espírito e o pensamento. Não se compara às paixões cegas que arrastam consigo as faltas dos homens e os fazem cair nas redes de *Ate.* É através deste prisma ético e religioso que o poeta encara os sofrimentos de Ulisses e a *hybris* dos pretendentes, expiada com a morte. Toda a ação decorre até o fim invariavelmente em torno deste problema.

É da essência desta história que a vontade suprema, a qual orienta de um modo conseqüente e poderoso o conjunto da ação e a conduz finalmente até um resultado justo e feliz, aparece sem disfarce no momento culminante. O poeta ordena tudo quanto ocorre no sistema do seu pensamento religioso. Cada personagem conserva firmemente a sua atitude e o seu caráter. Esta rígida construção ética pertence, provavelmente, aos últimos estágios da elaboração poética da *Odisséia.* A crítica levantou, a este propósito, um problema que ainda aguarda solução: o de compreender do ponto de vista histórico o progresso desta elaboração moralizadora, a partir dos estágios mais primitivos. Ao lado da idéia de conjunto, ética e religiosa, que domina amplamente a forma definitiva da *Odisséia,* aparece uma riqueza inesgotável de rasgos espirituais que vão desde o fabuloso ao idílico, ao heróico e aventureiro, sem que com isso se esgote a ação do poema. Contudo, a unidade e a rigorosa economia da construção, sentida desde sempre como um dos seus traços fundamentais, depende das grandes linhas do problema religioso e moral que apresenta.

Mas isto é só um dos aspectos de um fenômeno muito mais rico. Homero, assim como ordena o destino humano dentro do vasto âmbito do acontecer universal e de uma concepção de mundo perfeitamente delimitada, também situa as suas personagens no âmbito próprio. Nunca considera os homens em abstrato e apenas na sua intimidade. Tudo se passa no quadro da existência concreta. As suas figuras não são meros esquemas que ocasionalmente despertam para a expressão dramática e se levantam a extremos prodigiosos para logo caírem na inação. Os homens de Homero são tão reais, que poderíamos vê-los com os olhos e tocá-los com as mãos. A sua existência está em íntima conexão com o mundo exterior, pela coerência do pensamento e da ação. Em Penélope, por exemplo, a expressão do sentimento teria alcançado maior intensidade lírica com gestos e expressões mais exageradas. Mas essa atitude seria insuportável para o leitor e inadequada ao objeto. As personagens de Homero são sempre naturais e manifestam a cada instante a própria essência. Têm uma solidez, uma facilidade de movimentação e uma contextura íntima a que nada se pode comparar. Penélope é ao mesmo tempo dona de casa, a mulher desamparada e ignorante do paradeiro do esposo, em face das dificuldades surgidas com os pretendentes, a senhora fiel e afetuosa para as servas, a mulher inquieta e angustiada pelo cuidado com seu filho único. Não tem mais ajuda que o honrado e velho porqueiro. O pai de Ulisses, idoso e fraco, está numa pequena e pobre mansão, longe da cidade. O seu próprio pai está longe e não a pode ajudar. Tudo isto é simples e necessário, e nas suas múltiplas conexões desencadeia a lógica interna da personagem segundo um efeito tranqüilo e plástico. O segredo da força plástica das figuras de Homero está na capacidade que ele tem de situá-las, de modo intuitivo e com precisão e clareza matemáticas, no sólido sistema de coordenadas de um espaço vital.

A aptidão da epopéia homérica para nos dar a propósito do mundo que descreve a intuição de um cosmos acabado, que repousa em si próprio e onde se mantém o equilíbrio entre o acontecer móvel e um elemento de ordem e estabilidade, tem raízes, em última análise, numa característica específica do espírito grego. O espectador moderno fica maravilhado pelo fato de em Homero se revelarem já, com nitidez, todas as forças e tendências características que se manifestam no desenvolvimento posterior do povo grego. Esta impressão é naturalmente menos óbvia

quando se consideram os poemas isoladamente. Mas, se englobarmos Homero e a posteridade grega num só panorama de conjunto, ressaltará a sua intensa semelhança. O seu fundamento mais profundo são as qualidades inatas e hereditárias do sangue e da raça. Em face delas sentimo-nos ao mesmo tempo próximos e distantes. A fecundidade do nosso contato com o mundo grego baseia-se no conhecimento desta necessária diferença entre o que é análogo. No entanto, acima do elemento da raça e do povo, que só podemos apreender de maneira emocional e intuitiva, e que se conserva com rara imutabilidade através das mudanças históricas do espírito e da fortuna, não podemos esquecer a influência histórica incalculável que o mundo humano plasmado por Homero exerceu sobre todo o desenvolvimento histórico posterior da sua nação. Nele, pela primeira vez, o espírito pan-helênico atingiu a unidade da consciência nacional e imprimiu o seu selo sobre toda a cultura grega posterior.

Hesíodo e a vida do campo

Os Gregos colocaram ao lado de Homero, como seu segundo poeta, o beócio Hesíodo. Nele se revela uma esfera social totalmente diversa do mundo e cultura dos nobres. Principalmente o último e mais arraigado à terra dos poemas de Hesíodo que se conservaram, os *Erga,* apresenta a mais viva descrição da vida campestre da metrópole grega no final do séc. VIII e completa essencialmente a representação da vida mais primitiva do povo grego que aprendemos do jônico Homero. Homero acentua, com a maior nitidez, que toda a educação tem o seu ponto de partida na formação de um tipo humano nobre, o qual nasce do cultivo das qualidades próprias dos senhores e dos heróis. Em Hesíodo revela-se a segunda fonte da cultura: o valor do trabalho. O título de *Os Trabalhos e os Dias,* dado pela posterioridade ao poema rústico didático de Hesíodo, exprime isso perfeitamente. O heroísmo não se manifesta só nas lutas em campo aberto, entre os cavaleiros nobres e os seus adversários. Também a luta silenciosa e tenaz dos trabalhadores com a terra dura e com os elementos tem o seu heroísmo e exige disciplina, qualidades de valor eterno para a formação do Homem. Não foi em vão que a Grécia foi o berço de uma humanidade que põe acima de tudo o apreço pelo trabalho. A vida despreocupada da classe senhorial, em Homero, não deve induzir-nos em erro: a Grécia exige dos seus habitantes uma vida de trabalho. Heródoto expressa-o através de uma comparação com outros países e povos mais ri-

cos[1]: *A Grécia foi sempre um país pobre, mas baseia nisso a sua* arete. *Alcança-a pelo engenho e pela submissão a uma lei austera. É por ela que a Hélade se defende da pobreza e da servidão.* O seu solo é formado de múltiplos vales estreitos e paisagens cortadas por montanhas. Quase não tem as vastas planícies, fáceis de cultivar, do norte da Europa, o que obriga a uma luta incessante com o solo para arrancar dele o que só assim ele consegue dar. A agricultura e o pastoreio foram sempre as ocupações mais importantes e mais características dos Gregos. Só no litoral prevaleceu, mais tarde, a navegação. Nos tempos mais remotos predominou em absoluto a atividade agrícola.

Mas Hesíodo não nos põe ante os olhos só a vida do campo como tal. Também nele descortinamos a ação da cultura nobre e do seu fermento espiritual – a poesia homérica – nas camadas mais profundas da nação. O processo da formação grega não se consuma pela simples imposição ao resto do povo das maneiras e formas espirituais criadas por uma classe superior. Todas as classes dão a sua contribuição. O contato com a formação mais elevada da classe dominante desperta nos camponeses rudes e toscos a mais viva reação. Naquele tempo, os arautos dessa vida superior eram os rapsodos que recitavam os poemas de Homero. Hesíodo conta no conhecido proêmio da *Teogonia* como despertou para a vocação de poeta: era um simples pastor e guardava os seus rebanhos no sopé do Hélicon, quando um dia recebeu a inspiração das musas, que lhe puseram nas mãos o bastão do rapsodo. Mas o poeta de Ascra não se contentou em difundir somente o esplendor e a pompa dos versos de Homero, diante das turbas que o ouviam nas aldeias. O seu pensamento estava profundamente enraizado no solo fecundo da existência campesina e, dado que a experiência pessoal o conduzia para além da vocação homérica e lhe outorgava uma personalidade e uma força próprias, foi-lhe concedido pelas musas desvendar os valores próprios da vida do campo e acrescentá-los ao tesouro espiritual da nação inteira.

Graças às descrições de Hesíodo podemos representar-nos com clareza a situação do campo no seu tempo. Embora não se

1. HERÓDOTO, VII, 102.

possa, num povo tão multiforme como o grego, generalizar a partir da situação da Beócia, as condições desta são, em grande medida, típicas. Os detentores do poder e da formação são os nobres terratenentes. Mas os camponeses não deixam de ter uma independência espiritual e jurídica considerável. Não existe a escravatura e nada indica, mesmo remotamente, que aqueles camponeses e pastores que viviam do trabalho das suas mãos descendessem de uma raça subjugada na época das grandes migrações, como acontecia na Lacônia. Todos os dias reuniam-se no mercado e na λέσχη para discutirem os seus assuntos públicos e privados. Criticavam livremente a conduta dos seus concidadãos e até dos altos senhores, e "o que o povo diz" (φήμη) tinha importância decisiva para o prestígio e prosperidade do homem comum. Só na massa ele podia defender a sua posição e criar prestígio.

O tema exterior do poema de Hesíodo é o processo com o seu irmão Perses, invejoso, briguento e preguiçoso, que, depois de ter malbaratado a herança paterna, insiste constantemente em novos pleitos e reclamações. Da primeira vez conquistou a boa vontade do juiz por meio de suborno. A luta entre a força e o direito que se manifesta no processo não é, evidentemente, um assunto meramente pessoal do poeta; este torna-se, ao mesmo tempo, porta-voz da opinião dominante entre os camponeses. O seu atrevimento é tão grande, que chega a lançar no rosto dos senhores "devoradores de presentes" a sua ambição e o abuso brutal do poder. A sua descrição não se pode comparar com a descrição ideal do domínio patriarcal dos nobres em Homero. Este estado de coisas e o descontentamento que ele origina já existiam antes, naturalmente. Mas para Hesíodo o mundo heróico pertence a outra época, diferente e melhor do que a atual, "a idade do ferro" que descreve com cores tão sombrias nos *Erga.* Não há nada de tão característico no sentimento pessimista do povo trabalhador como a história das cinco idades do mundo, que começa com os tempos dourados, sob o domínio de *Cronos,* e leva, pouco a pouco, em linha descendente, à subversão do direito, da moral e da felicidade humana nos duros tempos atuais. Aidos e Nêmesis velaram-se e abandonaram a terra para voltarem ao Olimpo, com os deuses. Só deixaram entre os homens sofrimentos e discórdias sem fim.

Num ambiente como esse não pode surgir um ideal puro de formação humana, como aconteceu nos tempos mais afortunados da vida nobre. Por isso torna-se tanto mais importante verificar qual a participação do povo no tesouro espiritual da classe nobre e na elaboração da cultura aristocrática, de modo a convertê-la num tipo de formação adequado à nação inteira. Para tanto é decisivo que o campo ainda não tenha sido esmagado e dominado pela cidade. A cultura feudal arcaica ainda não é sinônimo de atraso espiritual, nem é avaliada através dos moldes citadinos. "Camponês" ainda não quer dizer "inculto". As próprias cidades dos tempos antigos, principalmente na metrópole grega, são acima de tudo cidades rurais e continuam a sê-lo mais tarde, na sua maioria. Assim como a lavoura todos os anos extraía novos frutos das profundezas da terra, por toda a parte também desabrocha uma moralidade viva, pensamentos originais e crenças religiosas. Ainda não existe uma civilização nem um modelo de pensamento citadino que tudo iguale e tolha impiedosamente qualquer peculiaridade e originalidade.

A mais elevada vida espiritual do campo dimana naturalmente das camadas superiores. Como já mostram a *Ilíada* e a *Odisséia*, a epopéia homérica foi cantada, primitivamente, por trovadores ambulantes nas residências dos nobres. Mas até Hesíodo, que cresceu num ambiente camponês e trabalhou no campo, teve conhecimento de Homero, antes de despertar para a vocação de rapsodo. O seu poema dirige-se primordialmente aos homens da sua condição e parte do princípio de que os seus ouvintes entendem a linguagem artística de Homero, que é a que ele próprio emprega. Nada revela tão claramente como a estrutura do poema de Hesíodo a essência do processo espiritual que se realiza através do contato daquela classe com a poesia homérica.

Reflete-se nele o processo da formação interior do poeta. Toda a elaboração poética de Hesíodo se sujeita, sem vacilar, às formas estilizadas por Homero. Aceita dele versos inteiros, fragmentos, palavras e frases. O uso de epítetos épicos pertence também à linguagem de Homero. Daqui resulta um notável contraste entre o fundo e a forma do novo poema. No entanto, para estes elementos não populares penetrarem na existência dos camponeses e pastores simples e ligados à terra, e elevarem os seus velados pressentimentos e desejos a uma claridade consciente e a uma inspiração moral, era preciso dotá-los de uma expressão convincente. O conhecimento da poesia homérica não significa para os homens do mundo hesiódico só um enriquecimento enorme dos meios de expressão. Apesar do seu espírito heróico e patético, tão oposto ao estilo de vida deles, abria-lhes, pela precisão e clareza com que exprimia os mais elevados problemas da vida humana, o caminho espiritual que os conduzia para fora da estreiteza opressiva da sua dura existência, até a mais alta e mais pura atmosfera do pensamento.

O poema de Hesíodo permite-nos conhecer com clareza o tesouro espiritual que os camponeses beócios possuíam, independentemente de Homero. Na grande massa das sagas da *Teogonia* encontramos muitos temas antiqüíssimos, já conhecidos de Homero, mas também muitos outros que nele não aparecem. E nem sempre é fácil distinguir o que já estava elaborado em forma poética daquilo que corresponde a simples tradição oral. Hesíodo manifesta-se na *Teogonia* mais como pensador construtivo, enquanto nos *Erga* está mais próximo da realidade e da vida do campo. Mas também aqui quebra sem hesitar o fio do seu pensamento para contar longos mitos, na certeza de agradar aos ouvintes. Também para o povo os mitos eram um assunto de interesse ilimitado, incitavam a uma infinidade de narrações e reflexões e constituíam toda a filosofia daqueles homens. Assim, na escolha inconsciente do assunto das sagas manifesta-se a orientação espiritual própria dos camponeses. Os preferidos são os mitos que exprimem a concepção da vida realista e pessimista daquela classe ou as causas das misérias e necessidades da vida social que os oprimem: o mito de Prometeu, no qual Hesíodo encontra a solução para o problema do cansaço e dos sofrimentos da vida humana; a narração das cinco idades do mundo, que explica a enorme distância entre a própria existência e o mundo resplandecente de Homero, e reflete a eterna nostalgia do Homem por melhores tempos; o mito de Pandora, que é alheio ao pensamento cavaleiresco e exprime a concepção triste e prosaica da mulher como fonte de todos os males. Não creio que estejamos errados ao afir-

mar que não foi Hesíodo o primeiro a popularizar estas histórias entre os camponeses. Mas foi ele, sem dúvida, o primeiro a situá-las decisivamente no vasto contexto social e filosófico com que aparecem nos seus poemas. O modo como, por exemplo, conta as histórias de Prometeu e Pandora pressupõe nitidamente que já eram conhecidas dos seus ouvintes. Em face destas tradições religiosas, éticas e sociais, o interesse dominante pela epopéia homérica passa no ambiente de Hesíodo para segundo plano. A atitude original do Homem perante a existência ganha forma nos mitos. Por isso é que todas as classes sociais possuem o seu próprio tesouro de mitos.

Ao lado dos mitos, o povo guarda a sua antiga sabedoria prática, adquirida pela experiência imemorial de incontáveis gerações e que se compõe de conhecimentos e conselhos profissionais, e de normas morais e sociais, concentradas em fórmulas breves, de modo a permitir conservá-los na memória. Nos seus *Erga*, transmitiu-nos Hesíodo um grande número destas preciosas tradições. Esses fragmentos da obra fazem parte, pela concisão e originalidade da linguagem, das realizações poéticas mais bem-sucedidas do poema; embora as amplas exposições filosóficas da primeira parte tenham maior interesse do ponto de vista da história pessoal e individual, é na segunda parte que encontramos todas as tradições do campo: velhas regras sobre o trabalho dos campos nas várias épocas do ano, uma meteorologia com preceitos sobre a mudança apropriada de vestuário e regras para a navegação, tudo envolto em vigorosas máximas morais e em preceitos e proibições colocadas no princípio e no fim. Antecipamo-nos ao falar da poesia de Hesíodo, pois pretendemos apenas, por enquanto, pôr em evidência os múltiplos elementos culturais dos camponeses, para os quais ele escreveu. Esses elementos, porém, aparecem de modo tão patente na segunda parte dos *Erga*, que bastaria citá-los.

A sua forma, o seu conteúdo e a sua estrutura revelam imediatamente a sua herança popular. Opõem-se totalmente à cultura da nobreza. A educação e a prudência na vida do povo não conhecem nada de semelhante à formação da personalidade total do homem, à harmonia do corpo e do espírito, à destreza igual no

uso das armas e das palavras, nas canções e nos atos, tal como exigia o ideal cavaleiresco. Em contrapartida, impõe-se uma ética vigorosa e constante, que se conserva imutável através dos séculos, na vida material dos camponeses e no trabalho diário da sua profissão. Este código é mais real e mais próximo da Terra, embora lhe falte uma grande meta ideal.

Em Hesíodo introduz-se pela primeira vez o ideal que serve como ponto de cristalização a todos estes elementos e adquire uma elaboração poética em forma de epopéia: a idéia do direito. A propósito da luta pelos próprios direitos, contra as usurpações do seu irmão e a venalidade dos nobres, expande-se no mais pessoal dos seus poemas, os *Erga*, uma fé apaixonada no direito. A grande novidade desta obra está em o poeta falar na primeira pessoa. Abandona a tradicional objetividade da epopéia e torna-se porta-voz de uma doutrina que maldiz a injustiça e bendiz o direito. É o enlace imediato do poema com a disputa jurídica sustentada contra o seu irmão Perses, que justifica esta ousada inovação. Fala com Perses e dirige a ele as admoestações. Procura convencê-lo de mil maneiras de que Zeus ampara a justiça, ainda que os juízes da Terra a espezinhem, e de que os bens mal adquiridos nunca prosperam. Dirige-se então aos juízes, aos senhores poderosos, na história do falcão e do rouxinol e em outras passagens. Integra-nos de modo tão vivo na situação do processo, e precisamente nos momentos que antecedem a decisão dos juízes, que não seria difícil cometermos o erro de pensar que Hesíodo escreveu precisamente naquele momento, e que os *Erga* são uma obra de ocasião, nascida integralmente daquela circunstância. Assim pensaram alguns intérpretes recentes. O fato de ele não nos falar do resultado do pleito em nenhum lugar do poema parece confirmar este ponto de vista. Parece que o poeta não teria deixado os ouvintes na ignorância, se já tivesse sido pronunciada uma sentença. O poema foi, assim, considerado um reflexo do processo real. Fizeram-se investigações sobre algumas mudanças de situação que se julgaram ver no poema e chegou-se à conclusão de que a obra, pela frouxidão arcaica da sua composição, que mal nos deixa concebê-la como uma unidade, não passa de uma série de "Cantos de Admoestacão a Perses", separados no decurso do

tempo. É a transposição para o poema didático de Hesíodo da teoria dos cantos homéricos de Lachmann[2]. Dificilmente se pode conciliar com esta interpretação a existência, no poema, de extensas partes de natureza puramente didática, as quais nada têm a ver com o processo e, no entanto, são também dirigidas a seu irmão Perses e consagradas à sua instrução, como os calendários para camponeses e navegantes, e as duas coleções de máximas morais que os acompanham. E que influência poderiam ter tido no decurso de um processo real as doutrinas gerais, de caráter moral e religioso, sobre a justiça e a injustiça, conservadas na primeira parte do poema? Na realidade, o caso concreto do processo desempenhou evidentemente papel importante na vida de Hesíodo, mas não foi para o poema senão a forma artística com que vestiu o discurso para torná-lo mais eficaz. Sem isso não teria sido possível a forma pessoal da exposição nem o efeito dramático da primeira parte. Essa forma tornava-se, assim, natural e necessária, uma vez que o poeta experimentava, realmente, a íntima tensão da luta pelos próprios direitos. É esta a razão por que não nos conta o processo até o fim, dado que o fato concreto não afeta a finalidade didática do poema.

Assim como Homero descreve o destino dos heróis que lutam e sofre como sendo um drama dos deuses e dos homens, Hesíodo apresenta o simples acontecimento civil da ação judicial como uma luta entre os poderes do Céu e da Terra pelo triunfo da justiça. Deste modo, eleva à nobre categoria e à dignidade de uma verdadeira epopéia um caso real da sua vida, por si mesmo sem importância. Naturalmente, não pode transportar os seus ouvintes para o céu, como faz Homero, porque nenhum mortal pode conhecer as decisões de Zeus a seu respeito e a respeito das suas coisas. Só pode rogar-lhe que defenda a justiça. Por isso o poema começa com hinos e preces. Zeus, que humilha os poderosos e exalta os humildes, deve fazer com que seja justa a sentença

2. O ensaio de P. FRIEDLAENDER, *Hermes*, 48, 558, é um início importante para a consideração unitária do poema e para a compreensão da sua forma. Outros comentários do autor sobre o mesmo assunto (já depois de termos acabado este capítulo) aparecem em *Gött. Gel. Anz.*, 1931.

dos juízes. O próprio poeta se encarrega, na Terra, do papel ativo de dizer a verdade ao irmão extraviado e afastá-lo do caminho funesto da injustiça e da contenda. É certo que Éris é uma divindade a quem os homens têm de pagar tributo, mesmo contra sua vontade. Mas ao lado da Éris ruim há uma boa, que não fomenta a guerra, mas sim a emulação. Zeus atribui-lhe a morada nas raízes da Terra. Induz no preguiçoso a cobiça em face do êxito do vizinho e assim o move ao trabalho e ao esforço honesto e fecundo. O poeta dirige-se a Perses prevenindo-o contra a Éris ruim. Só o ricaço, que tem os celeiros cheios e não está apertado pelo cuidado da própria subsistência, pode entregar-se à inútil mania das disputas. Ele pode fazer maquinações contra a fazenda e os bens dos outros, e desperdiçar o tempo no mercado. Hesíodo exorta o irmão a não enveredar outra vez por esse caminho e a reconciliar-se com ele sem processo, pois já há tempo dividiram a herança paterna e Perses ficou com mais do que lhe pertencia, por suborno dos juízes. *Insensatos, não sabem quão verdadeira é a máxima que diz que a metade é maior que o todo e qual é a bênção contida na erva mais humilde que a terra faz crescer para o homem, a malva e o asfódelo*[3]. O poeta passa assim do caso concreto à sua formulação geral, quando dirige a sua exortação ao irmão. Já de início se deixa entrever a ligação da advertência contra as contendas e a injustiça, e da fé inquebrantável na proteção do direito pelas forças divinas, com a segunda parte do poema, ou seja, as doutrinas sobre o trabalho dos camponeses e marinheiros, e as máximas relativas ao que o Homem deve fazer ou omitir. A única força terrena que se pode opor ao domínio da inveja e das disputas é a Éris boa, com a sua pacífica emulação no trabalho. O trabalho é, de fato, uma necessidade dura para o Homem, mas uma necessidade. E quem por meio dele provê sua modesta subsistência recebe bênçãos maiores do que aquele que cobiça injustamente os bens alheios.

Para o poeta, esta experiência baseia-se nas leis imutáveis que regem a ordem do mundo, enunciadas de forma religiosa e mítica. Já em Homero vemos a tentativa de interpretar certos mitos em função de uma concepção do mundo. Mas esse pensa-

3. *Erga*, 40.

mento, fundado nas tradições míticas, ainda não se encontra sistematizado nele. Esta tarefa estava reservada a Hesíodo, na segunda das suas grandes obras: a *Teogonia*. As sagas dos heróis dificilmente participam da especulação cosmológica e teológica. Em contrapartida, as que se referem aos deuses constituem a sua fonte mais abundante. A tendência causal nascente encontrou satisfação na construção sagaz de uma genealogia completa dos deuses. Ora, os três elementos essenciais para uma doutrina racional do devir no mundo aparecem também, com evidência, na representação mítica da *Teogonia*: o Caos, o espaço vazio; a Terra e o Céu, fundamento e dossel do mundo, separados pelo Caos; e Eros, a força originária criadora e animadora do Cosmos. A Terra e o Céu são elementos essenciais de toda concepcão mítica do mundo. E o Caos, que também encontramos nos mitos nórdicos, é evidentemente uma idéia originária das raças indo-germânicas. O Eros de Hesíodo é uma idéia especulativa original e de enorme fecundidade filosófica. Na *Titanomaquia* e na doutrina das grandes dinastias dos deuses entra em ação a idéia teológica que Hesíodo tem de arquitetar uma evolução do mundo, cheia de sentido, na qual, além das forças telúricas e atmosféricas, intervenham poderes de caráter moral. O pensamento da *Teogonia* não se contenta em pôr em interação os deuses reconhecidos e venerados nos cultos nem se atém aos conceitos tradicionais da religião em vigor. Pelo contrário, põe os dados da religião, no sentido mais amplo do culto, da tradição mítica e da vida interior, a serviço de uma concepcão sistemática da origem do mundo e da vida humana, elaborada pela imaginação e pela inteligência. Julga assim toda força ativa como uma força divina, o que é próprio de tal grau de desenvolvimento espiritual. Estamos, pois, em presença de um pensamento vivo e mítico, exposto sob a forma de um poema original. Mas este sistema mítico é constituído e governado por um elemento racional, como prova o fato de ele se estender muito além do círculo dos deuses de Homero e do culto, e de não se confinar ao simples registro e combinação de deuses admitidos pela tradição, mas elaborar uma interpretação criadora destes e inventar novas personificações quando o exigem as novas necessidades do pensamento abstrato.

Estas breves referências bastam para delinear o fundo dos mitos que Hesíodo introduz nos *Erga* com o fim de explicar a presença do cansaço e do trabalho na vida humana, e a existência do mal no mundo. Assim, logo no relato introdutório sobre a Éris boa e a má vê-se que a *Teogonia* e os *Erga*, apesar da diferença dos assuntos, não estavam separadas na mente do poeta e o pensamento do teólogo penetra o do moralista, assim como o deste se manifesta claramente na *Teogonia*. Ambas as obras provêm da íntima unidade da imagem do mundo de uma personalidade. Hesíodo aplica a forma "causal" de pensar, própria da *Teogonia*, à história de Prometeu, nos *Erga*, e aos problemas éticos e sociais do trabalho. O trabalho e os sofrimentos devem ter aparecido algum dia no mundo. Não podem ter feito parte, desde a origem, da ordem divina e perfeita das coisas. Hesíodo assinala-lhes como causa a sinistra ação de Prometeu, o roubo do fogo divino, que encara do ponto de vista moral. Como castigo, Zeus criou a primeira mulher, a astuta Pandora, mãe de todo o gênero humano. Da caixa de Pandora saíram os demônios da doença, da velhice, e outros males mil que hoje povoam a Terra e o mar.

Constitui inovação ousada interpretar o mito pelo prisma das novas idéias especulativas do poeta e colocá-lo num lugar tão central. A sua utilização na marcha geral do pensamento dos *Erga* corresponde ao uso paradigmático do mito nos discursos das personagens da epopéia homérica. Este fundamento para os extensos "episódios" ou "digressões" míticas do poema de Hesíodo não foi devidamente reconhecido, apesar da grande importância que tem para a compreensão do seu fundo e da sua forma. Os *Erga* constituem uma grande e singular admoestação e um discurso didático e, como as elegias de Tirteu ou de Sólon, derivam diretamente, no fundo e na forma, dos discursos da epopéia homérica[4]. Neles,

4. Os intérpretes não repararam que o início dos *Erga*, já desde a invocação a Zeus, que termina com as palavras "mas eu quero dizer a verdade a Perses", está imitado, na sua forma típica, de οὐχ ἄρα μοῦνον ἔῆν dos discursos homéricos. Mas é precisamente disto que depende a compreensão da forma de todo o poema; é um único "discurso" emancipado e ampliado até converter-se em epopéia, de caráter exortativo. O longo discurso de Fênix, no livro IX da *Ilíada*, está bastante próximo dele.

os exemplos míticos estão perfeitamente no seu lugar. O mito é como um organismo: desenvolve-se, transforma-se e se renova sem cessar. É o poeta que realiza essa transformação. Mas não a realiza em obediência a um simples desejo arbitrário. O poeta estrutura uma nova forma de vida para o seu tempo e interpreta o mito de acordo com as suas novas evidências interiores. O mito só se mantém vivo por meio da contínua metamorfose da sua idéia. Mas a idéia nova é transportada pelo veículo seguro do mito. Isto já é válido para a relação do poeta com a tradição, na epopéia homérica. Mas em Hesíodo torna-se ainda muito mais claro, visto que nele a individualidade poética aparece de modo evidente, age com plena consciência e serve-se de tradição mítica como de um instrumento para o seu próprio desígnio.

Este uso normativo do mito revela-se com maior nitidez porque Hesíodo, nos *Erga*, coloca a narração das cinco idades do mundo logo em seguida à história de Prometeu, mediante uma fórmula de transição que talvez não tenha estilo, mas é sumamente característica para o que nos interessa[5]. *Se quiseres, contar-te-ei com arte uma segunda história até o fim. Acolhe-a, porém, no teu coração.* Nesta passagem do primeiro ao segundo mito tinha de se dirigir outra vez a Perses, para inculcar na consciência dos ouvintes a unidade do objetivo didático das suas narrações, aparentemente tão distintas. A história da antiga Idade do Ouro e da degenerescência cada vez maior dos tempos subseqüentes devia mostrar que os homens eram originariamente melhores que hoje e viviam sem trabalho nem dor. O mito de Prometeu serve de explicação. Hesíodo não viu que, na realidade, os dois mitos se excluem, o que é particularmente significativo para a sua plena interpretação ideal do mito. Enumera como causas da desventura cada vez maior dos homens o aumento da irreflexão, o desaparecimento do temor dos deuses, a guerra e a violência. Na quinta idade, a do ferro, em que o poeta lamenta ser forçado a viver, domina só o direito do mais forte. Nela só prosperam os malfeitores. Hesíodo cita aqui a terceira história: a do falcão e do rouxinol. Dedica-a diretamente aos juízes, aos senhores poderosos. O

5. *Erga*, 106.

falcão arrebata o rouxinol – o "cantor" – e, enquanto o leva nas suas garras, através dos ares, assim responde aos seus queixumes doloridos: *Desgraçado, de que te adiantam os teus gemidos? Encontras-te na posse de quem é mais forte que tu, e seguir-me-ás onde quiser levar-te. Depende de mim comer-te ou deixar-te em paz*[6]. Hesíodo chama *ainos* a esta história de animais. Fábulas como esta eram acreditadas por todo o povo. Exerciam no pensamento popular uma função análoga à dos paradigmas míticos nos discursos épicos: encerravam uma verdade de ordem geral. Homero e Píndaro chamam *ainos* também aos exemplos míticos. Só mais tarde o conceito se circunscreve às fábulas de animais. Possui o sentido já conhecido de advertência ou conselho. Assim, não é apenas a fábula do falcão e do rouxinol que é *ainos*. Ela é só um exemplo que Hesíodo dá aos juízes. A história de Prometeu e o mito das idades do mundo são verdadeiros *ainos* também.

Na parte seguinte do poema, repetem-se os mesmos discursos, dirigidos a ambas as partes, a Perses e aos juízes. Aí nos são mostradas a maldição da injustiça e a bênção da justiça, por meio das imagens religiosas da cidade justa e da cidade injusta. Dike converte-se aqui, para o poeta, numa divindade independente. É a filha de Zeus, que se senta junto dele e se lamenta quando os homens abrigam desígnios injustos, porque tem de prestar-lhe contas deles. Os seus olhos contemplam também esta cidade e o litígio que nela prossegue. E de novo o poeta se dirige a Perses: *Toma isto em consideração: atende à justiça e esquece a violência. É o uso que Zeus impõe aos homens: os peixes e os animais selvagens e os pássaros alados podem devorar-se uns aos outros, porque entre eles não existe o direito. Mas, aos homens, concedeu ele a justiça, o mais alto dos bens*[7]. Esta diferença entre os homens e os animais liga-se nitidamente ao exemplo do falcão e do rouxinol. Hesíodo pensa que entre os homens não se deve apelar jamais para o direito do mais forte, como o falcão faz com o rouxinol.

Na primeira parte do poema desvenda-se o conceito religioso de que a idéia do direito situa-se no centro da vida. Natural-

6. *Erga*, 202.
7. *Erga*, 274. *Nomos* ainda não significa "lei", neste contexto.

mente, este elemento ideológico não é um produto original da vida campesina primitiva e nem sequer pertence à Grécia propriamente, na forma como encontramos em Hesíodo. Tal como os traços racionais que se evidenciam no esboço de sistema da Teogonia, pressupõe as relações citadinas e o avançado desenvolvimento espiritual da Jônia. A mais antiga fonte destas idéias é, na nossa opinião, Homero. É nele que se encontra o primeiro elogio da justiça. No entanto, a idéia do direito não se encontra na *Ilíada* em posição de tanto destaque como na *Odisséia*, mais próxima, no tempo, de Hesíodo. Nesta aparece a convicção de que os deuses são os guardiães da justiça e de que o seu reinado não seria realmente divino se não levasse, por fim, ao triunfo da justiça. Este é um postulado que domina toda a ação da *Odisséia*. Também encontramos na *Ilíada*, numa famosa alegoria da *Patrocléia*, a convicção de que Zeus desencadeia no céu tempestades terríveis quando na Terra os homens pisoteiam a justiça[8]. Mas estes indícios isolados de uma concepção ética dos deuses, e mesmo as convicções que norteiam a *Odisséia*, estão muito longe da paixão religiosa de Hesíodo, o profeta do direito. Simples homem do povo, ele empreende, através da sua fé inquebrantável na proteção do direito pelos deuses, uma luta contra o seu próprio meio, e pelos séculos afora ainda nos arrebata com o seu *pathos* irresistível. Bebe em Homero o conteúdo da sua idéia de direito assim como algumas locuções lingüísticas características. Mas a força reformadora com que vive esta idéia na vida real, bem como o absoluto predomínio da sua concepção do governo dos deuses e do sentido do mundo, inaugura uma nova época. A idéia do direito é para ele a raiz de que deverá brotar uma sociedade melhor. A identificação da vontade divina de Zeus com a idéia do direito e a criação de uma nova personagem divina, Dike, tão intimamente ligada a Zeus, o deus supremo, são a imediata conseqüência da força religiosa e da seriedade moral com que a classe camponesa

8. Π 384-393. Devemos ter sempre em mente que a idéia ético-jurídica de Zeus se expressa mais nitidamente nesta alegoria do que em qualquer outra parte da *Ilíada*. Já anteriormente esclarecemos que a vida real, tal como o poeta a conhece pela experiência, penetra freqüentemente na alegoria, através da rigorosa estilização heróica.

nascente e os habitantes da cidade sentiram a exigência da proteção do direito.

É impossível admitir que tenha sido Hesídio, afastado na sua terra beócia do desenvolvimento espiritual das regiões ultramarinas, o primeiro a fazer valer aquela exigência e a tirar de si próprio a totalidade do seu *pathos* social. Sentiu-a com mais veemência apenas, na sua luta contra o meio ambiente, e assim se converteu em arauto dela. Ele próprio conta nos *Erga*[9] que seu pai, tendo empobrecido na cidade de Cumas, na Ásia Menor, imigrou para a Beócia. Assim, pode-se presumir, com razão, que foi o pai quem lhe transmitiu a sensação de melancolia que experimentou na nova pátria, e o filho tão amargamente exprimiu. A sua família nunca se sentiu em casa na miserável aldeia de Ascra, assim classificada por Hesíodo: *Horrível no inverno, insuportável no verão e nunca agradável*. É óbvio que foi na casa paterna que ele aprendeu, desde a infância, a ver com os olhos do crítico as relações sociais dos Beócios. Introduziu no seu meio a idéia de Dike. Já na *Teogonia* apresenta-a expressamente[10]. A presença da trindade divina e moral das Horas – Dike, Eunomia e Irene – ao lado das três Moiras e das três Cárites deve-se evidentemente a uma predileção especial do poeta. Assim como na genealogia dos ventos enumera Notos, Bóreas e Zéfiro, quando descreve com detalhe os males que atingem os camponeses e marinheiros, também louva, como promotoras das "obras dos homens", as deusas do direito, da boa ordem e da paz[11]. Nos *Erga*, Hesíodo instila a sua idéia do direito na vida inteira e no pensamento dos camponeses. Pela conjugação da idéia do direito com a do trabalho consegue criar uma obra em que a forma espiritual e o conteúdo real da vida dos camponeses se desenvolvem a partir de um ponto de vista dominante e adquirem caráter educativo. Vamos apresentá-la agora, em breves traços, na vasta construção dos *Erga*. Logo depois da exortação à prática da justiça e ao abandono definitivo da injustiça, com que encerra a primeira parte, Hesíodo volta a dirigir-se ao irmão nos versos famosos que, separados no seu contex-

9. *Erga*, 633 ss.
10. *Teog.*, 901.
11. *Teog.*, 869.

to, correram de boca em boca, durante milhares de anos[12]. Bastam eles para imortalizar o poeta. *Deixa-me aconselhar-te com verdadeiro conhecimento, Perses, minha criança grande.* As palavras do poeta ganham um tom paternal, mas válido e convincente. *É fácil alcançar a miséria. O caminho é desimpedido. E ela não mora longe. Os deuses imortais, porém, puseram o suor antes do êxito. A senda que a ele conduz é íngreme e comprida, e de início penosa. No entanto, quando tiveres chegado ao cimo, torna-se fácil, apesar da sua aspereza.* "Miséria" e "êxito" não traduzem exatamente as palavras gregas κακότης e ἀρετή. Mas ao menos acentuamos desse modo que não se trata da perversidade e da virtude morais, tal como a Antiguidade entendeu mais tarde[13]. Este fragmento liga-se às palavras introdutórias da primeira parte, relativas à Eris boa e à ruim. Depois de ter deixado bem clara aos olhos do leitor a infelicidade da luta, é hora de evidenciar o valor do trabalho. O trabalho é celebrado como o único caminho, ainda que difícil, para alcançar a *arete*. O conceito abarca simultaneamente a habilidade pessoal e o que dela deriva – bem-estar, êxito, consideração. Não se trata da *arete* guerreira da antiga nobreza, nem da *arete* da classe proprietária, baseada na riqueza, mas sim da *arete* do homem trabalhador, que tem a sua expressão numa posse de bens moderada. Ela é a palavra central da segunda parte, os *Erga* propriamente ditos. O seu objetivo é a *arete*, tal como a entende o homem do povo. Quer fazer dela alguma coisa. Em vez dos ambiciosos torneios cavaleirescos exigidos pela ética aristocrática, surge a calada e tenaz rivalidade no trabalho. O Homem deve ganhar o pão com o suor do seu rosto. Mas isto não é uma maldição, é uma bênção. É este o preço da *arete*. Assim ressalta com perfeita nitidez que Hesíodo quer com plena consciência colocar ao lado do adestramento dos nobres, tal como se espelha na epopéia homérica, uma educação popular, uma doutrina da *arete* do homem simples. A justiça e o trabalho são os pilares em que ela assenta.

Mas então pode-se ensinar a *arete?* Esta questão fundamental surge no princípio de toda ética e de toda educação. Hesíodo levanta-a assim que pronuncia a palavra *arete*. *É por certo o melhor*

12. *Erga*, 286 ss.
13. Ver WILAMOWITZ, *Sappho und Simonides*, p. 169 (Berlim, 1913).

dos homens aquele que tudo pondera e examina o que, finalmente, é justo. Bom é também o que sabe seguir os retos ensinamentos do outro. Só é inútil aquele que não descobre por si mesmo nem aceita no seu coração a doutrina do outro. Não é sem razão que estas palavras se encontram entre a proposição do objetivo – a *arete* – e o início dos preceitos particulares que imediatamente se vinculam a ela. Perses, e quem quer que ouça as doutrinas do poeta, deve estar disposto a deixar-se guiar por ele, caso não seja capaz de conhecer intimamente o que lhe é proveitoso e o que lhe é prejudicial. Assim se justifica e ganha sentido a totalidade do seu ensinamento. Estes versos constituíram, na ética filosófica posterior, o fundamento primeiro de toda a doutrina moral e pedagógica. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles aceita-os integralmente nas suas considerações preliminares sobre o princípio adequado (ἀρχή) do ensino moral[14]. Esta indicação é da maior importância para compreendermos a função que eles têm no esquema geral dos *Erga*. Também aqui desempenha papel importantíssimo a questão do conhecimento. Perses não tem uma concepção justa. Mas o poeta tem de admitir que ela pode ser ensinada, na medida em que procura transmitir-lhe a sua própria convicção e influenciá-lo. A primeira parte prepara a terra para a semadura da doutrina da segunda. Arranca preconceitos e erros que se interpõem no caminho do conhecimento da verdade. Não é pela disputa e pela injustiça que o Homem consegue chegar ao seu objetivo. Para alcançar a verdadeira prosperidade, precisa ajustar as suas aspirações à ordem divina que governa o mundo. Assim que isto entra na convicção íntima do homem, torna-se possível que um outro o ajude a encontrar o caminho, por meio dos seus ensinamentos.

À parte geral que põe esse homem nesta situação bem definida, seguem-se as doutrinas práticas particulares[15], expressas numa série de máximas que dão ao trabalho o mais alto valor. *Lembra-te, pois, dos meus conselhos, Perses, rebento divino, e trabalha para que a fome te deteste e a casta e bela Deméter te ame e encha de abun-*

14. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, A 2, 1095 b 10.
15. O mais destacado paralelo desta parte dos *Erga* são as máximas de Teógnis (V. adiante, p. 243).

dância os teus celeiros. Quem vive na pobreza é aborrecido pelos deuses e pelos homens; é comparável ao zangão, que devora o penoso trabalho das abelhas. Procura um prazer justo, dando-te ao trabalho numa medida equilibrada. Os teus celeiros se encherão, assim, com as provisões que cada ano te proporcionar. O trabalho não é vergonha; a ociosidade, sim, essa o é. Se labutares, o ocioso te invejará pelos teus ganhos, aos quais se seguem respeito e consideração. O trabalho é a única coisa justa na tua condição; basta desviares a atenção da cobiça dos bens alheios e dirigi-la para o teu próprio trabalho, cuidando de o manter, como te aconselho. Hesíodo refere-se então à tremenda vergonha da pobreza, às riquezas injustamente adquiridas e às que vêm de Deus, e passa daí a um conjunto de preceitos particulares sobre a veneração dos deuses, a piedade e a prosperidade. Fala das relações com os amigos e inimigos e particularmente com os prezados vizinhos, fala do dar, do receber e do forrar, da confiança e da desconfiança, sobretudo em relação às mulheres, da sucessão e do número de filhos. Vem a seguir uma descrição dos trabalhos dos camponeses e dos marinheiros, e conclui com outra série de máximas. Os "Dias" constituem o fecho. Não precisamos analisar esta parte do poema. Principalmente a doutrina relativa às tarefas profissionais dos camponeses e marinheiros – menos diferenciados entre os Beócios que no nosso tempo – penetra tão fundo na realidade das suas particularidades que, apesar do encanto da sua descrição do trabalho na vida cotidiana, não podemos examiná-la aqui. A ordem maravilhosa que domina a totalidade desta vida, o ritmo e a beleza que dimanam dessa ordem são devidos ao contato íntimo com a natureza, com o seu curso imutável e recorrente. Na primeira parte a exigência de justiça e honradez fundamenta-se na ordem moral do mundo. Na segunda, a ética do trabalho e da profissão deriva da ordem natural da existência e dela recebe as leis que a regem. O pensamento de Hesíodo não as separa. A ordem moral e a ordem natural derivam igualmente da divindade. Tudo que o Homem faz e omite, quer nas relações com os seus semelhantes e com os deuses, quer no trabalho cotidiano, forma uma unidade com sentido.

Já observamos que o rico tesouro de experiência de trabalho e de vida que se desvenda aos olhos do leitor, nesta parte da obra, deriva de uma tradição popular milenária e profundamente enraizada. Esta corrente imemorial que brota da terra, inconsciente

ainda de si própria, é a parte mais comovedora do poema de Hesíodo e a causa principal da sua força. O vigor impressionante da sua realidade plena deixa na sombra o convencionalismo poético de alguns dos cantos homéricos. É um novo mundo, que oferece aos olhos o seu frescor verdejante, o odor forte da terra aberta pelo arado, o canto do cuco nos arbustos, estimulando o trabalho dos campos. Este tesouro de radical beleza humana não se revela na epopéia heróica senão em poucas passagens, como por exemplo a descrição do escudo de Aquiles. Tudo isto está muito distante da poesia helenística romântica erudita das grandes cidades, que redescobriu o gênero idílico. A poesia de Hesíodo apresenta-nos realmente, em toda a sua plenitude, a vida dos homens do campo. Alicerça neste mundo natural e primitivo do trabalho a sua idéia do direito como fundamento de toda a vida social, e converte-se no arauto e criador da estrutura íntima desse mundo. Como espelho do mais alto ideal, oferece ao trabalhador a sua vida monótona e sacrificada. Já não deve lançar olhares invejosos para a classe social de que recebeu, até agora, todo o alimento espiritual. É na sua própria vida e nas suas atividades habituais, e até na sua aspereza, que ele encontra um sentido e uma finalidade elevados.

Na poesia de Hesíodo consuma-se diante dos nossos olhos a formação independente de uma classe popular, excluída até então de qualquer formação consciente. Serve-se das vantagens oferecidas pela cultura das classes mais elevadas e das formas espirituais da poesia palaciana; mas cria a sua própria forma e o seu *ethos* exclusivamente a partir das profundezas da sua própria vida. Porque Homero não é só o poeta de uma classe, mas se eleva desde os fundamentos de um ideal de classe até o nível humano e a amplidão geral do espírito, possui a força capaz de orientar na sua cultura própria uma classe popular que vive em condições de existência totalmente diversas, capaz de fazê-la achar o sentido específico da sua vida humana e de ensiná-la a conformar-se com as suas leis internas. Isto é da maior importância. Mas é ainda mais importante o fato de, por meio deste ato de autoformação espiritual, ela sair do seu isolamento e fazer ouvir a sua voz na ágora dos povos gregos. Assim como a cultura aristocrática adquire em Homero uma influência de tipo humano geral, com Hesíodo a civilização camponesa sai dos acanhados limites da sua esfera so-

cial. Embora o conteúdo do poema só possa ser compreendido pelos camponeses e só se aplique a eles e ao trabalho do campo, os valores morais implícitos nessa concepção de vida tornam-se acessíveis ao mundo inteiro. É claro que a concepção agrária da sociedade não deu o cunho definitivo à vida do povo grego. A formação grega encontrou na *polis* a sua forma mais característica e acabada. O que contém da cultura do campo, ela passa, espiritualmente intacto, para um plano de fundo. Importância igual ou maior tem o fato de o povo grego considerar definitivamente Hesíodo um educador orientado para o ideal do trabalho e da estrita justiça e de ele, formado no ambiente do campo, conservar o seu valor mesmo em contextos sociais completamente distintos.

É no intuito educativo de Hesíodo que está a verdadeira raiz da sua poesia. Não depende do predomínio da forma épica nem da matéria como tal. Se considerarmos os poemas didáticos de Hesíodo como uma simples aplicação mais ou menos original da linguagem e formas poéticas dos rapsodos a um conteúdo que as gerações posteriores consideravam "prosaico", surgirão dúvidas sobre o caráter poético da obra. Os filólogos antigos formularam dúvidas idênticas a respeito dos poemas didáticos posteriores[16]. O próprio Hesíodo encontrou justificação para a sua missão poética na vontade profética de se converter em mestre do seu povo. Os seus contemporâneos contemplavam Homero com estes olhos, pois não podiam imaginar forma mais elevada de influxo espiritual do que a dos poetas e rapsodos homéricos. A missão educativa do poeta estava inseparavelmente ligada à forma da linguagem épica tal qual era sentida sob o influxo de Homero. Quando Hesíodo recolheu a seu modo a herança de Homero, definiu para a posteridade, transpondo os limites da mera poesia didática, a essência da criação poética no sentido social, educador e construtivo. Esta força edificadora brota, para além de qualquer instrução meramente prática ou moral, de uma vontade de atingir a essência das coisas, vontade que nasce do mais profundo saber e que tudo renova. A ameaça iminente de um estado social dominado pela dissensão e pela injustiça deu a Hesíodo a visão dos fundamentos em que se apoiava a vida daquela sociedade e a de cada um dos seus membros. Esta visão essencial que penetra o sentido simples e original da existência determina a função do verdadeiro poeta. Para este não há assuntos prosaicos ou poéticos em si.

16. *Anecdota Bekkeri*, 733, 13.

Hesíodo é o primeiro poeta grego que fala do seu ambiente em seu próprio nome. Deste modo ergue-se acima da esfera épica, que apregoa a fama e interpreta as sagas, até a realidade e as lutas atuais. Vê-se claramente no mito das cinco idades que ele considera o mundo heróico da epopéia um passado ideal, ao qual contrapõe a presente idade de ferro. No tempo de Hesíodo o poeta esforça-se por exercer uma influência direta na vida. Surge aqui pela primeira vez uma pretensão a guia, que não se fundamenta numa ascendência aristocrática nem numa função oficial reconhecida. Ressalta imediatamente a semelhança com os profetas de Israel, já salientada de tempos antigos. No entanto, é com Hesíodo, o primeiro dos poetas gregos a apresentar-se com a pretensão de falar publicamente à comunidade, baseado na superioridade do seu conhecimento, que o helenismo se anuncia como uma época nova na história da sociedade. É com Hesíodo que começa o domínio e o governo do espírito, que põe o seu selo no mundo grego. É o "espírito" no sentido original, o autêntico *spiritus*, o sopro dos deuses, que ele próprio descreve como verdadeira experiência religiosa e que por inspiração pessoal recebe das musas, aos pés do Hélicon. São as próprias musas que explicam a sua força inspiradora, quando Hesíodo as invoca, na qualidade de poeta: *Na verdade sabemos dizer mentiras que parecem verdades, mas também sabemos, se o quisermos, revelar a verdade*[17]. Assim se exprime no prefácio da *Teogonia*. No proêmio dos *Erga*, Hesíodo também tem a intenção de revelar a verdade a seu irmão[18]. Esta consciência de ensinar a verdade é novidade em relação a Homero, e a ousadia de Hesíodo em usar a forma da primeira pessoa deve ligar-se a ela de algum modo. É característica pessoal do poeta-profeta grego querer guiar o Homem transviado para o caminho correto, por meio do conhecimento mais profundo das conexões do mundo e da vida.

17. *Teog.*, 27.
18. *Erga*, 10.

Educação estatal de Esparta

A polis *como forma de cultura e os seus tipos*

É na estrutura social da vida da *polis* que a cultura grega atinge pela primeira vez a forma clássica. A sociedade aristocrática e a vida do campo não estão, é certo, totalmente desligadas da *polis*. As formas de vida feudal e campesina aparecem na história mais primitiva da *polis* e persistem ainda nos seus estágios finais. Mas a direção espiritual pertence à vida das cidades. Ainda quando se baseia total ou parcialmente nos princípios aristocráticos ou camponeses, a *polis* representa um princípio novo, uma forma mais firme e mais acabada da vida social de significado muito maior que nenhuma outra para os Gregos. As palavras "política" e "político", derivadas de *polis,* ainda se mantêm vivas entre nós e lembra-nos que foi com a *polis* grega que apareceu, pela primeira vez, o que nós denominamos Estado – embora o termo grego possa ser traduzido tanto por Estado como por cidade. Para os séculos entre o fim do período patriarcal e a fundação do Império macedônio, por Alexandre, Estado e *polis* são equivalentes. Embora já no período clássico existam formações estatais de maior extensão territorial, trata-se sempre de confederações de cidades – estados mais ou menos independentes. A *polis* é o centro principal a partir do qual se organiza historicamente o período mais importante da evolução grega. Situa-se, por isso, no centro de todas as considerações históricas.

Renunciaríamos de antemão a compreender a história dos Gregos se, em conformidade com as divisões habituais do assunto, deixássemos o Estado aos historiadores "políticos" e aos investigadores do direito público e nos limitássemos ao conteúdo da vida espiritual. Pode-se escrever uma história da cultura alemã num longo período, sem aludir à política. Esta só é fundamental nos tempos modernos. Por causa disso estudou-se durante muito tempo o povo grego e sua cultura predominantemente sob um prisma estético. Mas isto é um violento deslocamento do centro de gravidade. Só na *polis* se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a sua estrutura. No período primitivo da cultura grega, todos os ramos da atividade espiritual brotam diretamente da raiz unitária da vida em comunidade. Poderíamos comparar isso a múltiplos regatos e rios que desembocassem num único mar – a vida comunitária – de que recebessem orientação, e refluíssem à sua fonte por canais subterrâneos e invisíveis. Descrever a cidade grega é descrever a totalidade da vida dos Gregos. Embora isto seja um ideal praticamente irrealizável, ao menos na forma usual de uma narração temporal progressiva e linear dos fatos históricos, a consideração daquela unidade é muito fecunda para todas e cada uma das suas esferas. A *polis* é o marco social da história da formação grega. É em relação a ela que temos de situar todas as obras da "literatura", até o fim do período ático.

Evidentemente não podemos nos propor a entrar na infinita multiplicidade das manifestações da vida e das constituições políticas que os historiadores do Estado antigo reuniram no decurso do século passado. Precisamos limitar-nos à consideração das mais importantes particularidades dos diversos Estados para conseguirmos uma representação intuitiva da sua realidade social. É da maior importância para o nosso intuito ver como o espírito da *polis* grega encontrou a sua expressão, primeiro na poesia e logo a seguir na prosa, e determinou permanentemente o caráter da nação. Nós nos limitaremos, por isso, a alguns tipos principais e representativos. Já Platão parte dos poetas, ao tentar traçar nas *Leis* o esquema do pensamento político e pedagógico da Antiguidade helênica, e chega à determinação de duas formas fundamentais que parecem representar a totalidade da cultura política do seu povo: o Estado militar espartano e o Estado

jurídico original da Jônia. Temos, portanto, de considerar estes dois tipos com especial cuidado.

É aqui que vemos a radical diversidade da essência espiritual das tribos gregas, o fato originário da vida histórica dessa nação. Este fato é de uma importância capital para a compreensão não só do Estado grego, mas também da estrutura da sua vida espiritual. Além disso, só podemos compreender a peculiar essência da cultura grega se atendemos a esta multiplicidade de formas, tanto na agudeza da sua oposição como na harmonia que, em última instância, as supera e as irmana. As características raciais têm pouca importância no estudo da cultura nobre dos Jônios e das circunstâncias da vida campesina dos Beócios, tais como as descrevem Homero e Hesíodo, respectivamente, pois não podemos confrontá-las com outros grupos étnicos coevos. A mescla de dialetos diferentes, visível na epopéia, prova que a criação artística da poesia homérica é fruto da colaboração de várias raças e povos na elaboração do vocabulário, estilo e métrica dos poemas. Seria, porém, inútil e vão tentar deduzir destes vestígios diferenças relativas à sua condição e natureza espiritual. A investigação histórica jamais poderá desligar do nosso Homero cantos inteiros que apresentem uma tonalidade unitária de dialetos eólios. As particularidades do espírito dórico e jônico, ao contrário, revelam-se de maneira precisa nas formas da vida das cidades e na fisionomia espiritual da *polis*. Ambos os tipos se juntam na Atenas dos séculos V e IV. Enquanto a vida real do Estado ateniense recebe o influxo decisivo do ideal jônico, na esfera espiritual, por influência aristocrática da filosofia ática, vive a idéia espartana de uma regeneração que, no ideal platônico da formação, funde-se numa unidade superior com a idéia fundamental jônico-ática, despojada da sua forma democrática, de um Estado regido pelo direito.

O ideal espartano do séc. IV e a tradição

Esparta não tem lugar autônomo nem na história da filosofia nem na história da arte. A raça jônica, por exemplo, desempenha um papel diretivo no desenvolvimento da consciência filosófica e moral; mas em vão se buscaria um nome espartano entre os moralistas e filósofos gregos. Em contrapartida, Esparta tem, de pleno direito, um lugar na história da educação. A criação mais característica de Esparta é o seu Estado, e o Estado representa aqui, pela primeira vez, uma força educadora no mais vasto sentido da palavra.

Infelizmente, as fontes do conhecimento deste notável organismo são em parte obscuras. Por sorte, a idéia central que penetra todas as minúcias da educação espartana revela-se de maneira clara e segura em todos os poemas que nos foram transmitidos sob o nome de Tirteu. Graças a esta poderosa revelação, ela pôde ser separada da sua origem histórica e exercer uma influência permanente na posteridade. Porém, ao contrário de Homero e Hesíodo, na elegia de Tirteu encontramos apenas a formulação de um ideal, como é próprio da essência dessa poesia de puro pensamento. Não estamos em condições de trazer à luz, a partir dela, o subsolo histórico em que esse ideal desabrochou. É forçoso, então, que recorramos a outras fontes.

O nosso testemunho principal, *a Constituição dos Lacedemônios*, de Xenofonte, é fruto do romantismo meio filosófico meio político do séc. IV. a.C., o qual via no Estado espartano uma espécie de revelação política primordial. Quanto à *Constituição dos Lacedemônios* de Aristóteles, hoje perdida, só parcialmente a podemos reconstituir, e isso graças aos fragmentos recolhidos nos artigos de *léxicos* posteriores, que aproveitaram dela os ricos materiais. Sem dúvida, a tendência dessa obra era a mesma que se revela nas apreciações sobre o Estado espartano inseridas no segundo livro da *Política*, isto é, a sobriedade crítica do juízo, oposta à apoteose de Esparta, corrente entre os filósofos. A admiração de Xenofonte baseava-se ainda no conhecimento de Esparta através de uma íntima experiência pessoal, enquanto o enlevo romântico que se revela na biografia de Licurgo, por Plutarco, baseia-se apenas num saber adquirido em antigas fontes literárias de valor heterogêneo. Ao avaliar estes testemunhos, é preciso ter presente que eles brotaram da reação consciente ou inconsciente contra a moderna cultura do séc. IV. Na feliz situação da antiga Esparta viam, muitas vezes de maneira anacrônica, o triunfo sobre vícios

do seu próprio tempo e a solução para problemas que, na realidade, não existiam para o "sábio Licurgo". Antes de mais nada, é impossível determinar com precisão a antiguidade da organização da Esparta do tempo de Xenofonte e Agesilau. A única garantia da sua origem antiga é a reputação de rígido conservantismo que fez dos Lacedemônios o ideal de todos os aristocratas e a abominação dos democratas do mundo inteiro. Mas Esparta evoluiu e ainda em tempos posteriores se confirmam inovações na sua educação.

A crença de que a educação espartana era uma preparação militar unilateral deriva da *Política* de Aristóteles. Essa idéia já era conhecida de Platão e é em relação a ela que este define, nas *Leis*, o espírito do Estado de Licurgo. Devemos procurar compreender essa crítica em função da época em que foi formulada. Depois da vitória na guerra do Peloponeso, Esparta conseguiu na Grécia uma hegemonia indiscutível, que perdeu ao fim de três décadas, após a catástrofe de Leuctra. A admiração secular pela sua *eunomia* sofreu um rude golpe. A aversão dos Gregos pelo opressor tornou-se geral a partir do momento em que se apoderou de Esparta a ânsia de domínio e ela perdeu o antigo sentido da disciplina e da educação. O dinheiro, que antes Esparta mal conhecia, entrou na cidade em torrentes, e "foi descoberto" um velho oráculo, segundo o qual a ambição arruinaria Esparta. Nesta época, dominada por uma política de expansão fria e calculista, ao estilo de Lisandro, em que os Lacedemônios se tinham apoderado despoticamente das acrópoles de quase todas as cidades gregas e as liberdades políticas das chamadas cidades autônomas haviam sido todas destruídas, a antiga disciplina espartana surgiu involuntariamente à luz do uso maquiavélico que dela fazia Esparta.

Sabemos muito pouco da antiga Esparta para compreendermos com segurança o seu espírito. Não passam de hipóteses as modernas tentativas para demonstrar que a forma clássica do Estado espartano, o cosmos "de Licurgo", é criação de uma época relativamente avançada. Em contrapartida, Karl Otfried Müller, o genial fundador da história das cidades helênicas – que contrapôs com a maior clareza ao culto tradicional de Atenas a grandeza moral dos Dórios, de que estava embebido –, interpretou, e provavelmente com razão, o antigo militarismo espartano como a seqüência de um estado antiqüíssimo da civilização dórica. Os Lacônios o teriam conservado desde a época das grandes migrações da primeira ocupação do território. A migração dórica, de que os Gregos sempre guardaram uma recordação indelével, é o último dos movimentos de povos, possivelmente originários da Europa Central, que a partir da península balcânica penetraram na Grécia e se misturaram com os povoadores de outras raças mediterrânicas ali fixadas primitivamente, constituindo assim o povo grego que a história nos apresenta. O tipo característico dos invasores conservou em Esparta a sua maior pureza. A raça dórica ofereceu a Píndaro o seu ideal de homem loiro, de alta estirpe, tal como era representado não só o Menelau homérico, mas também o herói Aquiles, e em geral todos os "Helenos de loira cabeleira" da Antiguidade heróica. A primeira coisa a levar em conta é que os Espartanos constituíam, entre a população lacônia, apenas uma reduzida classe dominante, de formação tardia. Sob o seu domínio estava uma classe popular, livre, operária e camponesa, os periecos, bem como os servos hilotas, a massa dos submetidos, quase sem quaisquer direitos. Os antigos relatos dão-nos de Esparta a imagem de um acampamento militar permanente. Essa aparência vinha muito mais da constituição inteira da comunidade do que de uma ânsia de conquista. Os dois reis heráclidas, sem poder político na época histórica e que só no campo de batalha retomavam a importância original, eram um remanescente dos antigos reis dos exércitos do tempo das invasões dóricas e proviriam talvez do fato de se proclamarem reis, conjuntamente, os dois chefes de duas hordas. A assembléia do povo espartano não é outra coisa senão a antiga comunidade guerreira. Não há nela qualquer discussão. Limita-se a votar SIM ou NÃO em face de uma proposta definida do conselho dos anciãos. Este tem direito a dissolver a assembléia e pode retirar da votação as propostas com resultado desfavorável. O eforato é a autoridade mais poderosa do Estado e reduz ao mínimo o poder político da realeza. A sua organização representa um poder moderador no conflito de forças entre os senhores e o povo. Concede ao povo um mínimo de direitos e conserva o caráter autoritário da vida pública tradi-

cional. É significativo que o eforato seja a única instituição não atribuída à legislação de Licurgo.

Esta pretensa legislação é o contrário do que os Gregos costumavam entender por legislação. Não é uma compilação de leis particularizadas, civis e públicas, mas sim o *nomos*, no sentido original da palavra: uma tradição oral válida, da qual apenas algumas leis fundamentais e solenes – as *rhetra* – foram fixadas por escrito. Entre estas estão as que se relacionam com as atribuições das assembléias populares, mencionadas por Plutarco[1]. As fontes antigas não consideram esta faceta como resíduo de um estágio primitivo. Pelo contrário, e em oposição à mania legisladora da democracia do séc. IV, têm-na como obra da sabedoria previdente de Licurgo, o qual, como Sócrates e Platão, dava maior importância à força da educação e à formação da consciência dos cidadãos do que às prescrições escritas. Com efeito, quanto maior importância se concede à educação e à tradição oral, menor é a coação mecânica e externa da lei sobre todos os detalhes da vida. No entanto, a figura do grande estadista e pedagogo Licurgo é uma interpretação idealizada da vida de Esparta, vista pelos ideais de educação da filosofia posterior.

Ao compararem-na com o estado lastimoso da democracia ática degenerada, os filósofos tratadistas foram levados a encarar as instituições como invenção consciente de um legislador genial. Na vida dos Espartanos – nas suas refeições coletivas e na sua organização guerreira, instalada em tendas de campanha, no predomínio da vida pública sobre a privada e na estruturação estatal dos jovens de ambos os sexos e, finalmente, na rígida separação entre a população agrícola e industrial "plebéia" e os senhores livres, devotados só aos deveres citadinos, à prática guerreira e à caça – viu-se a realização consciente de um ideal de educação análogo ao que Platão propõe na *República*. Na verdade, Esparta foi, em muitos aspectos, modelo para Platão e outros teóricos da educação posteriores a ele, embora neles vivesse um espírito completamente novo. O grande problema social de toda a educação posterior foi a superação do individualismo e a formação dos homens de

1. PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, 6.

acordo com normas obrigatórias da comunidade. O Estado espartano, com a sua autoridade rigorosa, surgiu como a solução prática deste problema. Neste detalhe, ocupou o pensamento de Platão durante a vida inteira. Também Plutarco, profundamente impregnado do pensamento de Platão, voltou constantemente a este ponto[2]. *A educação estendia-se aos adultos. Ninguém era livre nem podia viver a seu bel-prazer.* Tal como num acampamento, na cidade todos tinham as suas ocupações e modo de vida regulamentados em função das necessidades do Estado e tinham consciência de não pertencerem a si próprios, mas à Pátria. Em outro lugar, escreve: *Licurgo habituava os cidadãos a não terem nem desejo nem capacidade para fazerem vida privada. Pelo contrário, levava-os a se consagrarem à comunidade e agruparem-se em torno do seu senhor, libertando-os do culto do* eu *pessoal, para pertencerem inteiramente à pátria*[3].

Esparta era um fenômeno difícil de ser compreendido pela mentalidade cada vez mais individualista da Atenas posterior a Péricles. Devemos dar pouco crédito às interpretações filosóficas das coisas espartanas. A observação dos fatos, porém, é, via de regra, exata. O que, aos olhos de Platão ou de Xenofonte, devia-se à obra de um gênio educador, poderoso e plenamente consciente, era na realidade o remanescente de um estágio mais simples e primitivo da evolução da vida social, caracterizado por uma forte coesão social e um débil desenvolvimento da individualidade. Na formação de Esparta colaboraram muitos séculos. Só excepcionalmente descobrimos a participação de uma personalidade individual no processo do seu nascimento. Assim, os nomes de Teopompo e Polidoro estão vinculados a determinadas transformações na orgânica do Estado. Não há qualquer dúvida sobre a existência histórica de Licurgo; mas não podemos decidir se contribui apenas para algumas daquelas transformações, como originariamente se acreditava, ou se, como se pensou mais tarde, se deve atribuir ao seu nome a criação do Estado espartano, na totalidade. A única coisa certa é que é secundária a tradição de uma "constituição de Licurgo".

2. PLUTARCO, *Lic.*, 24.
3. PLUTARCO, *Lic.*, 25.

A tradição procede de uma época para a qual o cosmos espartano era um sistema consciente e coerente, e que *a priori* acreditava que o mais alto fim do Estado era a *paidéia*, quer dizer, a estruturação da vida individual, baseada em princípios e sistematizada de acordo com normas absolutas. Recorda-se constantemente a aprovação délfica da "constituição de Licurgo", em oposição à lei meramente humana e à relatividade da democracia. Todas as fontes que possuímos inclinam-se a apresentar a disciplina espartana como a educação ideal. Para os homens do séc. IV, a possibilidade da educação dependia, em última análise, de se conseguir uma norma absoluta para a ação humana. Este problema encontra-se resolvido em Esparta. A ordem vigente tinha um fundamento religioso, pois havia sido sancionada ou recomendada pelo próprio deus de Delfos. Assim, toda a tradição sobre Esparta e sobre a constituição de Licurgo se formou de acordo com uma teoria posterior sobre o Estado e educação. Neste sentido, é pouco histórica. Para compreender seu significado exato, é preciso levar em conta que ela surgiu na época mais florescente da especulação grega sobre a essência e os fundamentos da *paidéia*. Sem o interesse ardente daquele movimento educativo por Esparta, não saberíamos nada sobre ela. A sua sobrevivência, bem como a conservação dos poemas de Tirteu, deve-se ao significado que a idéia de Esparta sempre teve como membro indispensável na estruturação da *paidéia* grega posterior.

Se prescindirmos da deformação filosófica, o que é que nos ficará como imagem histórica?

O ideal proposto por Xenofonte encerra uma tão grande riqueza de observações pessoais que, se dispensarmos as suas interpretações históricas e pedagógicas, poderemos alcançar uma imagem intuitiva da Esparta real do seu tempo e da sua educação estatal e guerreira, única na Grécia. Mas a origem dessa Esparta permanece obscura, uma vez que não podemos considerá-la como sistema nascido unicamente da sabedoria de Licurgo. A crítica moderna até pôs em dúvida a existência de Licurgo. Porém, ainda que tenha existido e criado a grande *rhetra*, já conhecida de Tirteu no séc. VII, isso não nos adiantaria nada para chegarmos ao conhecimento da origem da educação espartana, tal como Xenofonte a descreve. A participação de todos os cidadãos espartanos na educação militar torna-os uma espécie de casta aristocrática. Aliás, muitos traços dessa educação lembram a formação da antiga nobreza grega. Mas o fato de ter sido estendida aos que não eram nobres prova que houve uma evolução que modificou neste sentido o presumível domínio original dos nobres. Um regime aristocrático pacífico, semelhante ao de outros Estados gregos, não bastava a Esparta. Havia subjugado os Messênios – povo amante da liberdade, e que, apesar dos séculos, não conseguia habituar-se à sua servidão – e precisava manter pela força o seu domínio. Isto só era possível pela organização de todos os cidadãos espartanos numa classe senhorial armada e livre das preocupações do trabalho. A razão desta evolução encontra-se indubitavelmente nas guerras do séc. VII, e pode tê-la favorecido ainda a luta do *demos* por direitos mais amplos – luta de que Tirteu nos dá notícia. Os direitos civis dos Espartanos estão sempre vinculados à sua qualidade de guerreiros. Tirteu é para nós o primeiro testemunho do ideal político e guerreiro que teve mais tarde a sua realização na totalidade da educação espartana. Ele próprio, porém, não parece ter pensado senão na guerra. Os seus poemas deixam ver claramente que a educação espartana, tal como as épocas seguintes a conheceram, não era uma coisa acabada, mas estava em processo de formação[4].

Tirteu é ainda a nossa única fonte em relação às guerras messênicas, dado que a crítica moderna demonstrou ser total ou predominantemente fictícia a tradição dos historiadores mais recentes. O impulso da sua inspiração foi suscitado pela grande sublevação dos Messênios, três gerações após a sua primeira subjugação. *Durante dezenove anos lutaram sem cessar, armados de lanças, os pais de nossos pais, com paciente coração; no vigésimo ano, os inimigos abandonaram os férteis campos e fugiram para as altas montanhas de Ithoma.* Menciona também o velho Teopompo, *nosso rei, amado dos deuses, a quem devemos a conquista da Messênia.* Tornou-se, assim, herói nacional. Estas palavras são tiradas de citações do poeta

4. O adestramento espartano, a *agoge*, não pode ser estudado aqui, mas sim no livro III, como ideal do movimento educativo filolacedemônio do séc. IV.

transcritas pelos historiadores posteriores[5]. Em outro fragmento descreve de maneira realista a servidão dos vencidos[6]. O país, cuja fecundidade Tirteu descreve repetidas vezes, fora repartido pelos Espartanos, e os antigos possuidores, convertidos em escravos daqueles, levavam uma triste vida. *Como burros, vergavam ao peso de duras cargas e viam-se obrigados, por dolorosa imposição dos seus senhores, a lhes entregar metade do produto das terras. E quando um dos senhores morria tinham de assistir ao enterro, eles e as mulheres, e proferir lamentações.*

Esta recordação da situação anterior ao atual movimento dos Messênios visava a levantar o ânimo dos heróis espartanos pela lembrança da vitória passada e assustá-los, ao mesmo tempo, com a imagem da escravidão que os esperava, se os inimigos, que tanto deviam ter sofrido, conseguissem sair vencedores. Um dos poemas que se conservaram completos começa assim: *Sede dignos sucessores do sempre invicto Héracles; tende ânimo, Zeus não voltou contra nós, irado, a sua espada. Não tenhais medo da força do inimigo nem fujais. Conheceis as obras do afligidor Ares, e tendes experiência da guerra. Sabeis o que é a fuga e a perseguição*[7]. Com isso tem a intenção de reanimar um exército abatido e desmoralizado. Assim, a lenda antiga viu em Tirteu o salvador enviado pelo Apolo délfico aos Espartanos, para guiá-los no perigo. As tradições posteriores da Antiguidade supuseram que ele fosse general. Esta opinião é contraditada por um papiro descoberto recentemente, com restos de um outro poema de Tirteu. Nele, o poeta fala na primeira pessoa do plural e exorta os Espartanos a prestarem obediência aos seus chefes. É um longo poema escrito inteiramente em forma de antecipação, no qual a fantasia do poeta oferece a visão de uma batalha decisiva e iminente, à maneira das descrições homéricas. Invoca os nomes das antigas tribos espartanas, dos hileus, dimanes e panfílios, que evidentemente ainda figuravam nas formações do exército, embora houvessem sido posteriormente suprimidas e substituídas por uma nova organização. Por fim, descreve a luta pela posse de uma muralha e de um sepulcro. Trata-se obviamente de um cerco. Não se podem tirar do poema senão estes dados históricos concretos, e mesmo os antigos não deviam possuir maiores informações.

5. TIRTEU, frag. 4. Cito os fragmentos dos líricos gregos pela *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl (Leipzig, 1925).

6. TIRTEU, frag. 5.

7. TIRTEU, frag. 8.

Apelo de Tirteu à arete

Nas elegias de Tirteu vive a vontade política que fez a grandeza de Esparta. A sua poesia modelou-lhe a fisionomia espiritual. Ela é, por isso, demonstração vigorosa da sua força idealizadora, que se estendeu muito além da existência histórica do Estado espartano e ainda não se extinguiu. Por mais singular e por mais restrita a determinadas circunstâncias temporais que tenha sido a forma de vida espartana conhecida dos tempos posteriores, o ideal de Esparta – que impregnou a existência inteira dos seus cidadãos e inspirou com férrea conseqüência a vida total do seu Estado – é imorredouro, porque está profundamente enraizado na natureza humana. Guarda a sua verdade e o seu valor, embora a sua inserção no estilo de vida daquele povo possa parecer à posteridade uma realização unilateral e restrita. Já a Platão pareceu unilateral a concepção espartana do cidadão, seus intentos e sua educação. Mas reconheceu também que o ideal político imortalizado nos versos de Tirteu constituía um dos fundamentos permanentes de toda a cultura citadina. E não se encontrava sozinho neste julgamento. Exprimia apenas o estado de espírito dos seus contemporâneos. Apesar de todas as reservas relativas à verdadeira Esparta daquele tempo e à sua política, pode afirmar-se que já entre os Gregos o ideal espartano foi aceito e aprovado. É certo que nem todos viram no Estado de Licurgo – com os filolaconianos existentes em todas as cidades – um ideal absoluto. Mas o lugar que Platão concedeu a Tirteu no seu sistema de formação converteu-se numa aquisição definitiva de toda a cultura posterior. Platão é o grande organizador do tesouro espiritual da nação. No seu sistema objetivam-se e situam-se em sua justa relação as forças da vida espiritual grega. A ordenação que ele estabeleceu não sofreu depois dele mudança substancial. Es-

parta ocupa na cultura grega das épocas subseqüentes e na posterioridade em geral o lugar que Platão lhe atribuiu.

As elegias de Tirteu estão impregnadas de um *ethos* educacional de estilo grandioso. O alto nível das exigências propostas ao sentido comunitário e à abnegação dos cidadãos era, sem dúvida, justificado pelas circunstâncias em que o poeta as formulou: o grande perigo que Esparta corria nas guerras messênicas. Mas Tirteu não teria sido admirado nos tempos posteriores como testemunho supremo do espírito da cidade de Esparta se não se tivesse visto nele impresso o espírito intemporal do Estado espartano. As normas que ele impõe ao pensamento e à ação dos indivíduos não nascem da tensão e das exigências que inevitavelmente derivam da guerra: são os fundamentos da totalidade do cosmos espartano. Em nenhum outro lugar a poesia grega revela tão claramente como a criação poética brota da vida da comunidade humana. Tirteu não é uma individualidade poética no sentido atual: é expressão do sentir geral. Revela a convicção certa de todo o cidadão consciente. Por isso se exprime com freqüência na primeira pessoa do plural: "Lutemos!", "Morramos!". E até quando diz "eu" não se trata do seu *eu* subjetivo, pelo qual dá livre expressão à consciência do seu valor artístico ou pessoal, nem do *eu* do chefe – já que Tirteu foi tido por general –, mas sim do *eu* universal, da "voz pública da pátria", como disse Demóstenes[8].

A consciência viva da comunidade a que se dirige confere aos seus juízos sobre o "digno" e o "indigno" uma força e uma indiscutível importância, que o mero *pathos* pessoal jamais teria alcançado. A estreita ligação entre o indivíduo e a cidade estava, em tempo de paz, simplesmente latente para o cidadão médio, mesmo num Estado como o espartano. No caso de perigo, todavia, a idéia da totalidade manifestava-se subitamente com a maior força. A dura necessidade da longa e duvidosa guerra que acabava de eclodir foi a base férrea em que o Estado espartano se cimentou. Não precisava só de políticos e militares, naquela conjuntura. Precisava também encontrar expressão adequada para os novos valores humanos que na guerra se revelavam. Os poetas haviam sido, desde os tempos primitivos, arautos da *arete*. Tal função ressurgiu em Tirteu. Como vimos, a lenda fez dele um enviado de Apolo. Encontra assim expressão exata o fato maravilhoso de surgir prontamente, em caso de necessidade, o guia espiritual apropriado. A nova *arete* exigida pelas circunstâncias encontra pela primeira vez a forma artística.

8. DEMÓSTENES, *Or.*, 18, 170.

Do ponto de vista formal, a elegia de Tirteu não é uma criação original. Os elementos formais lhe foram dados. A forma métrica da elegia – o dístico – é indubitavelmente mais antiga. Sua origem é obscura para nós, e já o era para os antigos pesquisadores literários. Liga-se à métrica da época heróica e, como ela, estava apta a servir de veículo a todos os conteúdos daquele tempo. A elegia não possui forma "interna" como chegaram a julgar os gramáticos da Antiguidade. Guiados pela evolução posterior do gênero e por uma falsa etimologia, quiseram reduzir todas as formas da elegia a uma raiz comum: o canto fúnebre. A elegia, além da métrica, que nos tempos mais recuados não possuía nome especial para distingui-la da epopéia, só tinha um elemento constante: o fato de ser dirigida a alguém, indivíduo ou multidão. É a expressão de uma íntima comunhão entre o que fala e aqueles a quem se dirige. Isto é decisivo para a essência da elegia. No caso de Tirteu, trata-se da comunidade dos cidadãos ou da juventude espartana. Até o nono fragmento, que começa num tom aparentemente mais reflexivo, atinge o seu acme e o seu termo sob a forma de exortação: dirige-se aos membros de uma comunidade que, como é seu hábito, não determina de maneira exata, mas pressupõe. Esta forma exortativa manifesta com clareza o caráter educativo da elegia. Ela o tem em comum com a épica; simplesmente, tal como a poesia didátida dos *Erga* hesiódicos, dirige-se de maneira mais direta e intencional a uma personalidade determinada. O conteúdo mítico da epopéia age num mundo ideal. Os discursos da elegia, dirigidos a pessoas reais, situam-nos na atualidade real do poeta.

Contudo, embora o seu conteúdo dependa da vida dos homens a quem fala, a sua expressão poética atém-se ao estilo da epopéia homérica. Veste com a linguagem da epopéia um assunto contemporâneo. Mas o assunto de Tirteu era muito mais adap-

tado a essa linguagem que o de Hesíodo, pois nada há mais próximo da epopéia que a luta sangrenta e o heroísmo guerreiro. Assim Tirteu não só pôde recolher em Homero material lingüístico, palavras isoladas e locuções, como encontrou, além disso, nas descrições dos combates da *Ilíada*, e até nos seus discursos, um modelo para as suas próprias alocuções, destinadas a levantar o ânimo dos combatentes nos momentos de perigo. Bastava-lhe para tanto separar aqueles elementos do fundo mítico em que assentam na epopéia e transportá-los para a atualidade viva. As alocuções possuem, já na epopéia, uma vigorosa ação moralizadora. Homero não parece falar apenas às personagens épicas a que se refere, mas também aos seus ouvintes. Assim o sentiram os Espartanos. Para criar a sua elegia, Tirteu precisou apenas transferir para a realidade das guerras messênicas o poderoso *ethos* que anima as cenas homéricas. Compreenderemos melhor esta transferência espiritual se encararmos Homero, como se fazia nos tempos de Tirteu e Hesíodo, antes de mais nada como educador do presente e não só como narrador do passado.

Sem dúvida alguma, Tirteu sentia-se nas suas elegias um autêntico homérida. Mas o que dá a estes discursos à nação espartana a sua verdadeira grandeza não é a maior ou menor fidelidade do conjunto ou dos detalhes aos modelos homéricos, mas sim a força espiritual com que transpõe as formas artísticas e os conteúdos épicos para o mundo atual. Por mais escasso que pareça em Tirteu o elemento pessoal, a sua real originalidade aparecerá com clareza se abstrairmos da sua dívida em relação ao vocabulário, versos e idéias de Homero, e se considerarmos que por trás das formas e dos primitivos ideais heróicos se encontra uma autoridade moral e política totalmente nova, em favor da qual ele empreende uma nova ação educativa: a idéia de uma comunidade citadina que transcende qualquer individualidade e para a qual todos vivem e morrem. O ideal homérico da *arete* heróica transforma-se no heroísmo do amor à pátria. O poeta aspira a impregnar deste espírito a vida de todos os concidadãos. Quer criar um povo, um Estado de heróis. A morte é bela quando é a de um herói. E se é herói quando se morre pela pátria. Esta idéia dá à morte o sentido de um holocausto da própria pessoa em prol de um bem mais alto.

O terceiro dos poemas conservados manifesta com a maior nitidez esta transformação da *arete*. Por razões puramente formais foi, até há pouco tempo, considerado posterior, negando-se a sua atribuição a Tirteu. Apresentei em outro lugar a prova evidente da sua autenticidade[9]. Não pode ser considerado de modo nenhum como pertencente à época sofística (séc. V). É evidente que já Sólon e Píndaro o conheciam, e Xenófones, no séc. VI, reproduz e elabora, sem qualquer dúvida, as principais idéias dele, num dos seus poemas que chegaram até nós. É indiscutível, por outro lado, que Platão escolheu esta elegia como a que melhor caracteriza, entre todos o poemas de Tirteu, o espírito de Esparta[10]. O poeta explicita nele, com a maior profundidade, a essência da *arete* espartana.

Obtemos aqui uma perspectiva profunda sobre o desenvolvimento histórico deste conceito a partir de Homero e sobre a crise interior que o antigo ideal de Homero sofreu no período de crescimento da cultura das cidades. O poeta eleva a verdadeira *arete* acima de quaisquer outros bens que, no juízo dos seus contemporâneos, constituíam valor e consideração de um homem. *Eu não quereria guardar memória de um homem nem falar dele devido à virtude dos seus pés ou à sua destreza na luta, ainda que ele tivesse a força dos ciclopes e ganhasse em velocidade do trácio Bóreas.* São exemplos eminentes da *arete* agônica, que os cavaleiros, desde os tempos de Homero, valorizavam acima de tudo e que, em conseqüência dos Jogos Olímpicos, tinham sido considerados na última centúria como a mais alta medida na realização humana, mesmo para os lutadores não nobres. Tirteu, porém, acrescenta ainda outras virtudes da antiga aristocracia: *E ainda que fosse mais belo que Titono e mais rico do que Midas e Ciniras, mais régio que Pélops, filho de Tântalo, e dotado de uma língua mais lisonjeira que Adrasto, se tivesse todas as glórias do mundo, mas não possuísse o valor guerreiro, não quereria honrá-lo. Não dará boas provas de si na luta se não for capaz de encarar a morte sangrenta na peleja e de lutar corpo-a-corpo com o adversário. Isto é* arete —

9. Ver o meu trabalho *Tyrtaios Über die Wahre Arete*, Sitz. Berl. Akad., 1932, onde as idéias destes capítulos foram tratadas a fundo.

10. PLATÃO, *Leis*, 629 A.

exclama comovido o poeta –, *este é o título mais alto e mais glorioso que um jovem pode alcançar entre os homens. É bom para a comunidade, para a cidade e para o povo que o homem se mantenha com pé firme frente aos combatentes e afaste da sua cabeça qualquer idéia de fuga.* Não se diga que isto é retórica tardia. Já em Sólon deparamos com algo semelhante. As raízes das formas retóricas penetram profundamente nos tempos primitivos. A vivacidade das repetições resulta do *pathos* íntimo com que é sentida a idéia em que culmina a totalidade do poema: qual é o verdadeiro valor do Homem? O enorme acúmulo de vigorosas negações, que enche a primeira dúzia de versos e eleva ao grau máximo a tensão do ouvinte, põe diante dos olhos todas as idéias a que se concedera algum valor e coloca num mesmo plano de inferioridade os mais altos ideais da antiga nobreza. Sem os negar nem abolir completamente, no entanto, é então que ele se revela como o verdadeiro profeta do novo ideal de cidadania, austero e rigoroso: só uma medida existe para a verdadeira *arete*: a cidade e o que a favorece ou prejudica. A sua mensagem prossegue logicamente com a revelação da "recompensa" que traz consigo o sacrifício de si próprio em honra da *polis*, quer se caia no campo de batalha quer se regresse triunfante. *Mas aquele que cai entre os combatentes e perde a vida bem-amada cobre de glória a sua cidade, os seus concidadãos e o seu pai, ao ser chorado por todos, novos e velhos, quando jaz, com o peito, o côncavo escudo e a armadura trespassados por muitos projéteis; a sua dolorosa memória enche a cidade inteira e são honrados entre os homens o seu sepulcro e os seus filhos, e os filhos dos seus filhos e toda a sua linhagem; a honra do seu nome não se extingue jamais e, mesmo que jaza no seio da terra, torna-se imortal.* Por mais que o cantor a publique e a espalhe sobre a face da Terra, a honra dos heróis homéricos nada é diante da honra do simples guerreiro espartano, tal qual o descreve Tirteu, profundamente enraizado na comunidade citadina do Estado. A comunidade humana tão vigorosa, que na primeira parte do poema aparece apenas como exigência, revela-se aqui como aquilo que concede aos cidadãos todos os seus valores ideais. Na segunda parte, a "polisação"* do

* O termo "polisação", para exprimir a "impressão do caráter da *polis* em", foi-me sugerido pelo Professor Doutor Manuel Antunes, S. J., a quem agradeço a sugestão. (N. T.)

conceito da *arete* heróica deriva da "polisação" da idéia da glória heróica, que na concepção épica acompanha inseparavelmente aquela. A *polis* é agora penhor dela. O "nome" é preservado com segurança da fugacidade do presente, pela vida duradoura da comunidade.

Os Gregos primitivos não conheceram a imortalidade da "alma". O Homem morria com a morte do corpo. A *psyche* homérica significa antes o contrário: a imagem corpórea do próprio Homem, que vagueia no Hades como uma sombra: um puro nada. Mas, se alguém, pela oferta da sua vida, se eleva a um ser mais alto acima da existência humana comum, a *polis* concede-lhe a imortalidade do seu eu ideal, isto é, do seu "nome". Foi a partir daí que a idéia da glória heróica guardou, aos olhos dos Gregos, este matiz político. O homem político alcança a perfeição através da perenidade da sua memória na comunidade pela qual viveu ou morreu. Só o crescente menosprezo pelo Estado, próprio das épocas seguintes, e a progressiva valorização da alma individual, que alcança o apogeu com o Cristianismo, possibilitaram aos filósofos tomarem o desprezo da glória por uma exigência moral. Nada de semelhante se encontra ainda na concepcão do Estado de Demóstenes e de Cícero. É com a elegia de Tirteu que se inicia o desenvolvimento da ética do Estado. Assim como guarda a memória do herói caído, também ele sublima a figura do guerreiro vencedor. *Honram-no jovens e anciãos, a vida oferece-lhe distinção e singularidade, ninguém se atreve a prejudicá-lo ou ofendê-lo. Quando chega à velhice, infunde um respeito profundo, e onde quer que chegue todos lhe dão lugar.* Na restrita comunidade da primitiva *polis* grega isto não são apenas belas palavras. Esse Estado é realmente pequeno, mas tem na sua essência algo ao mesmo tempo heróico e profundamente humano. Para os Gregos, e mesmo para toda a Antiguidade, o herói é, pura e simplesmente, a mais alta forma de humanidade.

O mesmo Estado que surge aqui como força ideal que dá sentido à vida dos cidadãos apresenta-se em outro poema de Tirteu como algo ameaçador e terrível. O poeta contrasta a morte gloriosa no campo de batalha com a vida desventurada e errante, destino inevitável do homem que não cumpriu na guerra os seus deveres de cidadão e se viu na necessidade de deixar a pátria.

Anda pelo mundo errante, com o pai, a mãe, a mulher e os filhos. Na sua pobreza e indigência, é um estranho onde quer que vá e todos o fitam com olhos hostis. Desonra a sua família, ultraja a sua nobre figura e por todo lado o seguem a ilegalidade e o aviltamento. É uma imagem incomparavelmente vigorosa da lógica inexorável com que o Estado exige os bens e o sangue dos seus membros.

Com igual realismo o poeta descreve a honra que a pátria dispensa aos valentes e o impiedoso destino dos prófugos, no exílio. Não estabelece qualquer diferença entre os que foram desterrados por uma necessidade estatal de exceção, porque fugiram ante o inimigo, e os que abandonaram voluntariamente o país para escaparem ao serviço militar, sendo forçados por isso a viver como estranhos em outra cidade. A união da grandeza ideal com a força bruta caracteriza nestas imagens complementares a natureza do Estado, que é, assim, análoga à dos deuses; e os Gregos sempre o sentiram assim. Nas novas virtudes citadinas, o fundamento do bem comum não se encontrava num utilitarismo materialista, mas antes no caráter religioso do conceito universal da *polis*. O novo ideal da *arete* política exprime, em face da *arete* da epopéia, uma transformação da concepção religiosa. A *polis* é a suma de todas as coisas humanas e divinas.

Não nos surpreenderá que em outra elegia, muito famosa na Antiguidade – a *Eunomia* –, Tirteu se revele como mentor e representante da ordem política interna do Estado. Esforça-se por educar o povo no princípio fundamental da "Constituição" espartana, tal como nos transmite a prosa dórica da velha *rhetra*, recolhida por Plutarco na sua *Vida de Licurgo*. Tirteu é, na Antiguidade, o testemunho excepcional deste precioso documento histórico, que parafraseia, quanto ao essencial, na sua elegia[11]. Evidentemente, o poeta sempre se manifesta na sua função de educador do Estado. Expande-se nos seus poemas a totalidade do cosmos espartano, na guerra e na paz. É isto que nos interessa

11. Não creio que seja fundada a dúvida formulada por Eduard MEYER, *Forschungen zur alten Geschichte*, vol. I, p. 226, quanto à autenticidade da *Eunomia* de Tirteu.

aqui, mais do que os problemas históricos relativos à formação e transmissão destes dois poemas, tão importantes para a história da antiga Esparta.

O pensamento que impregna a *Eunomia* tem a maior importância para o conhecimento da atitude pessoal de Tirteu e da sua oposição ao espírito político da Jônia e de Atenas. Enquanto estas nunca se sentiram vinculadas à autoridade da tradição e do mito, mas se empenharam em regular a distribuição dos direitos políticos segundo um pensamento mais ou menos universal, social e justo, Tirteu, à moda antiga, faz derivar do poder dos deuses a *eunomia* espartana e vê nessa origem a sua garantia mais alta e inviolável. *Foi o próprio Zeus, filho de Crono, esposo da coroada Hera, que aos Heráclidas deu esta cidade. Abandonamos com eles o ventoso Erineus e viemos até a vasta ilha de Pélops*. Se compararmos este fragmento com a longa passagem em que o poeta reproduz o essencial da antiga *rhetra*, surgirá à plena luz o sentido do seu regresso às origens míticas do Estado espartano, na época das migrações dóricas.

A *rhetra* delimita os direitos do povo em face do poder do rei e do conselho dos velhos. Tirteu faz derivar também da autoridade divina esta lei fundamental. Foi sancionada e até ordenada pelo oráculo do Apolo de Delfos. Quando o povo, consciente da sua força após uma guerra vitoriosa mas dura, reclama direitos políticos como prêmio por seu sacrifício e porventura se excede nas suas exigências, Tirteu recorda-lhe que só aos reis – os "Heráclidas" – deve a nação o seu direito. Segundo o antigo mito do Estado, que considera a imigração para o Peloponeso como retorno dos Heráclidas, foi a estes que Zeus entregou a cidade. Deste modo, os reis são o único elo legítimo entre o Estado atual e o ato de doação divina que no passado o fundou. O oráculo de Delfos fundamentou para sempre a posição legítima dos reis.

A *Eunomia* de Tirteu busca dar uma interpretação autêntica ao fundamento jurídico do cosmos espartano. Saída de um pensamento em parte racional e em parte mítico, a sua construção pressupõe a intensa realeza das guerras messênias. Como se vê no seu poema sobre as virtudes cívicas, Tirteu não foi, de maneira nenhuma, um reacionário. Ao procurar estabelecer uma ética do

Estado frente à ética dos nobres e ao propugnar a união, dentro do Estado, de todos os cidadãos considerados como guerreiros, ele surge antes como um revolucionário. Está longe da democracia, no entanto. Como a *Eunomia* mostra, o povo é a comunidade do exército. Vota SIM ou NÃO às propostas do Conselho, mas não usufrui a liberdade de falar. Provavelmente, foi difícil manter, depois da guerra, este estado de coisas. Mas é evidente que as autoridades se serviram da autoridade popular conseguida por Tirteu, como chefe espiritual da guerra, para firmarem a "ordem jurídica" perante as crescentes reclamações do povo.

O Tirteu da *Eunomia* pertence a Esparta. O Tirteu das elegias guerreiras pertence à Grécia inteira. A imagem de um novo heroísmo citadino que, a partir do perigo e da guerra, se infiltrou nas lutas sociais de um mundo menos heróico ateou a chama de uma poesia nova e autêntica. Nascida numa ocasião de sério perigo para o destino do Estado, conquistou uma posição firme ao lado dos ideais da epopéia homérica. Possuímos outra elegia guerreira, do poeta Calino de Éfeso, não muito anterior a Tirteu. Pela sua forma e pelo seu conteúdo, convida a uma comparação entre os dois poetas. A relação entre eles não é perfeitamente clara e pode ser que sejam completamente independentes um do outro. Calino exorta os seus concidadãos a resistirem corajosamente ao inimigo; um fragmento de outro poema permite concluir que se trata das hordas bárbaras dos Cimérios, que tinham invadido a Ásia Menor e já penetravam no reino da Lídia. Na mesma situação e em condições análogas, aparece uma criação poética afim. Quanto à forma, descobrimos em Calino a mesma dependência de Homero e a mesma infiltração da forma épica no espírito da comunidade citadina.

Mas o que para os Efésios e seus concidadãos, desprovidos de senso político, foi um ímpeto esporádico tornou-se, em Esparta, uma atitude permanente e converteu-se na forma básica da sua educação. Tirteu impregnou para sempre os cidadãos espartanos da nova idéia da comunidade e do heroísmo que deu ao Estado espartano o seu cunho histórico. A sua voz como educador na idéia heróica do Estado cedo transpôs as fronteiras de Esparta. Tirteu foi o poeta clássico da consciência "espartana" onde quer

que entre os Gregos se tenha conservado a virilidade citadina e sua exigência por parte do Estado, e se tenha honrado a memória dos heróis – inclusive nos Estados não espartanos e nos adversários de Esparta, como Atenas[12]. Os seus versos ressoam nos epigramas funerários do séc. V, nos túmulos dos guerreiros caídos em combate e nas orações fúnebres públicas que no séc. IV o Estado ateniense promovia em honra dos seus mortos. Eram recitados ao som da flauta, nos banquetes. Os oradores áticos – Licurgo por exemplo – procuravam gravá-los, como aos poemas de Sólon, no coração da juventude. Para ilustrar a posição dos guerreiros no seu Estado ideal, Platão toma Tirteu como modelo, quando propõe honrar os guerreiros acima dos vencedores em Olímpia[13]. Diz-nos nas *Leis* que a Esparta do séc. IV tem em Tirteu a mais alta manifestação do espírito do Estado dórico, cuja finalidade é a educação pública dos cidadãos, quer dizer, a formação na destreza guerreira. Segundo ele, todos os Espartanos se encontravam impregnados desse espírito[14]. Ele mostra ainda que tinham de contar com ele até os não-Espartanos que, como ele próprio, não consideravam definitiva e perfeita aquela concepção da essência do Estado e da mais alta excelência humana.

A evolução não podia parar em Tirteu. Porém, mesmo quando o espírito da verdadeira *arete* se transformou entre os Gregos, no decorrer dos tempos, as idéias tão apaixonadamente defendidas por Tirteu e a antiga forma que ele, nos seus poemas, empresta à verdadeira virtude impregnaram as novas exigências e os novos ideais. É a autêntica idéia grega da "formação". Uma vez modelada, a forma conserva o seu valor mesmo em estágios posteriores e mais elevados e qualquer novidade precisa confrontar-se com ela. Assim, o filósofo Xenófanes de Cólofon[15], cem anos após Tirteu, aplica-se em transformar aquelas idéias e sustenta que só à força espiritual cabe, no Estado, a mais alta posição; e Platão, continuando a evolução, põe a justiça ao lado e acima da valentia

12. Ver no meu citado trabalho, pp. 556-68, a história da influência de Tirteu na história espiritual e política grega.
13. PLATÃO, *Rep.*, 465 D-466 A.
14. PLATÃO, *Leis*, 629 B.
15. XENÓFANES, frag. 2 Diehl.

no Estado ideal que advoga nas *Leis*[16]. É nesse sentido que ele reelabora a poesia de Tirteu, a fim de colocá-la de acordo com o espírito de tal Estado.

A crítica de Platão dirige-se menos contra Tirteu que contra os excessos de força do Estado espartano da época, cujo fundamento encontra nos poemas guerreiros daquele. Nem mesmo os seus maiores admiradores poderiam descobrir naquela Esparta inflexível e unilateral qualquer vestígio de espírito musical e poético. Neste sentido, são eloqüentes o silêncio de Xenofonte e os esforços fracassados de Plutarco para preencherem aquela lacuna. Não precisamos fazer desta falta uma virtude. Felizmente, apesar da fragmentação das nossas tradições e documentos, podemos provar que a antiga Esparta dos tempos heróicos do séc. VII tinha uma vida mais rica e estava totalmente livre da pobreza espiritual que a sua imagem histórica nos apresenta de modo tão vigoroso. Embora Tirteu dê maior valor à habilidade guerreira que à formação ginástica do corpo, a lista dos vencedores dos Jogos Olímpicos nos sécs. VII e VI, sobretudo após as guerras messênias, atesta bem, pelo predomínio de nomes de Esparta sobre nomes dos outros Estados participantes, o grande valor que atribuíam a estas lutas amigáveis.

Nem quanto à arte e à música se opõe a antiga Esparta, com o sombrio rigor que foi considerado a essência da vida espartana, à vida alegre das demais cidades gregas. As escavações revelaram vestígios de uma arquitetura viva e de uma arte intensamente influenciada pelos modelos da Grécia Oriental. Esta coincide com a introdução da elegia jônica por Tirteu. Ao mesmo tempo, foi chamado o grande músico Terpandro de Lesbos, inventor da cítara de sete cordas, para dirigir o coro das festas religiosas e organizá-lo segundo o sentido das suas inovações. A Esparta das épocas subseqüentes adotou rigidamente os padrões de Terpandro e considerou toda a evolução posterior como uma revolução contra o Estado. Mas esta própria rigidez mostra até que ponto a antiga Esparta encarou a educação musical como coisa essencial para a formação do *ethos* humano, na sua

16. PLATÃO, *Leis*, 660 E.

totalidade. É fácil imaginar a influência desta força artística numa época em que ela pôde expandir-se na plenitude da sua vitalidade original.

Os abundantes resquícios de poesias corais de Alcman, lírico originário de Sardes e naturalizado espartano, completam de modo perfeito a imagem da Esparta arcaica. Na sua nova pátria, deve ter achado um ambiente propício à realização plena das suas atividades. A língua e a forma de Tirteu são inteiramente homéricas. Alcman introduz, com perfeita consciência, o dialeto da Lacônia na lírica coral. Os seus versos, escritos para os coros das jovens espartanas, jorram do humor jovial e da força realista da raça dórica, que só em traços isolados se manifestam através da estilização homérica das elegias de Tirteu. As canções de Alcman, que mencionam os nomes das jovens do coro e apregoam os seus méritos e as suas pequenas ambições e invejas, transportam-nos com idêntica vivacidade e realismo às rivalidades dos concursos musicais da antiga Esparta e revelam-nos que o espírito de emulação do sexo feminino não era inferior ao dos homens. Vê-se por elas também, com toda a clareza, que a condição da mulher na vida pública e privada de Esparta era muito mais livre que entre os Jônios, influenciados pelos costumes asiáticos, e que em Atenas, por sua vez influenciada pelos Jônios. Este traço, como muitas outras peculiaridades da raça dórica, quanto aos costumes e à língua, é um vestígio dos usos da raça invasora e dominante, os quais em Esparta se conservaram muito melhor que em qualquer outro local da Grécia.

O Estado jurídico e o seu ideal de cidadão

A contribuição das demais cidades gregas para a formação do homem político está definida com menor precisão do que a contribuição de Esparta. Não se pode mencionar nenhum Estado que tenha dado passos tão decisivos quanto Esparta neste sentido. É na Atenas do séc. VI que voltamos a encontrar uma tradição sólida. Foi lá, e nessa época, que se exprimiu nas criações de Sólon o novo espírito que se apoderou do Estado. O Estado jurídico ático pressupõe todavia uma longa evolução, dado que Atenas é a última das grandes cidades gregas a aparecer na História. A dependência de Sólon relativamente à cultura jônica está fora de dúvida. Do mesmo modo, é na Jônia, a região de mais intenso movimento espiritual e político na Grécia, que devemos procurar a origem das novas idéias políticas. Infelizmente estamos muito mal informados a respeito da situação política das colônias, vendo-nos obrigados a tirar conclusões retrospectivas a partir de estágios posteriores e de acontecimentos análogos ocorridos em outros lugares.

Com exceção de Calino, que mencionamos acima, não parece que a Jônia tenha apresentado uma poesia política do teor daquela de Tirteu e Sólon. Não é lícito atribuir ao puro acaso esta ausência de uma poesia política. É evidente que essa ausência tem o seu fundamento profundo na natureza da raça jônica. Aos Jônios, como a todos os Gregos da Ásia Menor, falta energia política construtiva, e em nenhum lugar deixaram uma formação estatal permanente e ativa. É certo que quando das suas invasões

tiveram uma época heróica, cuja memória a epopéia homérica perpetuou, e seria erro considerá-los então o povo mole e sensual que conhecemos nos tempos imediatamente anteriores às guerras persas. Têm a história repleta de guerras sangrentas e os seus poetas, Calino, Arquíloco, Alceu e Mimnermo, pertencem evidentemente a uma estirpe guerreira. Mas o Estado nunca é para eles o fim último, como em Esparta e Atenas. O papel dos Jônios no desenvolvimento da história do espírito grego foi o de libertar as forças individuais, inclusive no campo político. Mas os Estados coloniais da Jônia não possuíam aptidão para organizar estas novas forças e reforçarem-se com elas. No entanto, foi lá que penetraram pela primeira vez as idéias políticas cujo impulso fecundo deu origem à nova organização do Estado nas cidades da metrópole.

É nos poemas homéricos que se vêem os primeiros reflexos da vida da *polis* jônica. A guerra dos Gregos contra Tróia não proporcionava nenhuma oportunidade para a descrição da cidade helênica, uma vez que os Troianos eram considerados bárbaros por Homero. Mas, quando o poeta nos descreve a defesa de Tróia, aparecem involuntariamente traços de uma *polis* jônica, e Heitor, o libertador da pátria, converte-se no modelo de Calino e Tirteu. Aqui, e especialmente em Calino, parece que nos encontramos muito próximos já do ideal espartano. Simplesmente a cidade-estado jônica cedo tomou outra direção, que também se manifesta na epopéia. Na única passagem em que a *Ilíada* nos apresenta uma cidade em paz, a descrição do escudo de Aquiles, coloca-nos no centro da cidade, na praça do mercado, onde se executa um julgamento: os anciãos, sentados em pedras polidas e dispostos no círculo sagrado, discutem uma sentença[1]. As famílias nobres tomam parte importante na administração da justiça, anteriormente reservada ao rei. As famosas palavras contra a divisão do governo testemunham que o rei ainda existia, embora a sua posição freqüentemente já fosse precária. A descrição do escudo fala-nos também dos bens da coroa e da complacência do rei, ao contem-

1. Σ 504.

plar o cultivo dos campos[2]. Mas trata-se provavelmente de um proprietário nobre, uma vez que a epopéia também dá aos senhores o título de *basileus*. A forma de vida agrária, própria da metrópole, na qual se baseava a detenção do poder, subsistiu nas colônias sem qualquer modificação. O rei feace Alcínoo oferece-nos um outro exemplo. Apesar de ser por herança o rei legítimo, só assume no conselho dos anciãos a presidência honorária. Não estamos longe da passagem da monarquia à aristocracia. A função do rei fica reduzida à de supremo sacerdote ou funcionário epônimo, sem que este título implique qualquer direito especial. Em Atenas, conhecemos melhor esta evolução. Mas também aparece em outros lugares. A Monarquia ateniense dos Códridas mergulha pouco a pouco na sombra e dá lugar à aristocracia, tal como no tempo de Sólon. Não sabemos quanto tempo depois das imigrações se deu esta evolução característica na Jônia.

A estreiteza da faixa costeira em que ocorreu a série de invasões e a impossibilidade de penetrar profundamente no interior do país, ocupado por povos politicamente desorganizados e bárbaros, como os Lídios, Frígios e Cários, atraiu cada vez mais as cidades da costa para o comércio marítimo, com o aumento da segurança na navegação. Isto converteu logo a nobreza de proprietária rural em empresária. Os Gregos das colônias, uma vez separados da metrópole, breve se tornaram um povo menos sedentário e menos ligado à terra. A *Odisséia* já reflete a enorme vastidão dos horizontes marítimos que eles rasgaram e o novo tipo humano criado pelos navegadores da Jônia. Ulisses não é tanto o tipo do cavaleiro batalhador como a encarnação do aventureiro e explorador, e do desembaraço astuto dos Jônios, habituados a se moverem em todos os países e a se saírem bem em todas as situações. A ação da Odisséia chega, para leste, até a Fenícia e a Cólquida; para sul, até o Egito; para o ocidente, até a Sicília e a Etiópia Ocidental; e para o norte, no Mar Negro, até o país dos Cimérios. É perfeitamente comum a narração do encontro do navegante com uma frota de navios e mercadores fenícios, cujo comércio se estendia a todo o Mediterrâneo e fazia a mais perigosa concorrência aos Gregos. A viagem dos argonautas, com as suas maravilhosas descrições de povos e países longínquos, é também uma autêntica epopéia marítima. O comércio jônico cresceu com o rápido desenvolvimento industrial das cidades da Ásia Menor, com o incremento a partir do qual foi desaparecendo o tipo de vida agrária. Um passo decisivo foi dado com a introdução da cunhagem do ouro pelos vizinhos da Lídia e com a substituição da troca pela circulação monetária. Sinal seguro do superpovoamento das cidades marítimas da Jônia, pequenas em relação aos nossos hábitos, é o fato de elas terem participado de modo preponderante, ao lado da metrópole, na colonização das costas do Mediterrâneo, do Proponto e do Ponto, desde o séc. VIII até o séc. VI. À falta de outras tradições históricas, basta o número extraordinário de colônias fundadas só pela cidade de Mileto para testemunhar a força de expansão, o espírito de iniciativa e a vida palpitante que nessa época reinavam nas cidades gregas da Ásia Menor.

2. Σ 556.

Vivacidade, liberdade e largueza de visão e iniciativa pessoal são as características dominantes do novo tipo humano que ali nasceu. Com a mudança das formas de vida deve ter nascido também um novo espírito. A ampliação dos horizontes e o sentimento da própria energia abriram caminho para uma multidão de idéias ousadas. O espírito de crítica independente com que deparamos na poesia individual de Arquíloco e na filosofia milesiana penetrou também, por certo, na vida pública. Não temos nenhuma informação das lutas intestinas que se devem ter travado ali, como em qualquer outro lugar do mundo grego. Mas a série de testemunhos que exaltam a justiça como fundamento da sociedade humana estende-se, na literatura jônica, desde os tempos primitivos da epopéia até Heráclito, através de Arquíloco e Anaximandro. Esta elevada estima pelo direito por parte dos poetas e dos filósofos não precede a realidade, como se poderia pensar. Pelo contrário, é apenas o reflexo da importância fundamental que aqueles progressos deviam ter na vida pública daqueles tempos, isto é, desde o séc. VIII até o início do séc. VI. O coro dos poetas continentais é uníssono a partir de Hesíodo. E entre todos distingue-se a voz de Sólon de Atenas.

Desde então, toda manifestação do direito ficou sem discussão na mão dos nobres que administravam a justiça segundo a tradição, sem leis escritas. Contudo, o aumento da oposição entre os nobres e os cidadãos livres, a qual deve ter surgido em conseqüência do enriquecimento dos cidadãos alheios à nobreza, gerou facilmente o abuso político da magistratura e levou o povo a exigir leis escritas. As censuras de Hesíodo contra os senhores venais, que na sua função judicial atropelavam o direito, eram o antecedente necessário desta reclamação universal. É por ele que a palavra direito, *dike*, se converte no lema da luta de classes. A história da codificação do direito nas diversas cidades processa-se por vários séculos e sabemos muito pouco sobre ela. Mas é aqui que encontramos o princípio que a inspirava. Direito escrito era direito igual para todos, grandes e pequenos. Hoje, como outrora, podem continuar a ser os nobres, e não os homens do povo, os juízes. Mas estão submetidos no futuro, nas suas decisões, às normas estabelecidas da *dike*.

Homero apresenta-nos o antigo estado de coisas. É com outro termo que designa, em geral, o direito: *themis*. Zeus dava aos reis homéricos "cetro e *themis*". *Themis* era o compêndio da grandeza cavaleiresca dos primitivos reis e nobres senhores. Etimologicamente significa "lei". Os cavaleiros dos tempos patriarcais julgavam de acordo com a lei proveniente de Zeus, cujas normas criavam livremente, segundo a tradição do direito consuetudinário e o seu próprio saber. O conceito de *dike* não é etimologicamente claro. Vem da linguagem processual e é tão velho quanto *themis*[3]. Dizia-se das partes contenciosas que "dão e recebem *dike*". Assim se compendiava numa palavra só a decisão e o cumprimento da pena. O culpado "dá *dike*", o que equivale originariamente a uma indenização, ou compensação. O lesado,

3. O livro de R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes* (Leipzig, 1907), utilíssimo para a sua época, ainda que pouco histórico e, em muitos aspectos, antiquado, contém um rico tesouro de materiais. O livro de EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum* (Leipzig, 1921), oferece-nos um valioso esquema da evolução histórica da idéia. Parece-me um erro procurar derivar δίκη de δικεῖν (=arremessar, lançar) e daí atribuir o seu significado original a uma espécie de juízo dos deuses, decisão, projeção.

cujo direito é reconduzido pelo julgamento, "recebe *dike*". O juiz "reparte *dike*". Assim, o significado fundamental de *dike* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Significa ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena. Simplesmente, neste caso o significado intuitivo não é o original, como habitualmente, mas o derivado. O alto sentido que a palavra recebe na vida da *polis* posterior aos tempos homéricos não se desenvolve a partir deste significado exterior, e sobretudo técnico, mas sim do elemento normativo que se encontra no fundo daquelas antigas formas jurídicas, conhecidas de todo mundo. Significa que há deveres para cada um e que cada um pode exigir, e, por isso, significa o próprio princípio que garante esta exigência e no qual se poderá apoiar quem for prejudicado pela *hybris* – palavra cujo significado original corrèsponde à ação contrária ao direito. Enquanto *themis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, *dike* significa o cumprimento da justiça. Assim se compreende que a palavra *dike* se tenha convertido necessariamente em grito de combate de uma época em que se batia pela consecução do direito uma classe que até então o recebera apenas como *themis*, quer dizer, como lei autoritária. O apelo à *dike* tornou-se de dia para dia mais freqüente, mais apaixonado e mais premente.

Mas esta palavra tinha ainda, em sua origem, uma acepção mais ampla, que a predestinava àquelas lutas: o sentido de igualdade. Desde o início esse sentido devia estar contido nela, em germe. Para melhor compreendê-lo, é preciso ter presente a idéia popular original, segundo a qual se tem de pagar igual com igual, devolver exatamente o que se recebeu e dar compensação equivalente ao prejuízo causado. É evidente que esta intuição fundamental deriva da esfera dos direitos reais, o que coincide com o que sabemos da história do direito em outros povos. Este matiz de igualdade na palavra *dike* mantém-se no pensamento grego através de todos os tempos. Depende dele a própria doutrina filosófica do Estado dos séculos seguintes, a qual trata apenas de conseguir uma nova elaboração do conceito de igualdade, que, na versão mecanizada em que subsistia no Estado jurídico demo-

crático, opunha-se abruptamente à doutrina aristocrática de Platão e Aristóteles sobre a desigualdade dos homens.

A exigência de um direito igualitário constitui a mais alta meta para os tempos antigos[4]. Forneceu uma medida para decidir as questões sobre o "meu e teu", e dar o seu a seu dono. Repete-se aqui, na esfera jurídica, o problema que na mesma época encontramos na esfera econômica e que levou à fixação de normas de peso e medida para o intercâmbio de mercadorias. Procurava-se uma "medida" justa para a atribuição do direito e foi na exigência de igualdade, implícita no conceito de *dike*, que se encontrou essa medida.

A multiplicidade de sentidos desta norma podia facilmente induzir em erro. Isto, porém, sob o ponto de vista prático, tornava-a mais apta a servir de palavra de ordem nas lutas políticas. Podia-se significar com ela a simples igualdade dos que não tinham direitos iguais, isto é, os não-nobres, perante o juiz ou perante a lei, quando esta existia. Podia exprimir também a participação ativa de todos na administração da justiça, a igualdade constitucional dos votos de todos os indivíduos nos assuntos do Estado ou, ainda, a igual participação de todos os cidadãos nos postos diretivos, nessa altura em poder da aristocracia. Estamos aqui no início de uma evolução que levaria, através da sucessiva mecanização e extensão da idéia de igualdade, à instauração da democracia. Esta, porém, não deriva necessariamente da exigência de igualdade de direitos para todos nem da petição de leis escritas. Também nos Estados oligárquicos e monárquicos se encontram os dois fenômenos. O que caracteriza a democracia externa é encontrar-se o Estado sob o domínio não da lei, mas da

4. Cf. SÓLON, frag. 24, 18-19. Encontramos esta mesma acepção na *dike* de Hesíodo. Sem dúvida nenhuma Sólon se inspira no pensamento jônico. A origem primitiva da experiência da igualdade de direito perante a lei ou perante o juiz poderia levar-nos a presumir que a idéia de *isonomia* (que encontramos pela primeira vez no séc. V e que significa sempre a igualdade democrática) é mais antiga que os nossos escassos testemunhos e teve originalmente aquele outro sentido. (Não é da mesma opinião EHRENBERG, p. 724; HIRZEL deriva-a, *op. cit.*, p. 240, de "igual distribuição dos bens", o que não me parece histórico, nem corresponde aos pontos de vista da democracia grega radical.)

massa. Muitos séculos passariam antes de esta forma de governo se desenvolver e espalhar pela Grécia.

Antes de chegar a ela, assistimos ao desenvolvimento de uma série de graus intermediários, dos quais o mais antigo é uma espécie de aristocracia. Esta, porém, já não é a mesma de outrora. A *dike* constitui-se em plataforma da vida pública, perante a qual são considerados "iguais" grandes e pequenos. Os próprios nobres tinham de submeter-se ao novo ideal político que surgiu da consciência jurídica e se tornou medida para todos. Nas épocas seguintes de lutas sociais e violentas revoluções, até os nobres se viram constrangidos a procurar amparo nela. Na própria linguagem manifesta-se a formação do novo ideal. Encontramos, desde os tempos mais recuados, uma série de palavras que designam certos gêneros de delitos, como adultério, assassínio, rapto, furto. Mas falta-nos um conceito genérico para designar a propriedade pela qual evitamos aquelas transgressões e nos mantemos dentro dos justos limites. Para esse efeito a nova idade criou o termo abstrato *Dikaiosyne*, tal como na época do mais alto apreço pelas virtudes combativas se criaram substantivos correspondentes à destreza guerreira, à valentia nos combates pugilísticos, etc., termos ausentes nas línguas modernas[5]. O novo termo proveio da progressiva intensificação do sentimento da justiça e da sua expressão num determinado tipo de homem, numa certa *arete*. Originariamente, as *aretai* eram tipos de excelências que se possuíam ou não. Nos tempos em que a *arete* de um homem equivalia à sua coragem, colocava-se no centro este elemento ético, e todas as outras excelências que um homem possuísse se subordinavam a ele, e deviam pôr ao seu serviço. A nova *dikaiosyne* era mais objetiva. Tornou-se a *arete* por excelência, desde o instante em que se julgou ter na lei escrita o critério infalível do justo e injusto. Pela fixação escrita do *nomos*, isto é, do direito consuetudinário válido para todas as situações, o conceito de justiça

5. O adjetivo δίχαιος, que é um estágio prévio para chegar a esta abstração, aparece já na *Odisséia* e em algumas passagens mais recentes da *Ilíada*. O substantivo não aparece em Homero. Παλαισμοσύνη ou παλαιμοσύνη é empregado por Homero, Tirteu e Xenófanes; πυκτοσύνη parece ser uma criação de Xenófanes.

ganhou conteúdo palpável. Consistia na obediência às leis do Estado, como mais tarde a "virtude cristã" consistiria na obediência às ordens do divino.

Assim, a vontade de justiça que se desenvolveu na vida comunitária da *polis* converteu-se numa nova força formadora do Homem, análoga ao ideal cavaleiresco do valor guerreiro nos primeiros estágios da cultura aristocrática. Nas elegias de Tirteu, este velho ideal foi aceito pelo Estado espartano, e elevado à categoria de virtude cívica geral[6]. No novo Estado, jurídico e legal, nascido de graves lutas intestinas pela constituição, este tipo espartano, puramente guerreiro, não podia valer como única e universal realização do homem político. Como se vê, porém, no apelo de Calino aos seus concidadãos não militares para a defesa da nação contra a invasão dos bárbaros, também no Estado jônico era exigida a resistência viril, em certos momentos decisivos. Não foi apenas o seu lugar que mudou no domínio total da *arete*. A valentia perante o inimigo até o ponto de dar a vida pela pátria é uma exigência imposta aos cidadãos pela lei, e a sua violação acarreta penas graves. Mas não passa de uma exigência entre outras. O homem justo, no sentido concreto que desde então esta palavra adquiriu no pensamento grego, aquele que obedece à lei e se regula pelas disposições dela, também cumpre na guerra o seu dever[7]. O ideal antigo e livre da *arete* heróica dos heróis homéricos converte-se em rigoroso dever para com o Estado, ao qual todos os cidadãos sem exceção estão submetidos, tal como são obrigados a respeitar as fronteiras entre o próprio e o alheio. É entre as famosas máximas poéticas do séc. VI que se encontra o verso – tão citado pelos filósofos posteriores – que resume todas as virtudes na justiça. Fica assim definida de modo rigoroso e completo a essência do novo Estado constitucional[8].

6. Ver acima, pp. 118 ss.

7. A concepção da justiça como obediência às leis é geral nos sécs. V e IV; cf. a passagem descoberta de Antifonte, *Oxyrh. Pap.* XI n. 1364, col. I (1-33) Hunt; DIELS, *Vorsokr.*, vol. II, p. XXXII; assim como as passagens assinaladas por HIRZEL, *op. cit.*, 199 A I, especialmente PLATÃO, *Críton*, 54 B.

8. FOCÍLIDES, frag. 10=TEÓGNIS, 147.

O conceito de justiça, tida como a forma de *arete* que engloba e satisfaz todas as exigências do perfeito cidadão, supera naturalmente todas as formas anteriores. Todavia, os graus anteriores da *arete* não são por isso suprimidos; ao contrário, são elevados a uma nova forma. É esse o sentido da exigência de Platão, nas *Leis*, de que o poema de Tirteu (onde a valentia é tida pela mais alta *arete*) fosse no Estado ideal "reelaborado" de tal forma que se pusesse a justiça no lugar da valentia[9]. Platão não pretende excluir a virtude espartana, mas pô-la simplesmente no seu lugar e subordiná-la à justiça. É preciso avaliar diferentemente a coragem na guerra civil e a coragem perante o inimigo da pátria[10]. Platão oferece-nos um luminoso exemplo, para mostrar que toda a *arete* está incluída no ideal do homem justo. Habitualmente distingue quatro "virtudes": a fortaleza, a piedade, a justiça e a prudência. Não importa, aqui, o fato de na *República*, e mesmo em outros textos, aparecer a sabedoria filosófica em vez da piedade. Já em Ésquilo vemos este cânon das chamadas quatro virtudes platônicas, como a suma da verdadeira virtude cívica. Platão bebeu-o simplesmente, na ética das antigas *polis* helênicas[11]. Todavia, o fato de este cânon ter quatro virtudes não impede de reconhecer que toda a *arete* está contida na justiça[12]. Acontece o mesmo na *Ética* a Nicômaco, de Aristóteles. Anota um número muito maior de *aretai* que Platão, mas, ao falar da justiça, distingue um duplo conceito desta virtude: existe uma justiça em sentido estrito, jurídico, e outra num sentido mais geral, que engloba a totalidade das normas morais e políticas. Reconhecemos nesta última, sem dificuldade, o conceito de justiça do antigo Estado constitucional helênico. Aristóteles invoca expressamente o verso acima referido, que inclui na justiça todas as

9. PLATÃO, *Leis*, 660 E.

10. PLATÃO, *Leis*, 629 C ss.

11. ÉSQUILO, *Sete*, 610. WILAMOWITZ defende que este verso é apócrifo e suprime-o na sua edição de Ésquilo, pois está convencido de que o cânon das virtudes procede de Platão. Mais tarde inclui-o de novo. Cf. o meu "Platos Stellung im Aufbau der Griechischen Bildung", *Die Antike*, vol. 4 (1928), p. 163, "Die Griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato", *Rede zur Reischsgrüngsfeier der Universität* (Berlim, 1924), p. 5.

12. PLATÃO, *Rep.*, 433 B.

virtudes[13]. A lei regula pelos seus preceitos as relações dos cidadãos com os deuses do Estado, com os outros concidadãos e com os inimigos da Pátria.

A raiz da ética filosófica de Platão e Aristóteles na ética da velha *polis* foi desconhecida dos tempos posteriores, habituados a encará-la como a ética absoluta e intemporal. Quando a Igreja cristã começou a estudá-la, achou estranho que Platão e Aristóteles chamassem virtudes morais à fortaleza, e à justiça. Mas teve de conformar-se com este fato original da consciência moral dos Gregos. Para uma geração alheia à comunidade política e ao Estado, no sentido primitivo da palavra, e do ponto de vista de uma ética meramente individual e religiosa, isso só era compreensível como paradoxo. Fizeram-se, por isso, inúmeras teses sobre a questão de saber se a fortaleza é uma virtude e como é que pode sê-lo. A aceitação consciente da antiga ética da *polis* pela moral filosófica posterior e a influência que por meio desta ela exerceu sobre o futuro são para nós um processo perfeitamente natural da história do espírito. Nenhuma filosofia vive da pura razão. É apenas a forma conceitual e sublimada da cultura e da civilização, tais como se desenrolam na história. Em qualquer dos casos, isto é verdadeiro para a filosofia de Platão e a de Aristóteles. Não podem ser compreendidas sem a cultura grega, nem a cultura grega sem elas.

O fenômeno histórico aqui mencionado, pelo qual a filosofia do séc. IV a.C. aceita a ética e o ideal humano da *polis* antiga, tem uma analogia perfeita na época do nascimento da cultura da *polis*. Esta aceitou igualmente os estágios anteriores da moral. Não se apropriou só da *arete* heróica de Homero, mas também das virtudes guerreiras e de toda a herança das idades aristocráticas, tal como no seu tempo fez, segundo sabemos, a educação estatal espartana. A *polis* incitava os seus cidadãos a competir nos Jogos Olímpicos e em outras disputas, e premiava com as honras mais altas os que regressavam vencedores. A princípio, a vitória apenas dava honras à família do vencedor; depois, com o incremento do sentimento de solidariedade de toda a população, serviu *ad maiorem patriae gloriam*. Tal como nas lutas ginásticas, a *polis* tomava parte, por meio dos seus filhos, nas tradições musicais antigas e no cultivo da arte. Não foi só na esfera do direito que ela criou a *isonomia*; instaurou-a também nos mais altos bens da vida criados pela cultura nobre e que se convertiam agora em patrimônio comum a todos os cidadãos.

13. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, E 2, 1129 b 27.

A gigantesca influência da *polis* na vida dos indivíduos baseava-se na idealidade do pensamento dela. O Estado converteu-se num ser especificamente espiritual que reunia em si os mais altos aspectos da existência humana e os repartia como dons próprios. A este propósito, pensamos hoje sobretudo na pretensão do Estado em ministrar a educação aos seus cidadãos jovens. A educação pública dos jovens é, porém, uma exigência que a filosofia do séc. IV foi a primeira a formular. Esparta é o único dos Estados mais antigos a exercer influência imediata na formação da juventude. Não obstante, na época do desenvolvimento da cultura da *polis*, foi o Estado que, mesmo fora de Esparta, foi o educador dos seus cidadãos, pois considerou os concursos ginásticos e musicais, celebrados em honra dos deuses, uma espécie de auto-representação ideal, e os colocou a seu serviço. São estas as mais altas representações da formação física espiritual daqueles tempos. É com razão que Platão denomina "antiga formação" (ἀρχαία παιδεία) a ginástica e a música. O cuidado que as cidades dedicaram, sob a forma de grandes e onerosos concursos, a esta formação, originalmente aristocrática, não se limitava a desenvolver o espírito de luta e o interesse musical. Era na competição que se formava o verdadeiro espírito comunitário. Assim se compreende facilmente o orgulho que os cidadãos gregos tinham em serem membros da sua *polis*. Para a identificação total de um grego exigia-se não só o seu nome e o de seu pai, mas também o da sua cidade natal. Pertencer a uma cidade tinha para os Gregos um valor ideal análogo ao do sentimento nacional para os modernos.

Como suma da comunidade citadina, a *polis* oferece muito. Em contrapartida, pode exigir o máximo. Impõe-se aos indivíduos de modo vigoroso e implacável e neles imprime o seu caráter. É fonte de todas as normas de vida válidas para os indivíduos. O valor do homem e da sua conduta mede-se exclusivamente

pelo bem ou pelo mal que acarretam à cidade. Esse é o paradoxal resultado da luta incrivelmente apaixonada pela obtenção do direito e da igualdade dos indivíduos. O Homem forja-se com a lei uma corrente nova e apertada que mantém unidas as forças e os impulsos divergentes e os centraliza, como a antiga ordem social jamais teria podido fazer. O Estado expressa-se objetivamente na lei, a lei converte-se em rei, como os Gregos disseram posteriormente[14], e este senhor invisível não só se subjuga os transgressores do direito e impede as usurpações dos mais fortes, como introduz as suas normas em todos os capítulos da vida anteriormente reservados ao arbítrio de cada um. Até nos assuntos mais íntimos da vida privada e da conduta moral dos cidadãos traça limites e caminhos. Deste modo, o desenvolvimento do Estado leva, através da luta pela lei, à criação de normas de vida novas e mais diferenciadas.

É esta a significação do novo Estado na formação do Homem. Platão afirma, com razão, que cada forma do Estado implica a formação de um tipo de Homem definido, e tanto ele como Aristóteles exigem que a educação do Estado perfeito imprima em todos a marca do seu espírito[15]. "Educado no *ethos* da lei", reza a fórmula constantemente repetida pelos grandes teóricos áticos do Estado, do séc. IV[16]. Ressalta dela com clareza a imediata significação educativa da criação de uma norma jurídica, tornada universalmente válida através da lei escrita. A lei representa o marco mais importante no caminho que, desde a formação grega segundo o puro ideal aristocrático, leva à idéia do Homem formulada e defendida sistematicamente pelos filósofos. E a ética e a educação filosóficas enlaçam-se, pelo conteúdo e pela forma, com as mais antigas legislações. Não desabrocham no espaço vazio do pensamento puro, mas sim por meio da elaboração conceitual da substância histórica da nação – como já a própria filosofia da Antiguidade o reconheceu. A herança de normas jurídicas e morais do povo grego encontrou na lei a sua forma mais universal e permanente. Platão culmina a sua obra de filosofia pedagógica com a sua conversão em legislador, na última e maior das suas obras; e Aristóteles conclui a *Ética* com o apelo a um legislador que lhe realize o ideal. A lei é também uma introdução à filosofia, na medida em que, entre os Gregos, a sua criação era obra de uma personalidade superior. Com razão, o legislador era considerado educador do seu povo, e é característico do pensamento grego que ele seja freqüentemente colocado ao lado do poeta, e as determinações da lei junto das máximas da sabedoria poética. Ambas as atividades são estreitamente afins[17].

As posteriores críticas da lei, como as que no tempo da democracia corrompida foram movidas contra um legalismo do Estado, opressor e despótico, não afetam o que acabamos de afirmar. Em oposição a este cepticismo, todos os pensadores antigos são concordes no elogio da lei. Ela é, para eles, a alma da *polis*. *O povo deve lutar pela sua lei como pelas suas muralhas*, diz Heráclito[18]. Surge aqui, por trás da imagem da cidade visível, defendida pela sua cinta de muralhas, a cidade invisível que tem na lei um firme baluarte. Mas na filosofia da natureza de Anaximandro de Mileto, por volta de meados do séc. VI, ainda achamos um reflexo mais primitivo da idéia de lei. Transpõe para o reino da natureza a representação da *dike* da vida social da *polis* e explica a conexão causal da geração e corrupção das coisas como contenda jurídica, em que, por sentença do tempo, elas terão de expiar e pagar indenização conforme as injustiças que cometeram[19]. Está aqui a origem da idéia filosófica do cosmos, dado que este termo expressa, originariamente, a reta ordem do Estado e de toda a comunidade. A audaciosa projeção do cosmos estatal no Universo, a exigência de que seja o princípio da *isonomia* e não o da *pleonexia* que vigore na

14. A frase foi forjada por Píndaro (frag. 169, Schröder) e possui na literatura uma longa história que E. STIER seguiu, *nomos Basileus*. Berl. Diss., 1927.

15. PLATÃO, *Rep.*, 544 D; ARISTÓTELES, *Pol.*, Γ I, 1275 b 3.

16. PLATÃO, *Leis*, 625 A, 751 C; *Epín.*, 335 D; ISÓCR., *Paneg.*, 82; *De Pace*, 102; cf. ARIST., *Pol.*, Θ I, 1337a 14.

17. Ver meu trabalho *Solons Eunomie*, Litz. Berl. Akad., 1926, 70. O legislador como "escritor" no *Fedro* de PLATÃO, 257 D, e seu paralelo com o poeta, 278 C s.

18. HERÁCLITO, frag. 44 Diels.

19. ANAXIMANDRO, frag. 9 (pp. 159 s.).

natureza do ser tanto como na vida humana, testemunham que, naquela época, a nova experiência política da lei e do direito estava no centro de todo o pensamento, constituía o fundamento da existência e era a fonte genuína de toda a crença relativa ao sentido do mundo. A significação deste processo espiritual de transferência para a interpretação filosófica do mundo deve ser cuidadosamente ponderada e avaliada. Aqui, limitar-nos-emos a mostrar brevemente a luz que derrama sobre a esfera do Estado e sobre o novo ideal de homem político. Mas, ao mesmo tempo, vê-se bem como é profunda a conexão entre o nascimento da consciência filosófica nos Jônios e a origem do Estado jurídico. A sua raiz comum é o pensamento universal que fundamenta e explica o mundo na sua configuração essencial. A partir desse momento, esta idéia amplia-se e penetra, cada dia mais, a totalidade da cultura grega.

Em conclusão: devemos apresentar a transformação da nova cidade-estado, que na Jônia se vai formando, na sua significação decisiva para a evolução que da antiga cultura aristocrática nos leva à idéia de uma "educação universal e humana". Convém advertir que aquilo que vamos dizer não se aplica em toda a sua amplitude aos primeiros tempos da história da *polis*. É o balanço de toda a evolução cujos fundamentos acabamos de analisar. Mas será bom fixar os olhos no alcance fundamental deste movimento histórico e não o perder de vista.

Na medida em que o engloba no seu cosmos político, o Estado dá ao homem, ao lado da vida privada, uma espécie de segunda existência, o βίος πολιτικός. Todos pertencem a duas ordens de existência, e na vida do cidadão há uma distinção rigorosa entre o que lhe é próprio (ἴδιον) e o que é comum (κοινόν). O homem não é só "idiota"; é "político" também. Precisa ter, ao lado da habilidade profissional, uma virtude cívica genérica, a πολιτιχὴ ἀρετή, pela qual se põe em relações de cooperação e inteligência com os outros, no espaço vital da *polis*. Torna-se evidente, assim, que a nova política do Homem não pode estar vinculada, como a educação popular de Hesíodo, à idéia do trabalho humano. A concepção da *arete* hesiódica estava impregnada do conteúdo da vida real e do *ethos* profissional da classe rural, a que se dirigia. Se contemplarmos o processo evolutivo da educação grega a partir do ponto de vista hodierno, inclinar-nos-emos a crer que o novo movimento teria de aceitar o programa de Hesíodo: substituir a formação geral da personalidade, própria dos nobres, por um novo conceito de educação popular, em que se avaliaria cada homem pela eficácia do seu trabalho específico, e o bem da comunidade resultaria de cada um realizar com a máxima perfeição possível o seu trabalho particular, tal como o aristocrata Platão exigia no Estado autoritário da sua *República*, dirigido por uma minoria espiritualmente superior. Estaria de acordo com o tipo de vida popular e a diversidade dos seus mestres; o trabalho não seria uma vergonha, mas o fundamento único da consideração citadina. No entanto, e sem prejuízo do reconhecimento deste importante fato social, a evolução real seguiu um curso completamente diverso.

O que realmente era novo e trouxe definitivamente consigo a urbanização progressiva e geral do Homem foi a exigência de todos os indivíduos participarem ativamente no Estado e na vida pública e adquirirem consciência dos seus deveres cívicos, completamente diversos daqueles da esfera da sua profissão privada. Esta aptidão "geral", política, pertencia até então unicamente aos nobres. Estes exerciam o poder desde tempos imemoriais e tinham uma escola superior e ainda indispensável. O novo Estado não podia esquecer esta *arete*, se compreendia corretamente os seus próprios interesses. Bastava-lhe evitar a sua exploração em proveito do interesse pessoal e da injustiça. Era este, em todo o caso, o ideal, tal como o exprimem Péricles e Tucídides. Assim, tanto na livre Jônia como na severa Esparta, a formação política encontrava-se intimamente ligada à antiga educação aristocrática, isto é, ao ideal da *arete* que abarca o Homem inteiro com todas as suas faculdades. Não deixou de lado os direitos da moral do trabalho, de Hesíodo; mas o ideal do cidadão, como tal, permaneceu o que Fênix já ensinara a Aquiles: estar apto a proferir belas palavras e a realizar ações. Os homens dirigentes da burguesia ascendente deviam atingir este ideal, e até os indivíduos da grande massa deviam participar, em certa medida, no pensamento desta *arete*.

Esta evolução foi extraordinariamente rica de conseqüências. Recorde-se que Sócrates, mais tarde, levantou, na sua crítica da

democracia, o problema da relação entre a habilidade profissional e a educação política. Para Sócrates, filho de um pedreiro, um simples operário, constituía um paradoxo surpreendente o fato de um sapateiro, um alfaiate ou um carpinteiro precisarem no seu trabalho de um certo saber autêntico, ao passo que ao político bastava uma educação genérica, de conteúdo bastante indeterminado, embora o seu "ofício" tratasse de coisas muito mais importantes. É claro que o problema só se podia colocar nestes termos numa época para a qual se tornava evidente que a *arete* política devia ser um poder e um saber. Observada por este prisma, a falta daquela habilidade especial aparecia diretamente como a essência da democracia. Na realidade, porém, para a cidade-estado mais antiga a virtude política não era um problema predominantemente intelectual. Já mostramos o que entendiam por virtude cívica. Quando o novo estado jurídico apareceu, a virtude dos cidadãos consistiu na livre submissão de todos, sem distinção de dignidade ou de sangue, à nova autoridade da lei. Para esta concepção de virtude política, o *ethos* era muito mais importante que o *logos*. Para ele, tinham muito maior importância a fidelidade à lei e a disciplina que a questão de saber até que ponto o homem comum estava apto a perceber os assuntos e fins do Estado. Neste sentido, não existia o problema da cooperação.

A antiga cidade-estado era para os cidadãos a garantia de todos os princípios ideais da vida; πολιτεύεσθαι significa participar na existência comum. Tem também o simples significado de "viver". É que ambas as coisas eram uma só. Em tempo algum o Estado se identificou tanto com a dignidade e o valor do Homem. Aristóteles designa o Homem como ser político e, assim, distingue-o do animal pela sua qualidade de cidadão. Esta identificação da *humanitas*, do ser-homem, com o Estado, compreende-se apenas na estrutura vital da antiga cultura da *polis* grega, para a qual a vida em comum é a súmula da vida mais elevada e adquire até uma qualidade divina. É um cosmos legal segundo este velho modelo helênico – onde o Estado seria o próprio espírito e a cultura espiritual visaria o Estado como seu fim último – o que Platão esboça nas *Leis*. Ali ele define como oposta ao saber especializado dos homens de ofícios, negociantes, merceeiros,

armadores, a essência de toda a verdadeira educação ou *paidéia*[20], a qual é *educação na* arete *que enche o homem do desejo e da ânsia de se tornar um cidadão perfeito, e o ensina a mandar e obedecer, sobre o fundamento da justiça.*

Platão dá-nos aqui uma transcrição fiel do sentido originário da "cultura geral", segundo o espírito da primitiva *polis* grega. É certo que no seu conteúdo da educação admite a exigência socrática de uma técnica política, mas não entende por ela um saber análogo ao dos artesãos. A verdadeira educação é para Platão uma formação "geral", porque o sentido do político é o sentido do geral. O contraste entre o conhecimento real necessário para os ofícios e a educação ideal política, que afeta o homem todo, tem a sua origem última, como já vimos, no tipo da antiga nobreza grega. Mas o seu sentido mais profundo reside na cultura da cidade, pois é nela que essa forma espiritual se transmite a todos os cidadãos e a educação aristocrática se converte na formação geral do homem político. A antiga cidade-estado é o primeiro estágio, depois da educação nobre, na caminhada do ideal "humanista" para uma educação ético-política geral e humana. Aliás, podemos dizer que foi esta a sua verdadeira missão histórica. A evolução posterior da cidade primitiva para o domínio das massas condicionado por forças completamente diferentes não afeta de modo decisivo a essência daquela formação, pois ela conservou o seu primitivo caráter aristocrático através de todas as mudanças políticas que veio a sofrer. Não se pode calcular o seu valor nem pelo gênio de cada um dos chefes, cuja aparição depende de condições excepcionais, nem pela sua utilidade para a multidão, à qual não se pode transmitir sem um efeito nivelador sobre as duas partes. O bom senso dos Gregos manteve-se sempre alheio a tais intentos. O ideal de uma *arete* política geral é indispensável, dada a necessidade da formação contínua de uma camada de dirigentes, sem a qual nenhum povo ou Estado pode subsistir, qualquer que seja a sua constituição.

20. PLATÃO, *Leis*, 643 E.

A autoformação do indivíduo na poesia jônico-eólica

A nova estruturação do Estado sobre o fundamento comum do direito para todos criou um tipo novo de Homem, o cidadão, e fez da formulação de uma norma universalmente válida para a vida na cidade a necessidade mais premente da nova comunidade. Todavia, enquanto os ideais da primitiva sociedade nobre acharam na epopéia uma expressão objetiva, enquanto Hesíodo formulou a sabedoria prática da ética aldeã e a moral do trabalho, e Tirteu as severas exigências do Estado espartano, não achamos, à primeira vista, uma expressão equivalente do novo ideal de cidadão na poesia da época. Como vimos, a cultura da cidade aceitou pressurosa os anteriores estágios da educação e colocou assim ao seu serviço, como meio de expressão dos seus próprios ideais, a poesia, a música e a ginástica da Antiguidade aristocrática. Não existia, pois, qualquer encarnação do seu conteúdo essencial em criação poética própria que pudesse rivalizar com a poesia do passado, já então tornada clássica. Apenas podemos mencionar as histórias relativas à fundação de certas cidades, redigidas num estilo épico convencional. Mas nenhuma destas obras da cultura citadina primitiva, já numericamente raras, se eleva à importância de uma verdadeira epopéia do Estado, como entre os Romanos foi a *Eneida* de Virgílio, a última das grandes obras do gênero.

Não foi na forma poética, mas antes na criação da prosa, que o novo *ethos* do Estado encontrou a sua verdadeira expressão revolucionária. É precisamente isto que significa a promulgação de

leis escritas. A luta pela submissão da vida e da ação a normas ideais rigorosas e justas inicia-se resolutamente com a tradução dos seus preceitos em proposições claras e universalmente válidas; e é precisamente esta a característica do novo estágio de evolução da comunidade humana. A veemência com que esta exigência moral foi sentida relegou, a princípio, para segundo plano a necessidade de expressão intuitiva e artística do novo Homem. O Estado constitucional nasce já do espírito racional e, por isso, não tem qualquer afinidade de origem com a poesia. Os momentos poeticamente fecundos da vida da cidade já haviam sido esgotados por Homero, Calino e Tirteu. A vida cotidiana dos cidadãos permanece necessariamente inacessível, em toda a sua amplitude, à elevação poética. E nenhum escritor jônico ou eólio captou o heroísmo político interior de Sólon, que se tornaria a fonte de uma nova grande poesia.

Em contrapartida, a esfera da intimidade pessoal do Homem, totalmente alheia à vida política, abre um novo mundo de experiência à poesia, que avidamente lhe explora as profundezas. É neste mundo que nos introduz a poesia elegíaca e iâmbica dos Jônios e a lírica eólica. A dinâmica da vontade individual de viver, cuja manifestação podemos detectar, indiretamente, nas transformações do Estado, devido à sua ação modeladora na vida da comunidade, revela-se aqui na expressão dos seus movimentos, na sua intimidade imediata. Sem a percepção desta experiência espiritual, iria faltar-nos o que há de mais essencial para compreendermos as transformações políticas. As conexões causais entre o espiritual e o material permanecem na maior obscuridade por ausência completa de qualquer tradição relativa às condições econômicas da época. No entanto, para a história da educação interessa-nos mais a forma espiritual que o Homem da nova época conseguiu e os traços que por ela imprimiu na evolução subseqüente. E este vestígio do espírito jônico tem a maior importância para a história dos Gregos e da Humanidade. Pela primeira vez, os poetas exprimem em nome próprio os seus sentimentos e opiniões. A vida comunitária permanece para eles totalmente em segundo plano. Mesmo quando se referem à política, o que sucede freqüentemente, não pretendem ditar normas universais e im-

perativas, como Hesíodo, Calino, Tirteu ou Sólon, mas sim exprimir a sua paixão partidária pessoal, como Alceu, ou reclamar os seus direitos individuais, como Arquíloco. Até os animais, nas disputas das fábulas, reclamam uns aos outros os "seus direitos", em humorística imitação das relações humanas. No entanto a expressão franca das idéias pessoais do poeta pressupõe sempre a *polis* e a estrutura social. O indivíduo assenta nessa estrutura, na sua sujeição e na sua liberdade, quer esta relação permaneça sem se expressar, quer ele se dirija expressamente aos concidadãos com a sua opinião pessoal, como acontece em Arquíloco.

É altamente significativo que o tipo de individualismo que com assombrosa independência se manifesta nestas poesias pela primeira vez, não se exprima, à maneira moderna, como simples experiência da sensibilidade do *eu*, intimamente intuída em relação à sua dependência ou independência do mundo, como um simples transbordar do sentimento. Este moderno tipo de individualismo poético não é mais do que um retorno às formas primitivas e naturais da arte, à simples exteriorização ingênua dos sentimentos individuais, tal como a descortinamos nos homens das mais diversas épocas e raças e, indubitavelmente, já nos primeiros estágios da cultura. Nada é mais insensato do que julgar que foram os Gregos os primeiros a trazerem ao mundo o sentimento e o pensamento individual. Pelo contrário, este tipo de pensamento e de sensibilidade preenche quase com exclusividade o mundo inteiro. Também não foram eles os únicos ou os primeiros a darem forma artística a este individualismo, que se revela de modo impressionante na lírica chinesa, tão profundamente aparentada à moderna. Mas é precisamente isso que nos permite captar a sua diferença essencial do primitivo individualismo grego.

O pensamento e o sentimento do poeta grego permanecem sempre, mesmo dentro da esfera do *eu* recentemente descoberta, submetidos de algum modo a uma norma e a um dever ser. Explicaremos isso com maior detalhe e rigor. Longamente impregnados daquela idéia, não nos é fácil conceber com clareza e precisão o que Arquíloco e outros poetas da sua espécie entenderam por individualidade. Não é por certo o sentimento cristão e moderno do *eu*, da alma individual, cônscia do seu íntimo e próprio valor. Para os Gregos, o *eu* está em íntima e viva conexão com a totalidade do mundo circundante, com a natureza e com a sociedade humana, nunca separado e solitário. As manifestações da individualidade nunca são exclusivamente subjetivas. Seria preferível dizer que, numa poesia como a de Arquíloco, o *eu* individual busca exprimir e representar em si próprio a totalidade do mundo objetivo e suas leis. Não é pelo mero extravasamento da subjetividade que o indivíduo grego alcança a liberdade e a amplidão de movimentos da sua consciência, mas sim pela sua própria objetivação espiritual. E é na medida em que se contrapõe a um mundo exterior, regido por leis próprias, que ele descobre as suas próprias leis internas.

Explicaremos por um exemplo esse fenômeno, cuja importância para a história das formas do espírito ocidental salta aos olhos. Já antes observamos um fenômeno paralelo, com relação ao nascimento da elegia de Calino e Tirteu. Deixamos então registrado um importante fato da história da educação, a saber: o ideal do Estado espartano encontra a sua expressão poética na transferência da parênese homérica, que celebrava a coragem dos heróis, para a atualidade real e vivida. O que ali acontecia com a cidade inteira, com relação ao exército dos Espartanos, repete-se em Arquíloco com relação à própria pessoa do poeta. Nas elegias, aparecem constantemente ele próprio ou os seus companheiros como detentores dos papéis, destinos e reflexões homéricas. Nestas transposições de conteúdo e de forma, surge nítido e palpável o grande processo educativo que então se realiza através da íntima apropriação do espírito da epopéia por parte da personalidade. Até a elevação do indivíduo a um maior grau de liberdade na vida e no espírito deve-se, em primeiro lugar, à influência formativa de Homero.

Quando Arquíloco se apresenta como "servidor do soberano Enyalios", e simultaneamente como entendido no "adorável dom das musas"[1], compreendemos logo o que há de novo e decisivo na ousada consciência deste *eu* que tem toda a razão em se sentir, na sua qualidade de guerreiro e de poeta, como algo incomum e

1. ARQUÍLOCO, frag. 1.

único. Mas devemos recordar também que existe um processo de autoformação espiritual que se revela quando o poeta veste as roupagens heróicas da forma épica ou quando fala com orgulho das batalhas contra os "Senhores de Eubéia, famosos no manejo da lança", nas quais participou como soldado, ou descreve o "tumulto de Ares" e a "lamentosa obra da espada"[2]. Toma o seu vinho e seu pão na atitude dos heróis homéricos, "apoiado à lança", seu ganha-pão[3]. Tudo isto afirma de si um homem que não é de linhagem nobre. A épica empresta o estilo à sua ação e ao seu pensamento, à sua vida inteira.

É certo que nem sempre ele se sente à altura deste importante papel. A individualidade de Arquíloco não se manifesta só na elevação da sua personalidade empírica às normas ideais de Homero e no formá-la de acordo com essas normas. Ao comparar-se com aquele ideal, a penetrante objetividade da visão grega leva necessariamente a reparar até que ponto a pesada e arcaica armadura dos heróis é inadequada à vacilante ossatura da sua própria deficiente humanidade. Este conhecimento das próprias limitações não esmorece, porém, a invencível jovialidade de Arquíloco. Pelo contrário, faz dele um motivo de expressão e humorística afirmação de si próprio, mesmo em face das inacessíveis exigências dos ideais tradicionais. Os heróis homéricos teriam sentido a perda do escudo como a ruína da sua honra e prefeririam sacrificar a vida a sofrer semelhante afronta. O novo herói de Paros exprime as suas reservas neste ponto e está certo de provocar o riso dos seus contemporâneos, quando diz: *Um dos Saios, nossos inimigos, regozija-se agora com o meu escudo, arma impecável que sem querer deixei ficar num matagal. No entanto, escapei à morte, que é o fim de tudo. Quero lá saber deste escudo! Comprarei outro melhor*[4]. A deliciosa mescla do moderno humor naturalista (alheio a qualquer tipo de ilusões, e segundo o qual até um herói só tem uma vida

2. Frag. 3. Observe-se também o matiz épico dos nomes por intermédio dos quais se dirige aos conhecidos do seu próprio círculo: Κηρυκίδης, Αἰσιμίδης, Αἰσχυλίδης.

3. Frag. 2.

4. Frag. 6.

para perder) com a nobre ressonância da retórica épica, que nos fala de "arma impecável" e da morte que "é o fim de tudo", é fonte inesgotável de efeitos cômicos. Protegido por eles, o esforçado desertor pode aventurar a sua insolente conclusão e afirmar com sinceridade desconcertante: *Comprarei outro melhor! Que é um escudo, afinal, senão um pedaço de pele de boi curtida, com uns adornos de metal brilhante!*

Esta transformação do heroísmo numa coisa natural, demasiado natural, parece uma ousadia inacreditável. Até nisto, porém, Arquíloco tem precedentes na épica tardia. A cena do final da *Ilíada*, em que Aquiles, após ter-lhe entregado o cadáver do filho, convida o aflito Príamo a comer e a beber, e lhe cita o exemplo de Níobe, presa da dor materna mais profunda, é exatamente igual: "*Até Níobe, banhada em lágrimas, teve de pensar em comer.*"[5] Somos todos homens. Os heroísmo também tem limites. As leis severas do heróico são quebradas, aqui, pelo trágico, e em Arquíloco pelo cômico da natureza humana. Seja como for, porém, o pensamento grego alteia-se à norma justa e é a ela que tem presente, quer afirme frente à natureza a validade do sublime, quer faça valer os direitos da natureza em face do ideal. Contudo, entre estas manifestações temporãs do abrandamento dos rigorosos entraves da convenção cavaleiresca e da honra de classe, já sem valor para os soldados, e a revolução filosófica do pensamento moral, que erige a "natureza" em norma única e verdadeira de conduta, há uma grande distância. Todavia, na audaciosa afirmação pessoal de Arquíloco em face das limitações do decoro tradicional e na decidida franqueza com que a mantém, já se encontra implícita a consciência de poder ser, não apenas mais descarado, mas também mais espontâneo e sincero do que aquele que está submetido com mais rigor ao código moral.

Freqüentemente, o que à primeira vista aparece como opinião subjetiva de Arquíloco não é senão a manifestação de uma mudança geral na concepção do decente e do indecoroso, e uma rebelião, neste caso justificada, contra os deuses aceitos pela opinião pública e contra a força da tradição. Não se trata apenas de

5. Ω 602.

uma desobediência cômoda às normas recebidas, mas de uma luta séria para conseguir implantar outras novas. Na antiga ordem social, era a fama pública a instância suprema para julgar o Homem. Nunca se podia apelar dela. A seu respeito, concordam o mundo da nobreza homérica e a moral camponesa e artesã de Hesíodo[6]. Ao sentir-se completamente livre dos juízos do *demos* sobre o justo e o injusto, sobre o honroso e o desonroso, Arquíloco assinalava uma fase mais livre da evolução. *Se nos afligimos com a maledicência do povo, não desfrutamos o prazer da vida*[7]. A inércia e o comodismo da natureza humana tiveram certamente neste processo de emancipação um papel não desprezível, e é evidentemente nesta direção que aponta a raiz da palavra. A nova liberdade e naturalidade deram origem a uma certa indulgência. Mas não era só em motivos hedonistas que se baseava a oposição contra a força da opinião pública das cidades. A crítica de Arquíloco eleva-se a uma aguda luta de princípios. Apregoavam os poetas, desde Homero, que a *polis* guardava na lembrança e honrava, mesmo depois da morte, o nome dos que a tinham servido, como recompensa certa pelo serviço prestado. Mas, na verdade, *ninguém, depois de morto, é honrado ou famoso na memória dos seus concidadãos; toda a vida nos empenhamos por alcançar o favor dos vivos; os mortos, porém, coitados deles!*[8] Outro fragmento mostra bem o que isto quer dizer. O poeta medita sobre a baixa maledicência que até nos lugares mais recônditos persegue a quem já não é preciso temer. *É vergonhoso injuriar os mortos*[9]. Quem penetra assim na psicologia da fama e conhece a baixeza da grande massa perde todo o respeito à voz comum. Já Homero ensinava que o espírito do Homem é tão mutável como os dias que Zeus ilumina. Arquíloco aplica ao mundo da vida que o rodeia esta sabedoria homérica[10]. Que grandes coisas se podem esperar de criaturas assim, cuja vida é um só dia? A ética da antiga nobreza venerava a Fama como uma força superior, porque tinha dela uma idéia muito diferente: a honra das grandes façanhas e o seu jovial reconhecimento no círculo dos espíritos nobres. Transferida para a massa invejosa, que mede tudo que é grande pela sua própria e acanhada medida, perde qualquer sentido. Assim, o novo espírito da *polis* suscita a crítica pública, como prevenção necessária contra a maior liberdade de palavra e de ação.

6. A ética da nobreza homérica ameaça com a ignomínia e atrai com a honra. O ter em conta a maledicência do *demos*, π 75, τ 527, ω 200, é próprio da moral burguesa que influi na épica mais recente. HESÍODO, *Erga*, 763, faz da Fama (*pheme*) uma deusa.

7. Frag. 9.

8. Frag. 64. Cf. CALINO, frag. I, 17; TIRTEU, 9, 23 s.

9. Frag. 65.

10. Frag. 68 (cf. σ 136).

Não é pura casualidade que Arquíloco seja na poesia o primeiro representante do ψόγος, o temido censor[11]. Foi com certa precipitação que se atribuiu a condições de caráter pessoais a totalidade da poesia iâmbica, de conteúdo em grande parte exprobratório. Julga-se legítimo, neste como em qualquer outro gênero da poesia grega, pensar numa explicação puramente psicológica e encarar a poesia como resultante da expansão imediata da subjetividade amarga do seu criador. Esquece-se, assim, que a aparição da sátira literária na vida da primitiva cidade grega é um fenômeno característico da época em que se expande a importância crescente do *demos*. Originariamente, o iambo era de uso corrente nas festas públicas de Dionisos e correspondia antes à explosão de um sentimento popular do que à expressão de um rancor pessoal. Prova disso é que o espírito do iambo se incorpora com a maior fidelidade e continua na comédia ática, onde o poeta aparece claramente como o porta-voz da crítica possível. Nada há contra o fato de que Arquíloco seja não só o porta-voz, mas também o contraditor da opinião comum. Ambas as coisas estão ligadas à sua vocação para a publicidade. Se de fato o iambo correspondesse apenas à expressão dos sentimentos do *eu*, independentemente de qualquer consideração pelo mundo, ficaria por explicar como é que o iambo filosófico de Semônides e os conselhos políticos de Sólon provieram da mesma raiz. Se prestarmos atenção nós nos daremos conta de que a poesia iâmbica de Arquíloco tem, ao lado do seu aspecto crítico e satírico, um aspecto parenético, e que estão ambos intimamente ligados.

11. DION de PRUSA, *Or.*, XXXIII. 12.

É certo que nele não encontramos nenhum exemplo ou paradigma mítico, como na parênese da epopéia. Mas ele introduz outra forma de exemplo didático altamente significativo para a esfera de onde provém: a fábula. *Quero contar-vos uma fábula...*, assim começa a história do macaco e da raposa[12]. A fábula da raposa e da águia começa do mesmo modo: *Existe entre os homens uma fábula que reza assim...*[13] É só nos iambos, e não nas elegias de estilo heróico, que encontramos fábulas em Arquíloco. Já ao falarmos dos *Erga* de Hesíodo vimos que a fábula é uma peça constitutiva da tradição didática popular[14]. A corrente desta parênese deságua evidentemente na poesia iâmbica de Arquíloco, de fonte popular também. Há ainda outro caso que nos permite concluir pela confluência do iambo com Hesíodo para a forma originária da sátira: a censura dirigida contra as mulheres por Semônides de Amorgos, poeta da época, mas artisticamente muito inferior a Arquíloco[15]. Porque em Hesíodo se encontra freqüentemente esse tema, quis-se deduzir a sua hostilidade pelas mulheres, de certo romance passional, cuja experiência amarga se teria refletido dessa maneira[16]. Todavia, a troça contra as mulheres e o sexo feminino é um dos temas mais antigos da sátira popular em reuniões públicas. A sua repetição em Semônides não é só uma débil imitação de Hesíodo; ela se vincula, sim, com o antigo e verdadeiro iambo, que nunca consistiu apenas na simples injúria e difamação pública de uma pessoa a quem se quer mal. Ambos os elementos, o insulto pessoal e a sátira contra um grupo inteiro, como as mulheres inúteis e libertinas, encontraram acolhimento no antigo iambo; a sua contrapartida, a sátira contra os homens, também não faltou, embora antes de Aristófanes não a encontremos na poesia[17].

12. Frag. 81.
13. Frag. 89.
14. Pp. 66 s.
15. SEMON., frag. 7; cf. HES., *Teóg.*, 590, *Erga*, 83, 373.
16. E. SCHWARTZ, *Sitz. Berl. Akad.*, 1915, 144.
17. Sátiras recíprocas de homens e mulheres acharam expressão na festa de Deméter em Pellene (PAUSÂNIAS, VII, 27, 9), na de Apolo em Anaphe (APOLÔNIO DE RODES, IV, 1726).

A essência da autêntica sátira popular, ψόγος, só com extrema prudência pode ser inferida das elaborações literárias posteriores. Não há dúvida, porém, de que teve originariamente uma função social, que ainda se pode distinguir claramente. Não é a censura moral, no nosso sentido, nem a mera explosão do ódio pessoal e arbitrário contra uma vítima inocente. O caráter público do ataque, pressuposto evidente da sua eficácia e justificação, impede esta interpretação. O cosmos de Dionisos, onde todas as línguas se desatam, foi a ocasião para virem à luz verdades sangrentas notórias. A sensibilidade pública reagiu com instinto sadio contra o abuso desta liberdade. E qual podia ser o valor ideal ou artístico da simples explosão do ódio ou da raiva pessoal, mesmo expressos da forma mais bela? Se assim fosse, não se teria escutado, muitos séculos depois, a voz de Arquíloco ao lado daquela de Homero, nos concursos musicais, não o teriam considerado, como testemunha Heráclito[18], mestre dos Gregos, não teriam captado a íntima ligação dos seus poemas como a consciência geral do mundo circundante. O repetido apelo aos concidadãos, que encontramos nos iambos, é também uma prova. Os iambos de Catulo e Horácio, cuja crítica implacável se dirigia também contra os escândalos públicos do seu tempo e pressupunham ao menos uma comunidade ideal, mesmo quando atacavam com os seus escárnios pessoas individuais particularmente odiosas, servirão de base para completar o nosso quadro sobre os escassos fragmentos de Arquíloco[19]. Na primitiva poesia grega, toda a evolução do iambo a partir de Arquíloco nos tira qualquer dúvida de que nestas manifestações críticas a respeito dos homens, opiniões e tendências, que por qualquer motivo chocaram a opinião públi-

18. HERÁCLITO, frag. 42, Diels.
19. Não é fácil admitir isto no que diz respeito à imitação literária dos iambos de Arquíloco por Calímaco. Encontramos recentemente uma manifestação, talvez mais compreensiva, deste tipo de arte. Os beneméritos editores do papiro florentino, G. VITELLI e M. NORSA (*Atenas e Roma*, Série III, vol. I), pensaram que o poema fosse um iambo do mesmo Arquíloco; porém as reminiscências eruditas deste poeta, a métrica e a acrimônia de espírito da linguagem antes me parecem imitar Calímaco (cf. também G. PASQUALI, *Studi Italiani*, 1933). Nos versos 7 s., parece-me haver uma referência à comparação da alma, do *Fedro* platônico, com uma parelha de cavalos, para descrever as paixões violentas.

ca, manifesta-se não um sentimento subjetivo sem importância, mas sim a voz de um superior reconhecido.

A poderosa influência desta poesia brotou de uma profunda necessidade dos tempos. Aparece pela primeira vez na poesia grega um elemento que contrasta de maneira estranha com o estilo sublime da forma épica, tal como este ainda aparece nas elegias de Arquíloco. Este novo gênero é o tributo do estilo poético ao espírito da *polis*, cujas poderosas paixões não podiam ser dominadas pela simples presença do *epainos* da educação aristocrática que encontramos em Homero. Já os antigos haviam observado que a "natureza comum" do Homem reage melhor ao aguilhão da censura do que ao louvor. O sentimento de segurança de Arquíloco faz-nos sentir a popularidade do uso da crítica. Ataca as autoridades supremas da cidade, os estrategos e os demagogos, previamente seguro do eco favorável das suas críticas. Até na história das suas bodas com Neobule e nos apaixonados e irônicos ataques ao pai da jovem, Licambes, que lhe rejeitou as pretensões, o poeta pensa evidentemente na cidade inteira como num público presente. Ele é simultaneamente acusador e juiz. *Pai Licambes, quem te transtornou o juízo? Antigamente eras todo sensatez; agora és o bobo de toda a gente da cidade.* Mesmo aqui, a censura é parênese[20].

É certo que a sátira contra os inimigos pessoais era forte tentação para dar rédea solta aos sentimentos subjetivos. O comprido iambo que há poucas décadas se descobriu num papiro, e que com justiça se atribuiu ao grande rancoroso[21], mostra, na pintura feita por ele dos sofrimentos que deseja ao seu inimigo, a livre expansão desta força. Píndaro, o mestre da educação com base no elogio das virtudes nobres, diz: *Vi ao longe o satirizante Arquíloco, desamparado e na maior indigência, a cevar-se nas mais violentas e ofensivas inimizades*[22]. Mas até aquele poema de puro ódio resulta de um rancor justificado ou tido como tal pelo poeta, como transparece da surpreendente conclusão: *Quisera tudo isto para o homem que*

20. Frag. 88.
21. Frag. 79.
22. PÍND., *Pyth.*, II, 55.

foi injusto para mim e espezinhou os nossos juramentos, tendo sido anteriormente meu amigo... Um verso que se conservou solto, faz uma censura à pessoa a quem se dirige: *Não tens fel que te queime o fígado...*[23]. O verso, cujo contexto desconhecemos, refere-se a uma propriedade insuportável para Arquíloco: a incapacidade da cólera justa, que, como se sabe, aparece mais tarde na ética peripatética como uma falsa moral[24]. Esta passagem derrama intensa luz sobre o conjunto da poesia maldizente de Arquíloco e confirma, tal como a conclusão do poema contra o falso amigo, a existência de um forte elemento normativo nos iambos de Arquíloco. É precisamente por aplicar às pessoas que censura uma medida de valor superindividual que ele pode exprimir-se com tanta liberdade. Isto explica a facilidade com que o iambo passa da poesia satírica à poesia didática e reflexiva.

Vejamos agora fragmentos didáticos e reflexivos. O que dissemos da sua relação com Homero confirma-se nestes poemas reveladores da concepção do mundo de Arquíloco. Exorta os amigos a resistirem viril e pacientemente ao infortúnio e aconselha a oferecê-lo todo aos deuses. Tudo que o Homem tem lhe é dado por Tyche e Moira[25]. Muitas vezes a divindade eleva subitamente o homem esmagado pelo infortúnio ou atira de escantilhão o que está firmemente em pé. Frases como esta encontramos a cada passo no pensamento grego posterior, quando fala da força da Tyche. A religiosidade de Arquíloco tem raízes no problema da Tyche. A sua experiência de Deus é a experiência da Tyche. O conteúdo destas considerações, e em parte o seu vocabulário, vem de Homero. Mas a luta do Homem contra o destino é transferida do mundo sublime dos heróis para a esfera da vida cotidiana. O palco do drama é a vida do poeta que, a exemplo da epopéia, sente a sua personalidade humana ativa e sofredora, e enche a sua própria existência com a imagem da concepção épica do mundo.

23. Parafraseei livremente a representação puramente anatômica χολὴν ἐφ' ἥπατι frag. 96, de acordo com HOR., *Sat.*, I, 9, 66 (também em *Or.*, I 13, 4).

24. Cf. *Aristóteles*, frag. 80 Rose, onde se encontram recolhidas, de Sêneca, Filodemo e Cícero, as passagens que contêm esta opinião de Aristóteles. Não tem fundamento a sua atribuição ao diálogo perdido *Politikos* (cf. Rose, *Arist. Pseudep.* 114).

25. Frags. 7, 8 e 58.

Quando mais livre e conscientemente o *eu* humano aspira a dirigir os passos do seu pensamento e da sua ação, tanto mais fortemente vinculado se sente ao problema do destino.

A partir daí, o desenvolvimento da idéia de *Tyche* entre os Gregos segue os passos do desenvolvimento do problema da liberdade humana. O esforço para alcançar a independência significa, em grande medida, a renúncia a muito do que o Homem recebeu da *tyche* como dom. E não é por acaso que encontramos em Arquíloco, pela primeira vez, com toda a clareza, a confissão pessoal de que só é possível um homem interiormente livre numa forma de vida escolhida e determinada por ele mesmo. Em versos famosos, fala-nos de uma justa "escolha de vida", em que se renuncie às riquezas de Giges, em que não se ultrapassem pelo desejo as fronteiras entre o Homem e Deus e não se estenda a mão à força do tirano[26]. Tudo isso se *encontra longe da minha vista*. O único discurso que dirige a si próprio mostra de que tipo de experiência procede este orgulhoso comedimento. Este primeiro grande monólogo da literatura grega surge da transferência da exortação a outra pessoa, tal como era de uso no iambo e na elegia, para a própria pessoa daquele que fala e que assim se desdobra e é, por um lado, orador, e, por outro, espírito que pensa e quer. Também disto encontramos um exemplo na *Odisséia* de que dependem as idéias e a situação de Arquíloco[27]. Mas vejamos o que ele fez com as palavras tão citadas de Ulisses: *Aguarda paciente, coração, pois já passaste o mais vergonhoso!* No turbilhão de sofrimentos em que está submerso, faz um apelo à sua coragem para oferecer o peito ao inimigo e resistir firme e seguro. *Não te deves pavonear perante o mundo, quando venceres, nem abater-te e lamentar-te quando fores vencido; alegra-te com o que é digno de alegria, não desfaleças em excesso; na desgraça, conhece o ritmo que mantém os homens nos seus limites.*

A concepção de onde dimana este *ethos* soberano eleva-se acima do conselho simplesmente prático de guardar a moderação na vida do dia-a-dia, até a intuição de um "ritmo" na totalidade

26. Frag. 22.
27. Frag. 67 (cf. υ 18).

da existência humana[28]. Arquíloco fundamenta nela a sua exortação ao autodomínio e a admoestação perante toda a extravasão sentimental, na alegria e na dor, isto é, perante a pressão exterior, perante a felicidade ou a desventura provenientes do destino. Já se pode, talvez, descortinar neste "ritmo" algo do espírito da filosofia jônica da natureza e do pensamento histórico que, pela primeira vez, caminha para a intuição objetiva de uma legalidade no curso natural da existência. Heródoto fala expressamente dos "ciclos das coisas humanas" e entende por isso, antes de mais nada, os altos e baixos da fortuna[29].

Isto, porém, não deve induzir-nos a imaginar o "ritmo" de Arquíloco como algo fluido, conseqüência natural do rítmico para o pensamento moderno, o qual costuma basear-se numa derivação etimológica da palavra, de ῥέω, "fluir". A história real da palavra opõe-se claramente a esta interpretação. A aplicação da palavra ao movimento da dança e à música, da qual deriva a nossa palavra, é secundária e esconde o seu significado fundamental. Antes de mais nada, devemos perguntar como é que os Gregos entenderam a essência da dança e da música. Ora, isto se encontra brilhantemente ilustrado pelo significado fundamental, como aparece já no verso de Arquíloco. O fato de o ritmo "manter" o Homem – traduzi atrás "mantém-no nos seus limites" – exclui logo qualquer idéia de um fluxo das coisas. Pensemos no *Prometeu* de Ésquilo, imóvel e amarrado ao seu rochedo com grilhões de ferro, e que diz: aqui estou encadeado, neste "ritmo"; ou em Xerxes, do qual diz Ésquilo que amarrou a corrente do Helesponto e "deu outra forma (ritmo) ao curso da água", isto é, transformou-o em ponte e sujeitou-o com firmes ataduras[30]. Ritmo é aqui o que impõe firmeza e limites ao movimento e ao fluxo. E é só isto que significa para Arquíloco. Também Demócrito fala do ritmo do átomo no primitivo e autêntico sentido e por ele entende não o movimento do átomo, mas sim, como já Aristóteles cor-

28. Para maior simplicidade, traduzi a forma jônica ρυσμός de Arquíloco (frag. 67 a, 7) pelo nosso "ritmo", que é a forma latinizada.
29. HERÓDOTO, I, 207, (cf. I, 5).
30. ÉSQUILO, *Prom.*, 241 ᾧδ' ἐρρύθμισμαι, *Pers.*, πόρον μετερρύθμιζε.

retamente interpretou, o seu "esquema"[31]. E foi do mesmo modo que os intérpretes antigos entenderam as palavras de Ésquilo. É evidente que, quando os Gregos falam do ritmo de um edifício ou de uma estátua, não se trata de uma transposição metafórica da linguagem musical. E a intuição originária que se encontra no âmago da descoberta grega do ritmo da dança e da música não se refere à fluência destas, mas sim, pelo contrário, às suas pausas e à constante limitação do movimento.

Em Arquíloco vemos a maravilha de uma nova formação pessoal, baseada no conhecimento reflexivo de uma forma natural e última da vida humana, idêntica e fundamental. Revela-se uma auto-submissão às próprias limitações, consciente e livre da autoridade da mera tradição. O pensamento humano torna-se dono de si próprio e, assim como aspira a submeter a vida da *polis* a leis universalmente válidas, também penetra, para além destes limites, na esfera da interioridade humana e também coloca balizas no caos das paixões. Nos séculos seguintes, o palco desta luta é a poesia, dado que a filosofia só mais tarde, e em segundo plano, nela toma parte. O magistério espiritual de Arquíloco permite-nos ver claramente o caminho da poesia a partir de Homero. A poesia da nova época nasce da necessidade, experimentada pelo indivíduo livre, de separar progressivamente o humano do conteúdo mítico da epopéia, na qual se havia exprimido até então. Quando o poeta "se apropria", no verdadeiro sentido da palavra, das idéias e problemas da epopéia, estes tornam-se independentes em novas formas poéticas, tais como a elegia e o iambo, e transformam-se em vida pessoal.

Da poesia jônica do século e meio posterior a Arquíloco, conserva-se o suficiente para que se veja que trilha o mesmo caminho, embora nenhuma possua a importância espiritual do seu grande iniciador. Os poetas subseqüentes são sobretudo influenciados pela forma reflexiva do iambo e da elegia de Arquíloco. Os iambos de Semônides de Amorgos que se conservam são de caráter didático. O primeiro revela claramente a imediata intenção educadora do gênero: *Meu filho, Zeus tem na mão o fim de todas as coisas e dispõe-nas como entende. O Homem não tem o mínimo conhecimento delas.*

31. Aristóteles, *Metaf.*, A 4, 985 b 16.

Seres de um só dia, como os animais no prado, vivemos ignorantes do modo que a divindade usará para levar cada coisa a seu fim. Vivemos todos da esperança e da ilusão: os seus desígnios, porém, nos são inacessíveis. A velhice, a doença, a morte no campo de batalha ou sobre as ondas do mar atingem os homens, antes de eles terem conseguido o que queriam. Outros ainda põem fim à vida pelo suicídio[32]. O poeta lamenta-se, com Hesíodo, de que nenhum infortúnio poupa o Homem[33]. Cercam-no inúmeros espíritos malignos, dores e penas sem conta. *Se quisésseis escutar-me, não amaríamos a nossa própria desventura* – Hesíodo recorda a mesma coisa[34] – *nem nos atormentaríamos na busca de dores fatais.*

Perdeu-se a parte final deste poema. Mas, numa elegia que trata quase o mesmo tema deste iambo, revela-se a exortação que Semônides dirigia aos homens[35]. A base da sua cega perseguição da desgraça está na desenfreada esperança de uma vida sem fim. *Foi o homem de Quio quem disse a coisa mais bela*: a geração dos homens é como a das folhas. *Acolhem, todavia, nos ouvidos este conselho, mas não o aceitam no seu coração. Todos guardam as esperanças que nascem no coração dos jovens. Enquanto dura a flor dos anos, os mortais andam de coração leve e traçam mil planos irrealizáveis. Ninguém pensa na velhice ou na morte. E, enquanto têm saúde, não curam da enfermidade. Insensatos os que assim pensam e não sabem que para os mortais é breve o tempo da juventude e da existência. Aprende tu isto e, meditando no fim da vida, deixa a tua alma gozar um pouco de prazer.* A juventude surge aqui como fonte de todas as ilusões exageradas e de todos os empreendimentos desmedidos, porque não tem presente a sabedoria de Homero, que recorda a brevidade da vida. Singular e nova é a conseqüência tirada desta afirmação pelo poeta: a exortação a gozar os prazeres da vida enquanto é tempo. Isto não se encontra em Homero. É a solução de uma geração para a qual as altas exigências dos tempos heróicos perderam muito da sua

32. SEMÔNIDES, frag. 1.
33. HESÍODO, *Erga*, 100.
34. HESÍODO, *Erga*, 58. Também recorda Hesíodo em 29, 10 (*Erga*, 40).
35. Frag. 29. A atribuição, por BERGK, do poema a Semônides de Amorgos – Estobeu transmite-o como sendo de Simônides de Ceos – é um dos resultados mais seguros da crítica filológica.

profunda seriedade e que seleciona das doutrinas da Antiguidade o que melhor convém à sua própria concepção de vida. Assim, a lamentação sobre a brevidade da vida humana. Esta intuição, transporta do mundo dos mitos heróicos para o mundo mais humano em que o poeta vivia, deve ter gerado, em lugar de um trágico heroísmo, uma sede abrasadora de viver.

À medida que aumentava o rigor com que a *polis* submetia à lei a vida dos cidadãos, o *"bios político"* devia ir sentindo com força crescente a necessidade de contrabalançar aquela rigidez com a liberdade da vida privada. É isto o que Péricles exprime, quando na sua oração fúnebre[36] descreve os caracteres ideais do Estado ateniense e opõe a livre humanidade ática à sujeição espartana: *Não levamos a mal que os nossos concidadãos se divirtam nem os fazemos pagar de rosto irado.* Esta liberdade de movimentos era o complemento necessário que a rigorosa legalidade da *polis* deixava aos impulsos vitais dos cidadãos; e era muito humano que o impulso à dilatação do espaço da vida individual se convertesse, naquele tempo, para a grande massa, numa busca impetuosa de maiores prazeres. Não se trata propriamente de individualismo. Não entra em conflito com as forças superindividuais. Dentro dos seus limites, porém, a esfera por onde se espraiam as necessidades de felicidade individual alarga-se sensivelmente. O peso do seu interesse faz no prato da vida mais força do que antigamente. Na cultura ática do tempo de Péricles os limites de ambas as esferas eram reconhecidos tanto pelo Estado como pela opinião pública. Mas foi preciso combater pelo seu reconhecimento e este combate travou-se na Jônia. Foi ali que pela vez primeira surgiu uma poesia hedonista, que proclamava com energia apaixonada os direitos à felicidade e à beleza sensual e a falta de valor de uma vida desprovida desses bens.

Tal como Semônides de Amorgos, também Mimnermo de Cólofon se arvora nas suas elegias em mestre do gozo pleno da vida. O que em Arquíloco age mais como o extravasamento acidental de uma natureza forte e de um sentimento pessoal e passa-

36. TUCÍDIDES, II, 37, 2.

geiro torna-se, para os seus sucessores, a sabedoria total da vida e traduz-se em exigência universal, no ideal de uma vida que desejam partilhada por todos os homens. *Sem a loira Afrodite não há vida nem prazer! Preferia estar morto* – proclama Mimnermo – *se tivesse de não mais gozar dela*[37]. Nada haveria de mais errôneo do que imaginar um poeta como Mimnermo um sensual voluptuoso e decadente. De Semônides não conhecemos o bastante para formarmos uma idéia cabal da sua personalidade. Alguns poemas de Mimnermo possuem um tom político e guerreiro e atestam pelos seus versos homéricos, tensos e vigorosos, uma consciência e tradição cavaleiresca[38]. Mas o fato de a poesia acolher em si a esfera dos prazeres individuais é coisa nova e da maior importância para a formação humana. O crescente sofrimento do Homem sob a dependência do destino, dos "dons dos deuses", que têm de ser aceitos tais como o fado os proporciona, bem como as lamentações cada vez mais agudas da poesia posterior a Homero, sobre a brevidade da vida e a fugacidade dos prazeres dos sentidos, põem bem a claro que as coisas eram encaradas cada vez mais sob o ponto de vista dos direitos da vida individual. À medida, porém, que as exigências da natureza aumentavam e que o Homem mergulhava no seu prazer, maior era a resignação que o tolhia. A morte, a velhice, a doença, o infortúnio e todos os perigos que o cercam crescem como gigantescas ameaças, e quem busca evitá-los pelos prazeres do momento traz constantemente, apesar disso, um espinho no coração[39].

Do ponto de vista histórico, a poesia hedonista é um dos momentos críticos mais importantes da evolução grega. Só é preciso lembrar que o pensamento grego colocava sempre o problema do indivíduo, na ética e na estrutura do Estado, como um conflito no predomínio do prazer (ἡδύ) e da nobreza (καλόν). Na sofística revela-se abertamente o conflito entre estes dois impulsos de toda a ação humana, e a filosofia de Platão culmina com a vitória sobre a aspiração do prazer a tornar-se o mais alto bem da

37. MIMNERMO, frag. 1.
38. Frags. 12-14.
39. Frags. 2-6.

vida humana. Mas para que o contraste atingisse o ponto crítico, como sucedeu no séc. V, para que se tentasse superá-lo como o tentou a filosofia ática de Sócrates a Platão, e para que se chegasse, por fim, a uma fórmula harmônica, tal como oferece o ideal da personalidade humana proposto por Aristóteles, foi preciso que a busca da alegria plena de viver e do gozo do prazer achasse uma afirmação resoluta e fundamental em face da exigência do καλόν, mantida pela epopéia e pela antiga elegia. Isto aconteceu na poesia jônica, a partir de Arquíloco. O sentido da evolução que assim realizou é evidentemente centrífugo. Liberta as forças e abranda os vínculos da *polis*, pelo menos com a mesma força com que cooperou na sua instauração, com a criação do domínio da lei.

Para conquistarem o reconhecimento público, as novas exigências precisavam exprimir-se na forma didática e reflexiva própria da elegia e da poesia iâmbica posterior a Arquíloco. O hedonismo não surge como sentimento ocasional do indivíduo. Pelo contrário, é em princípios universais que os poetas fundamentam o "direito" do indivíduo a gozar a vida. Os poemas de Semônides e Mimnermo recordam a cada passo que estamos na época em que se vai iniciar a consideração racional milesiana da natureza e a filosofia natural milesiana. O pensamento não se detém ante os problemas da vida humana, como os tratados de história da filosofia relativos a este período podem levar a crer, ao se limitarem, na maioria das vezes, ao aspecto cosmológico. Ele invade e inspira o espírito da poesia, que desde então se torna portadora dos ideais morais. Levantam-se problemas que têm de ser discutidos de per si. O poeta surge aos ouvintes como o filósofo da vida. Os poemas de Semônides que se conservam já não são, como os de Arquíloco, meras expansões impulsivas que ocasionalmente assumem forma reflexiva, mas sim autênticas alocuções didáticas sobre um tema determinado. E Mimnermo, que é um artista muito mais rigoroso que Semônides, revela a mesma característica na maioria dos fragmentos que dele se conservaram. Na sua passagem do heróico ao humano individual, a poesia conserva a atitude educadora.

Enquanto a poesia jônica posterior a Arquíloco apresenta, no decurso dos sécs. VII-VI, a forma de uma reflexão universalmente válida sobre os direitos naturais da vida, a poesia eólica de Safo de Lesbos e de Alceu exprime a própria intimidade da vida individual. As explosões pessoais de Arquíloco são o que mais se aproxima deste fenômeno único na vida espiritual dos Gregos, pois não nos apresentam apenas idéias gerais, mas também experiências pessoais com todos os tons da sensibilidade individual. Efetivamente, não se pode esquecer que Arquíloco é um precursor da lírica eólica, embora os seus poemas, inclusive os de ódio, em que se manifesta com paixão a sua subjetividade, se orientem ainda por normas universais da sensibilidade moral. A lírica eólica, principalmente em Safo, chega muito mais longe e converte-se em pura expressão do sentimento. É evidente que a esfera do individual adquire, por obra de Arquíloco, uma importância tal e uma riqueza tão grande de possibilidades de expressão, que abre caminho à livre comunicação dos mais secretos movimentos de alma. Foi graças a Arquíloco que se adquiriu a possibilidade de dar forma universal aos sentimentos mais subjetivos e aparentemente desprovidos de forma, e de elevar até o universalmente humano mesmo o que há de mais pessoal, sem lhe roubar por isso o encanto do diretamente vivido.

Não é menos maravilhosa a autoformação da intimidade humana na lírica eólica do que a criação na mesma época, entre os Gregos da Ásia Menor, da filosofia ou do Estado jurídico. O reconhecimento deste prodígio não deve, todavia, levar-nos a desviar os olhos da estreita vinculação desta mesma poesia com o mundo exterior. Evidencia-se a partir da rica e variada coleção de fragmentos descobertos nas últimas décadas que, assim como os versos de Arquíloco se orientam diretamente para a vida que o rodeia, também os poemas de Alceu e de Safo inspiram-se na vida circundante e são escritos para um determinado círculo de pessoas. Encontram-se, por isso, presos a certas convenções que nesta poesia aprendemos a compreender com tanta exatidão como na obra de Píndaro. Deste modo, a conexão viva das canções de Alceu dedicadas à bebida com os banquetes masculinos, e das canções nupciais e amorosas de Safo com os círculos musicais das jovens companheiras que se agrupam em redor da poetisa, adquire, a nosso ver, uma significação profunda e positiva.

Os banquetes, com as suas relações livres e a sua elevada tradição espiritual, constituíam a mais alta conquista para o florescimento da nova expansão da personalidade individual. Por conseguinte, a individualidade masculina revela-se principalmente na ampla corrente dos poemas simposiásticos, a qual jorra de mil fontes e desemboca nas mais fortes comoções da alma. Os fragmentos dos poemas de Alceu dedicados à bebida oferecem-nos um quadro rico, revelador de todos os tipos de expressão sentimental e meditação reflexiva. Um grupo numeroso oferece a apaixonada expressão de opiniões políticas impregnadas de ódio à maneira de Arquíloco, como, por exemplo, o colérico arrebatamento contra o tirano assassinado, Mirsilo. No círculo dos amigos íntimos, fazem-se confissões eróticas para aliviar do peso dos seus segredos o coração oprimido. Conselhos amistosos, nascidos do *ethos* mais profundo, deixam pressentir o valor crescente destes vínculos pessoais na manutenção da vacilante existência individual. O sentimento da natureza, cujas primeiras manifestações já descortinamos em Arquíloco, mostra que a natureza deixara de ser para aqueles homens um espetáculo objetivo ou deleitoso, como o era aos olhos dos pastores de Homero, quando, na solidão da noite, contemplavam do cimo de uma montanha a magnificência do céu estrelado. As mudanças atmosféricas e as estações do ano, a passagem da luz às trevas, da calma à tempestade, do áspero inverno ao sopro vivificador da primavera tornam-se, ao contrário, a imagem dos movimentos da alma humana, a expressão das suas mais profundas emoções. Reflexões piedosas, serenas ou resignadas sobre o curso do mundo e o destino enlaçam-se de forma totalmente nova com uma filosofia de bebedores que sepulta todas as agruras da vida pessoal na embriaguez dionisíaca. Assim, o tom individual desta lírica não é incompatível com a convivência da sociedade dos homens, embora se vá estreitando o círculo das pessoas ante as quais se pode manifestar a personalidade individual. Ao lado da poesia dedicada à bebida, encontra-se a forma ritual dos hinos ou preces, que, no entanto, é apenas uma outra forma original da expressão humana plasmada em poesia. Na prece, o Homem encontra-se também na atitude original, na sua nua solidão pessoal, perante o Ser. Ao dirigir-se à força divina

como a um *tu* invisível mas presente, o suplicante converte-se ainda mais em órgão de expressão dos seus próprios sentimentos e emoções, e expande-se, liberto de qualquer testemunha humana. Em parte alguma isto se manifesta de maneira tão bela como em Safo.

Tudo se passa como se o espírito grego precisasse de Safo para dar o último passo no mundo da intimidade do sentimento subjetivo. Os Gregos deviam ter sentido isto como algo de muito grande quando, no dizer de Platão, honraram Safo como a décima musa. A poesia feminina não é insólita na Grécia. Mas nenhuma colega na arte chegou à altura de Safo. Esta é singular. Comparada, porém, com a riqueza da poesia de Alceu, a lírica de Safo é muito limitada. Está circunscrita ao mundo das mulheres que a rodeiam, e ainda assim sob o ponto de vista da vida em comum entre a poetisa e o círculo das suas donzelas. A mulher como mãe, amante, ou esposa, que aparece na poesia grega com a maior freqüência e é celebrada pelos poetas de todos os tempos, dado que é com essa imagem que vive na fantasia do homem, não aparece na poesia de Safo senão fortuitamente, por motivo do ingresso ou da saída de alguma das donzelas do seu círculo. Não é objeto de inspiração poética para Safo. A mulher entra no seu círculo como a garotinha que acaba de deixar o seio materno. Sob a proteção de uma mulher solteira, cuja vida está votada, como a de uma sacerdotisa, ao serviço das musas, recebe a consagração da beleza, por meio de danças, cânticos e jogos.

Nunca a poesia e a educação se interpenetraram tão intimamente como neste *thiasos* feminino consagrado à música. O seu âmbito espiritual não coincide com os limites da poesia de Safo, mas estende-se e envolve toda a beleza do passado. As odes de Safo acrescentam ao espírito heróico da tradição masculina o fervor e a grandeza da alma feminina em que vibra o elevado sentimento da vida comunitária. Entre a casa materna e a vida matrimonial situa-se uma espécie de mundo ideal intermediário que só podemos conceber como uma educação da mulher de acordo com a mais alta nobreza da alma feminina. A existência do círculo de Safo pressupõe a concepção educativa da poesia, evidente para os Gregos desse tempo. Mas o que ali há de grande e de

novo é que a mulher exige a entrada neste mundo e nele conquista, na sua qualidade de mulher, o lugar que lhe cabe por direito, porque se trata de uma verdadeira conquista. Por ela, a mulher tem acesso ao serviço das musas e este elemento funde-se com o processo da formação da sua personalidade. Contudo, esta fusão essencial pela qual se alcança em sentido próprio a formação do Homem não se pode realizar sem o poder do *eros* que une as potências das almas. Salta aos olhos desprevenidos o paralelo entre o *eros* platônico e o *eros* sáfico.

Este *eros* feminino, cujas flores poéticas nos encantam pela delicadeza do seu aroma e pelo esmalte das suas cores, teve força suficiente para fundar uma verdadeira comunidade humana. Não podia, portanto, ser uma força meramente sentimental, pois devia unir em algo superior as almas que impregnava. Existia na *charis* sensual dos jogos e danças e encarnava na grandeza da forma que estava presente como modelo na comunidade das companheiras. A lírica sáfica atinge os seus momentos culminantes na solicitação quente ao coração agreste e ainda não aberto de uma donzela, na despedida de uma companheira querida que se vê forçada a abandonar o círculo para voltar à terra ou para seguir o homem que a pediu como esposa – o que naquele tempo nada tinha a ver com o amor –, ou então na saudosa lembrança de uma companheira distante que, ao passear à tardinha no jardim silencioso, debalde invoca o nome da perdida Safo.

Seria absolutamente vão e inadequado arriscar indemonstráveis explicações psicológicas sobre a natureza deste *eros*, ou, ao contrário, indignados por tais blasfêmias, tentar provar a concordância dos sentimentos do círculo de Safo com os preceitos da moral cristã burguesa. Os poemas apresentam-nos o *eros* sáfico como uma paixão íntima que afetava com igual força os sentidos e a alma. Agora interessa-nos aqui muito menos a verificação da existência de um aspecto sensual na erótica sáfica do que a plenitude de sentimento que abala poderosamente a totalidade da alma humana. A poesia de amor masculina nunca atingiu na Grécia a profundidade espiritual da lírica de Safo. Só mais tarde a polaridade do espiritual e do sensual ganhou real importância na vida erótica, até penetrar profundamente na alma e preencher a vida inteira.

Esta transformação da sensibilidade masculina foi considerada uma efeminação helenística. Em todo o caso, nos primeiros tempos só a mulher era capaz daquela entrega total da alma e dos sentidos, único sentimento que, para nós, merece a designação de amor. O sentimento do amor está no centro da existência da mulher e só ela o abarca na unidade da sua natureza indivisa. Naquele tempo, ainda estranho ao conceito de matrimônio por amor, era difícil surgir na mulher o amor pelo homem. Do mesmo modo, foi apenas na forma do *eros* platônico que o amor do homem, na sua mais elevada espiritualização, conseguiu em relação à mulher a sua expressão poética. Seria anacronismo interpretar o amor de Safo, sempre ligado à sensibilidade sensual, como o equivalente do anseio metafísico da alma platônica pela Idéia, que é o segredo do seu *eros*. No entanto, Safo convém com Platão que a autêntica paixão conduz às profundezas da alma. É daqui que deriva a grande dor que dá à poesia de Safo não só o terno encanto da melancolia, mas ainda a elevada nobreza da verdadeira tragédia humana.

A lenda, que cedo se apoderou da sua figura, explicou o mistério que envolve a sua pessoa e a sua vida sentimental por meio da história de um amor infeliz por um belo homem de nome Fáon, e pintou a sua tragédia no dramático salto dos rochedos de Lêucade abaixo. Mas o homem está completamente ausente do seu mundo. Aparece, quando muito, à margem desse mundo, como pretendente de uma das suas queridas pequenas, e é olhado com indiferença. A idéia de que goza da bem-aventurança dos deuses quem se senta ao pé da sua amada e lhe escuta a voz amorosa e as risadas desejáveis desperta em Safo a lembrança dos seus próprios sentimentos na presença de quem ama. Esta voz, este riso paralisam de emoção o coração no peito. *Basta-me ver-te e ficam mudos os meus lábios, ata-se a minha língua, um fogo sutil corre sob a minha pele, tudo escurece ante o meu olhar, zunem-me os ouvidos, escorre por mim o suor, acometem-me tremores e fico mais pálida que a palha; dir-se-ia que estou morta.*

A arte mais sublime de Safo reside na descrição das experiências íntimas com vivo realismo, sem nada de patético e com uma simplicidade análoga à das canções populares. Onde encontraremos na arte ocidental algo que, antes de Goethe, se compare a ela? Se acreditarmos que aquela canção foi composta por motivo das bodas de uma discípula e que Safo usou uma linguagem tão incomparavelmente pessoal, não nos será preciso mais para mostrar como aqui as convenções do estilo e da linguagem se fundem com o sentimento mais profundo, para conseguir a mais pura expressão da individualidade. Até a simplicidade da situação parece iluminar os mais finos matizes do sentimento que lhe confere o seu real significado.

E não é por acaso que só a mulher é capaz desta individualidade, e, mesmo a mulher, só através da maior força que lhe foi dada: o amor. É como porta-voz do amor que Safo entra no reino da poesia, antes reservado aos homens. A introdução a uma ode descoberta há poucos anos é símbolo desta vocação única: *Alguns dizem que o que há de mais belo na Terra é um esquadrão de cavalaria; outros, um exército de guerreiros apeados; outros ainda, uma esquadra de navios; mas o mais belo é ser amado por quem o coração suspira.*

Sólon: começo da formação política de Atenas

A última voz que se fez ouvir no concerto espiritual das estirpes helênicas foi a da Ática, por volta do ano 600. Pareceu, a princípio, aceitar ou modificar docilmente os temas das outras, principalmente os da raça jônica, com a qual tinha afinidades. Mas cedo os congraçou com independência numa unidade mais alta e regeu a sua própria melodia, com clareza e plenitude cada vez maiores. A pujança ática só atingiu o apogeu um século depois, com a tragédia de Ésquilo. E pouco faltou para que fosse ali que dela tivéssemos a primeira notícia. Do séc. VI apenas temos os fragmentos, não totalmente insignificantes, da poesia de Sólon. Mas é evidente que a sua conservação não é pura casualidade. Enquanto o Estado ático e a sua vida espiritual autônoma subsistiram, Sólon foi uma coluna fundamental do edifício da formação ática. Os seus versos imprimiram-se na alma da juventude e eram evocados pelos oradores nos tribunais de justiça e nas assembléias públicas, como expressão clássica do espírito da cidadania ática[1]. A sua viva influência persistiu até o tempo em que, com a decadência do poder e do esplendor do império ático, despertou a saudade da grandeza passada e os gramáticos e historiadores de uma nova era se consagraram à conservação dos seus restos. Ainda então o testemunho poético de Sólon foi guardado como documento histórico do mais alto va-

1. Cf. o meu tratado *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, pp. 67-71, no qual procuro fundamentar as idéias expostas neste capítulo.

lor. Ainda não há muito tempo o encarávamos predominantemente sob esse ponto de vista.

Imaginemos que se tivessem perdido todos os vestígios dos poemas de Sólon. Sem eles não estaríamos em condições de compreender o que há de mais grandioso e memorável na poesia ática contemporânea da tragédia e nem a vida espiritual inteira de Atenas – a perfeita interpenetração de toda a produção espiritual grega com a idéia do Estado. Nesta viva consciência da dependência e vinculação de toda a criação espiritual do indivíduo à comunidade, destaca-se o domínio do Estado na vida dos cidadãos a um ponto que só tem paralelo em Esparta. Mas o *ethos* do Estado espartano, com toda a grandiosidade e perfeição do seu modo de vida, impede a promoção de qualquer movimento espiritual e mostra-se cada vez mais incapaz de adotar uma nova estrutura interna. Assim, vai-se anquilosando gradualmente. Por outro lado, a *polis* jônica trouxe com a sua idéia do direito o princípio organizador de uma nova estrutura social e ao mesmo tempo criou, com a abolição dos direitos de classe, a liberdade cívica que deu ao indivíduo o espaço necessário à sua plena realização pessoal. Mas a amplitude que deu à expressão do humano – excessivamente humano – impediu-a de pôr em ação as forças capazes de unir num desígnio mais alto, com vistas à estruturação da comunidade, as atividades individuais nascentes. Faltava o traço de união entre a força educadora implícita na nova ordem jurídica que regia a vida política e a liberdade sem rédeas dos poetas jônicos, no pensamento e na palavra. A cultura ática foi a primeira a equilibrar as duas forças: o impulso criador do indivíduo e a energia unificadora da comunidade estatal. Apesar da afinidade com os Jônios, a quem a Ática tanto deve sob o ponto de vista espiritual e político, compreende-se claramente esta diferença fundamental entre o movimento centrífugo de liberdade dos Jônios e a força centrípeta e construtiva dos Áticos. Assim se explica que no campo da educação e da formação as estruturas decisivas dos Gregos se tenham desenvolvido em solo ático. Os monumentos clássicos da cultura política grega, de Sólon até Platão, Tucídides e Demóstenes, são, na sua totalidade, criação dos filhos da Ática. Só poderiam surgir onde um poderoso sentido das exigências da vida comunitária subordinasse todas as outras formas da vida espiritual e, não obstante, pudesse vinculá-las à própria intimidade.

Sólon é o primeiro representante do autêntico espírito ático e, ao mesmo tempo, o seu criador mais eminente. É que, embora todo o povo estivesse predestinado, pela harmonia da sua constituição espiritual, a realizar algo de extraordinário, o aparecimento nos seus primórdios de uma personalidade capaz de dar forma àquela constituição foi decisivo para o desenvolvimento posterior. Os historiadores políticos, habituados a julgar as personagens históricas pelas suas obras palpáveis, apreciam Sólon principalmente pelos aspectos da sua obra que visam a realidade política, isto é, a criação da *seisachteia*. O que mais interessa para a história da educação grega é Sólon ter ultrapassado imensamente, como mestre político do seu povo, a esfera da sua influência histórica e temporal; e é isto que lhe dá uma importância permanente para a posteridade. Sólon aparece-nos, em primeiro lugar, como poeta. A sua poesia revela os motivos dos seus atos políticos, que pela sublimidade da sua consciência ética elevam-se muito acima do nível partidário. Falamos da importância da legislação para a formação do novo homem político; a poesia de Sólon constitui a explicação mais palpável desta verdade. Tem para nós o valor excepcional de mostrar, por trás da universalidade impessoal da lei, a imagem espiritual do legislador, em quem encarna visivelmente a força educadora da lei, tão vivamente sentida pelos Gregos.

A antiga sociedade ática no seio da qual Sólon surgiu encontrava-se ainda governada por uma nobreza de terratenentes, cujo domínio havia sido, em parte, já destruído em outros locais, ou então chegara ao fim. O primeiro passo para a edificação do direito do sangue, as proverbiais "leis draconianas", significou mais uma consolidação das relações recebidas que um rompimento com a tradição. Tampouco as leis de Sólon queriam suprimir o domínio dos nobres como tal. Foi a reforma de Clístenes, após a queda da tirania dos Pisistrátidas, que acabou violentamente com ele. Quando pensamos na Atenas posterior e na sua ânsia infatigável de novidades, parece milagre ter sido nas acolhedoras praias da Ática que se quebraram as ondas da tormenta política e social

que inundaram o mundo daqueles tempos. Mas os seus moradores de então não eram os marinheiros dos séculos seguintes, que Platão descreve como acessíveis a todas as influências. A Ática é ainda uma região exclusivamente agrícola. O povo, nunca fácil de mover, estava preso à terra e à moral e religião tradicionais. Não se deve pensar, por isso, que as camadas inferiores da sociedade eram alheias às novas idéias sociais. Veja-se o exemplo dos Beócios, que tiveram Hesíodo um século antes de Sólon e cujo sistema feudal permaneceu intacto, apesar de tudo, até a época do florescimento da democracia grega. Não era com essa facilidade que as reclamações e exigências formuladas em surdina pela massa se transformavam em ação política orientada por uma intenção clarividente. Isto só acontecia quando as novas idéias fecundavam o solo propício das camadas superiores, formadas segundo uma educação mais elevada, e algum nobre, por ambição ou por compreensão mais profunda das coisas, se punha a serviço da massa e tomava a direção dela. Os conceituados proprietários apreciadores de cavalos, que nos vasos arcaicos vemos pintados, conduzindo os seus carros velozes por ocasião de uma festa ou, mais freqüentemente, para assistirem ao funeral de algum companheiro, opunham-se aos servos que trabalhavam no campo como massa compacta. O mais egoísta espírito de casta e a distância altaneira dos superiores e terratenentes em face das classes inferiores opunham uma barreira inamovível às exigências da população oprimida, cuja situação desesperada Sólon descreve comovido, no seu grande iambo.

A cultura da nobreza ática era inteiramente jônica. Quer na arte quer na poesia campeava o gosto e estilo superior daqueles povos. É natural que esta influência se estendesse também aos costumes e aos ideais de vida. A proibição, por Sólon, do fausto asiático e das lamentações das mulheres, em uso até então nas cerimônias fúnebres dos senhores mais importantes, foi uma concessão ao sentimento popular. Só cem anos depois a sangrenta crise da guerra com os Persas rompeu definitivamente o predomínio do modelo jônico – a ἀρχαία χλιδή – nos vestidos, nos penteados e nos costumes sociais. As esculturas arcaicas que sobreviveram à destruição da acrópole pelos Persas dão-nos uma representação viva da riqueza e da afetação das modas asiáticas. No que se refere ao tempo de Sólon, a deusa sentada do museu de Berlim é a representação perfeita da altivez feminina nesta antiga aristocracia ática. A infiltração da cultura jônica na metrópole deve ter introduzido muitas novidades que foram consideradas prejudiciais. Isto, porém, não nos deve impedir de ver que foi a fecundação da vida ática pelo espírito jônico que, por certo, despertou na Ática arcaica o impulso que a levou a estruturar a sua própria forma espiritual. Sem o estímulo do Oriente jônico, seria inconcebível principalmente o movimento político nascido da massa economicamente fraca com a figura de Sólon, seu chefe proeminente, em que se interpenetram inseparavelmente o ático e o jônico. Sólon, juntamente com o pouco que a memória histórica posterior guardou e com os restos da arte ateniense contemporânea, é o testemunho clássico daquele fenômeno da história da cultura, tão rico de conseqüências. As suas formas poéticas – a elegia e o iambo – são de origem jônica. As suas estreitas relações com a poesia jônica da época são expressamente documentadas pelo poema dedicado a Mimnermo de Cólofon. A sua linguagem poética é o jônico mesclado de formas áticas, pois, naquele tempo, o ático ainda não estava apto a ser empregado na alta poesia. São em parte jônicas também as idéias expressas no seu poema. Aqui, porém, confluem o próprio e o alheio, e por meio da linguagem juntam-se em nova e grandiosa criação. A forma jônica tradicional confere-lhe a íntima liberdade e o domínio, ainda imperfeitamente conseguido, da expressão.

Nos poemas políticos[2] – que se estendem por meio século, isto é, de uma data anterior à sua legislação até a tirania de Pisístrato e a conquista da ilha de Salamina –, a poesia de Sólon atinge de novo a grandeza educadora de Hesíodo e de Tirteu. As exortações aos concidadãos, forma constante da sua poesia, brotam de um grave e apaixonado sentido de responsabilidade comunitária. Com exceção de um poema de Calino, onde num momento de grave perigo militar apela para o amor pátrio e para o

2. Para a relação com Homero, Hesíodo e a tragédia, assim como para a interpretação da poesia política de Sólon, cf. *Solons Eunomie*, Sitz, Berl. Akad., pp. 71 ss.

sentido da honra dos seus concidadãos efésios, a poesia dos Jônios, desde Arquíloco até Mimnermo, nunca teve um tom assim. A poesia de Sólon não provém deste espírito de heroísmo homérico. Surge nela um *pathos* inteiramente novo. Toda época verdadeiramente nova oferece ao poeta novos mananciais da alma humana.

Vimos que foi a idéia do direito que deu ao ansioso pensamento do Homem um ponto firme de apoio, naqueles tempos de violentas alterações da ordem social e econômica, motivadas pelas tentativas de uma maior participação possível nos bens do mundo. Hesíodo foi o primeiro a apelar para a divina proteção da Dike, na sua luta contra a cobiça do irmão. Celebra-a como protetora da comunidade contra a maldição da *hybris* e designa-lhe um lugar ao lado do trono do altíssimo Zeus. Assim, o realismo cru da sua fantasia religiosa pinta os efeitos da maldição da injustiça lançada sobre a comunidade inteira por culpa de um só indivíduo: más colheitas, fome, pestes, abortos, guerras e morte. Ao contrário, a imagem do Estado justo resplandece com as cores brilhantes da bênção divina: os campos geram o grão, e as mulheres, filhos que são a imagem dos pais; os barcos trazem ganhos seguros; a paz e a riqueza dominam a cidade.

Também Sólon fundamenta a sua crença política na força de Dike, cuja imagem descreve com visível coloração hesiódica. É de se acreditar que na luta de classes das cidades jônicas a fé inquebrantável de Hesíodo num ideal de Justiça tenha desempenhado já um certo papel e tenha sido uma fonte de íntima resistência para a classe que lutava pelos seus direitos. Sólon não redescobriu as idéias de Hesíodo. Não precisava fazê-lo: limitou-se a desenvolvê-las. Também ele está convencido de que o direito tem um lugar insubstituível na ordem divina do mundo. Não se cansa de proclamar que é impossível passar por cima do direito, porque este acaba sempre por triunfar. Assim que a *hybris* humana ultrapassa os seus limites, sobrevêm, cedo ou tarde, o castigo e a necessária compensação.

É esta convicção que induz Sólon a intervir com as suas advertências na luta cega de interesses em que os seus concidadãos

se devoram. Vê a cidade caminhar para o abismo a passos largos e procura travar a ruína que a ameaça[3]. Movidos pela avareza, os chefes do povo enriquecem injustamente; não poupam os bens do Estado nem os do templo, e não respeitam os veneráveis fundamentos da Dike, que silenciosa contempla todo o passado e o presente, e com o tempo acaba infalivelmente por castigar. Se considerarmos, porém, a idéia que Sólon forma do castigo, descobriremos até que ponto ela se afasta do realismo religioso em que se apóia a fé de Hesíodo na Justiça. O castigo divino não consiste em peste ou más colheitas, como em Hesíodo, mas se realiza de modo imanente pela desordem que toda a violação do direito gera no organismo social[4]. Num Estado assim nascem disputas partidárias e guerras civis, os homens reúnem-se em associações que só conhecem a violência e a injustiça, grandes bandos de miseráveis vêem-se na necessidade de abandonar a pátria e peregrinar em servidão. E, ainda que haja alguém que queira fugir a tal desgraça e se encerrar no recanto mais íntimo de sua casa, a infelicidade geral "transpõe-lhe os altos muros".

Nunca a interdependência do indivíduo e do seu destino para com a vida do todo foi pintada com tanta precisão e vigor como nestas palavras do grande poema escrito, evidentemente, antes da época em que Sólon foi proclamado "conciliador". O mal social é como uma doença contagiosa que se estende a toda a cidade. E atinge sem vacilar qualquer cidade onde surjam discórdias entre os cidadãos, afirma Sólon. Isto não é visão profética, é saber político. Pela primeira vez o nexo causal entre a violação do direito e a perturbação da vida social é enunciado de modo objetivo. É essa a descoberta que Sólon apregoa. *É isto que o meu espírito me manda ensinar aos Atenienses:* assim conclui ele a descrição da injustiça e das suas conseqüências para o Estado. E é sob uma inspiração religiosa, e lembrando-se do contraste estabelecido por Hesíodo entre a cidade justa e a injusta, que Sólon encerra com uma luminosa descrição da *eunomia* a sua mensagem repleta de promessas.

3. Frag. 3.
4. Cf. *Solons Eunomie*, *op. cit.*, p. 79.

A Eunomia é, como Dike, uma divindade – Hesíodo dá-lhe o nome de irmãs na *Teogonia*[5] – e tem também uma ação imanente. Não é por dons e bênçãos celestes exteriores, na fertilidade dos campos e na abundância material, que ela, como em Hesíodo, se manifesta, mas sim na paz e na harmonia do cosmos social.

Sólon concebe claramente, aqui e em outras passagens, a idéia de uma legalidade intrínseca da vida social. Convém recordar que na Jônia Tales e Anaximandro, filósofos da natureza milesianos, ensaiavam por essa época as primeiras passadas na ousada senda do conhecimento de uma lei estável do devir eterno da natureza. Aqui como lá, trata-se do mesmo impulso para uma concepção intuitiva de uma ordem imanente no curso da natureza e da vida humana e, portanto, de um sentido e de uma norma interna da realidade. É evidente que Sólon pressupõe uma conexão legal de causa e efeito entre os fenômenos da natureza e estabelece expressamente uma legalidade paralela nos acontecimentos sociais, quando em outra passagem diz: *A chuva e o granizo vêm das nuvens, ao relâmpago segue-se necessariamente o trovão; a cidade sucumbirá ante homens poderosos e o demos cairá nas mãos do ditador*[6]. A tirania, isto é, o domínio exercido sobre a aristocracia restante por uma estirpe nobre e o seu chefe, apoiados na massa popular, era o perigo mais temível que Sólon podia pintar aos olhos da sociedade ática dos eupátridas, visto que nesse instante findava a sua secular supremacia no Estado. É altamente significativo que ele nos fale do perigo da democracia. Por imaturidade das multidões, esse perigo era longínquo ainda. Foram os tiranos os primeiros a lhe desbravarem o caminho, com o abatimento da aristocracia.

Com o auxílio do pensamento jônico um Ateniense podia aceitar melhor que ninguém antes dele o conhecimento de uma legalidade determinada da vida política. Tinha a experiência de mais de cem anos de desenvolvimento político de múltiplas cidades da metrópole e das colônias, onde o mesmo processo se realizara com regularidade notável. Foi depois que Atenas entrou neste desenvolvimento, podendo então criar um saber político

5. HESÍODO, *Teóg.*, 902.
6. Frag. 10.

previdente. A sua lição é a honra perene de Sólon. Mas é característico da natureza humana que, apesar desta intuição, Atenas se tenha visto igualmente forçada a passar pela regência dos tiranos.

Ainda hoje podemos seguir, nos poemas de Sólon que se conservam, o desenvolvimento deste conhecimento, desde as primeiras advertências até o momento em que as suas claras previsões se confirmaram e se consumou, com Pisístrato, a tirania de um só e da sua família. *Se foi por debilidade vossa que haveis sofrido o mal, não lanceis sobre os deuses o peso da culpa. Fostes vós próprios que permitistes a esta gente que se engrandecesse, dando-lhe a força e caindo por isso em vergonhosa servidão*[7]. Estas palavras ligam-se, evidentemente, ao início da elegia admonitória de que falamos antes. Diz ainda: *A nossa cidade não sucumbirá aos decretos de Zeus e do conselho dos deuses bem-aventurados, porque Palas Atena, sua alta protetora, sobre ela estendeu as mãos, mas são os próprios cidadãos que a querem arruinar com a sua ambição e a sua estupidez*[8]. A ameaça aqui anunciada é cumprida no poema seguinte. Ao referir o seu julgamento posterior à previsão que fizera, Sólon desobriga-se perante os cidadãos e coloca o problema da responsabilidade. Ao fazê-lo com as mesmas palavras nos dois lugares, prova que em ambos se trata da mesma idéia fundamental da sua política, o problema da responsabilidade, em linguagem moderna, e o da participação do Homem no seu próprio destino, segundo a visão grega.

Foi a epopéia homérica, no início da *Odisséia*, que colocou este problema pela primeira vez. No concílio dos deuses, o soberano Zeus refuta as queixas injustificadas dos mortais, que atribuem aos deuses todas as desventuras da vida humana. Afirma, quase com as mesmas palavras de Sólon, que não são os deuses, mas sim os próprios homens que pela sua imprudência aumentam os seus males[9]. Sólon está conscientemente vinculado a esta teodicéia homérica. A religião primitiva dos Gregos vê em todas as desditas humanas, quer provenham do exterior quer tenham

7. Frag. 8.
8. Frag. 3.
9. α 32 ss. Para o que se segue, veja-se o desenvolvimento que lhe dou em *Solons Eunomie*, p. 73.

raízes na vontade e nos impulsos do próprio Homem, um desígnio inflexível das altas forças de Ate. Ao contrário disto, a reflexão filosófica que o poeta da *Odisséia* põe na boca de Zeus, o mais alto titular do governo do mundo, representa já um grau posterior no desenvolvimento da Ética. Ali se faz clara distinção entre uma Ate, no sentido de um destino prepotente, imprevisível e divino, e a culpabilidade da ação humana, que aumenta a desventura do homem numa medida superior às pressões do destino. Para a segunda é essencial a previsão da ação injusta conscientemente desejada. Neste ponto, o pensamento próprio de Sólon sobre o significado do direito para uma vida sã da sociedade humana conflui com a teodicéia homérica e lhe dá novo conteúdo.

O conhecimento universal de uma legalidade política dos homens acarreta um dever de ação. O mundo em que Sólon vive já não deixa ao arbítrio dos deuses a extensão que lhe deixavam as crenças da *Ilíada*. Impera neste mundo uma ordem jurídica estrita. Assim, Sólon tem de atribuir às culpas dos homens uma boa parte do destino que o homem homérico aceitava passivamente das mãos dos deuses. Deste modo, os deuses são meros executores da ordem moral, que por sua vez é identificada com a vontade dos deuses. Em vez de se limitar a soltar resignados lamentos sobre o destino do Homem e sua inexorabilidade, como os líricos jônicos do seu tempo, que com não menos profundidade sentiram o problema da dor no mundo, Sólon dirige aos homens um apelo para ganharem consciência da responsabilidade na ação, e com a sua conduta política e moral oferece um modelo deste tipo de ação, vigoroso testemunho da inesgotável força vital e da seriedade ética do caráter ático.

O elemento contemplativo também está presente em Sólon. Precisamente na grande elegia que se conservou inteira, a invocação às musas recoloca o problema da culpa pessoal e confirma a sua importância na totalidade do pensamento de Sólon[10]. Surge aqui ligada a uma meditação genérica sobre o destino e os anseios humanos, na qual, mais claramente ainda que nos poemas políticos, revela-se até que ponto este homem de Estado baseava a sua ação numa convicção de caráter religioso. O poema mostra a velha ética aristocrática, que nos chega principalmente através de Teógnis e de Píndaro e ainda da *Odisséia*, com o seu elevado e tradicional apreço pelos bens materiais e prestígio social, mas que está aqui profundamente impregnada da rígida concepção jurídica e da teodicéia de Sólon. Na primeira parte da elegia, Sólon modera o desejo natural de riquezas, exigindo que sejam adquiridas por um processo justo. Só os bens que os deuses dão são duradouros; os que foram angariados pela injustiça e pela violência servem apenas para alimentar a Ate, que não se faz esperar.

10. Frag. 1.

Aqui, como em Sólon de modo geral, aparece a idéia de que a injustiça só se pode manter por breve tempo. Cedo ou tarde sobrevém a *dike*. A concepção do "castigo divino", mais imanente ao social, que achamos nos poemas políticos, é aqui substituída pela imagem religiosa da "retribuição de Zeus", que irrompe subitamente, como a borrasca de verão. Num instante as profundezas do mar se agitam, as nuvens se amontoam, e ela desaba sobre os campos, devastando o trabalho árduo do afã humano; então sobe de novo ao céu, brilham outra vez os raios do sol sobre a terra fecunda e já não se pode enxergar qualquer nuvem ao redor. É assim também a vingança de Zeus, à qual ninguém se furta. Uns expiam logo, outros mais tarde; e, se o culpado foge ao castigo, pagam por ele os seus inocentes filhos e os filhos dos seus filhos. Estamos já na esfera do pensamento religioso, do qual nasceu a tragédia ática, cem anos mais tarde.

O poeta dirige agora as suas cogitações para a outra Ate, aquela que nem o pensamento nem o esforço humanos podem evitar. Vê-se claramente que, apesar do processo de racionalização e moralização da esfera da ação e do destino humano, no tempo de Sólon, existe ainda um resíduo rebelde a esta tentativa de considerar os casos individuais como um exemplo da ordem divina do mundo. *Nós os mortais, bons e maus, julgamos alcançar o que esperamos; sobrevém no entanto a infelicidade, e nos lamentamos*[11]. *O enfermo*

11. Frag. 1, 34. Apesar de o texto se encontrar deteriorado neste trecho, tentei completar o sentido de maneira aproximada.

espera obter a saúde, e o pobre, a riqueza. Todos se empenham por alcançar dinheiro e bens, cada um a seu modo: o comerciante e o marinheiro, o camponês e o artífice, o cantor e o vidente. Mas, ainda que a preveja, este não consegue afastar a desventura, quando ela vem. Através da simplicidade arcaica do poema, aparece aqui com clareza o pensamento da sua segunda parte: Moira torna fundamentalmente inseguros todos os esforços humanos, por mais sérios e coerentes que pareçam, e não há previsão que possa evitar esta Moira, como era evitada a desgraça proveniente da culpa pessoal, na primeira parte do poema. Atinge os bons e os maus, sem distinção. É totalmente irracional a relação entre o nosso esforço e o nosso êxito. Quem se esforça mais por proceder bem colhe fracassos freqüentemente, e a divindade permite a quem começa mal fugir às conseqüências da sua insanidade. Qualquer ação humana vem acompanhada de riscos.

O reconhecimento desta irracionalidade do êxito das coisas humanas não anula a responsabilidade do agente em face das conseqüências das suas más ações. Assim, no pensamento de Sólon, a segunda parte da elegia não contradiz a primeira. A insegurança do êxito dos melhores esforços não acarreta a resignação nem a renúncia ao próprio esforço. Esta era a conclusão a que chegava o poeta jônico Semônides de Amorgos, que se lamenta pelo fato de os mortais desenvolverem tantos esforços inúteis para alcançar fins ilusórios e permanecerem na dor e na inquietação em vez de se resignarem e deixarem, na sua cega esperança, de perseguir a própria desventura[12]. É contra isto que Sólon se volta evidentemente na conclusão da sua elegia. Em vez de encarar o curso do mundo por um prisma sentimental e humano, situa-se objetivamente no ponto de vista da divindade e pergunta a si próprio e aos seus ouvintes se aquilo que carece de qualquer razão para o pensamento humano não pode surgir como inteligível e justificado se encarado a partir daquele ponto de vista. A essência da riqueza, que é o objeto de todas as aspirações humanas, é não ter medida nem fim. São precisamente os mais ricos entre nós, exclama Sólon, que demonstram esta asserção, pois aspiram continuamente a duplicar a sua riqueza. Quem poderia satisfazer os desejos de todos? Há só uma solução, que está acima dos pensamentos dos homens. Os deuses dão-nos o lucro, mas também o retiram de novo. Pois, quando o demônio da cegueira o acompanha, cria um novo equilíbrio e os nossos bens passam a outras mãos.

12. Cf. acima, p. 163.

Foi preciso analisar detalhadamente este poema, porque ele encerra a concepção social e ética de Sólon. Os poemas onde justifica retrospectivamente a sua obra legislativa mostram com clareza a estreita ligação entre a sua vontade prática e política e o seu pensamento religioso. A interpretação da divina Moira como força de equilíbrio necessária nas inevitáveis diferenças econômicas entre os homens prescreve uma linha de conduta à sua ação política. Todas as suas manifestações e todos os seus atos traem um esforço para conseguir um justo meio-termo entre a abundância e a indigência, entre o excesso e a falta de poder, entre o domínio e a servidão. São estes os motivos dominantes das suas reformas. Não dá inteira razão a nenhum dos partidos. No entanto, tanto os ricos como os pobres lhe devem tudo o que possuem e conservam. Descobre sempre as fórmulas adequadas, nesta posição entre os dois partidos. Tem plena consciência de que a sua força reside unicamente na intocável autoridade moral da sua personalidade reta e desinteressada. Ao comparar a ambição egoísta dos chefes políticos com a desnatação do leite ou com o recolhimento das redes abarrotadas de peixe[13] – imagens de poderosa força intuitiva para os camponeses e pescadores áticos – dá à sua atitude pessoal a mais sublime estilização homérica, o que atesta bem até que ponto sentiu a sua missão heróica de campeão. Tão depressa empunha firme o seu escudo ante os dois partidos e impede que qualquer deles triunfe, como avança, destemido por entre as duas frentes, no meio do campo, onde voam as setas, ou fere como um lobo acossado pela agitada e furiosa matilha[14]. Dado que o seu *eu* irradia constantemente a força triunfal da personalidade, é nos

13. Frags. 23 e 25.

14. Frags. 5, 24, 27 e 25, 8. Para estabelecer o texto, cf. o meu trabalho *Hermes* 64 (1929), pp. 30 ss.

poemas em que fala em nome próprio, e de modo mais brilhante ainda, no grande iambo[15], em que presta contas perante o "tribunal do tempo", que ele consegue o efeito mais profundo. A abundante fluência das imagens que passam ante nossos olhos, o belo impulso da sua sensibilidade fraterna para todas as criaturas humanas, a força da sua piedade fazem deste poema o documento mais pessoal de todos os fragmentos políticos que se conservam.

Jamais um estadista se elevou tão acima da mera vontade de poder como Sólon, que deixou o país e partiu em longa viagem, assim que deu por finda a sua obra legislativa. Não se cansa de salientar que não aproveitou a sua situação para enriquecer ou tornar-se um tirano, como em seu lugar teria feito a maioria, e preza-se de ser alcunhado de néscio por não ter aproveitado a ocasião. Heródoto descreveu o retrato deste homem independente, na história novelesca de Sólon e Creso. Sólon, o sábio, apresenta-se no meio da opulência impressionante do déspota asiático, sem vacilar, por um instante sequer, na sua convicção de que até o mais simples dos camponeses áticos, que na sua casa do campo ganha com o suor do rosto o pão de cada dia para si e para os seus filhos e que, após uma longa vida consagrada aos deveres de pai e de cidadão, no umbral da velhice, sabe morrer condignamente em defesa da pátria, é mais feliz do que todos os reis da Terra. A história está impregnada de uma mistura peculiaríssima do espírito livre e aventureiro dos Jônios, que dão a volta ao mundo só "pelo desejo de ver", e do apego do homem ático à terra. É muito interessante seguir, através dos fragmentos que se conservaram dos poemas políticos, esta mistura, fruto da interação da natureza ática e da cultura jônica. Elas exprimem maturidade espiritual que tanto impressionou os contemporâneos que enumeraram Sólon entre os sete sábios.

São dignos de memória os versos famosos onde responde às lamentações do poeta jônico Mimnermo sobre as calamidades da velhice, e ao seu desejo de morrer aos 60 anos sem ter conhecido nem a enfermidade nem a dor. *Se queres seguir o meu conselho, apaga*

15. Frag. 24.

isso e não te aborreças comigo se encontrei coisa melhor; refunde o teu poema, rouxinol da Jônia, e canta assim: queira a Moira da morte vir a mim aos 80 anos[16]. A reflexão de Mimnermo exprimia aquela atitude livre do espírito jônico, que se coloca acima da vida e é capaz de avaliá-la de acordo com um sentimento subjetivo determinado e de desejar a sua destruição a partir do instante em que tenha perdido o seu valor. Sólon concorda com o apreço dos Jônios pela vida. A sua saudável energia ática e a sua indomável alegria de viver protegem-no contra o refinado cansaço melancólico que deseja colocar nos 60 anos o limite da existência, no intuito de se livrar das dores e moléstias de uma vida humana desamparada. A velhice não é para Sólon uma morte gradual e penosa. É o seu vigor juvenil inesgotável que permite à árvore da sua vida feliz e deleitosa dar todos os anos novas flores. Não quer saber de uma morte não chorada. Pelo contrário, anseia que por sua morte os seus lhe ofereçam queixumes, dores e lamentações. Ainda aqui se opõe a um outro poeta jônico famoso: Semônides de Amorgos. Semônides ensinou ser a vida tão breve e tão fértil em dores e canseiras, que não devemos chorar um defunto por mais que um dia após a morte[17]. Sólon não acha que o balanço dos prazeres na vida humana seja mais favorável. Diz num fragmento: *Não há homem feliz. Todos os mortais debaixo do sol estão mergulhados em canseiras*[18]. Com Arquíloco e todos os poetas jônicos, lamenta a insegurança da vida humana. *Está completamente oculto ao homens o sentido dos deuses imortais*[19]. Mas em face disto encontra-se o júbilo pelos dons da existência, o crescimento das crianças, os vigorosos lazeres esportivos, a equitação e a caça, as delícias do vinho e do canto, a amizade dos homens, e a felicidade sensível do amor[20]. A íntima capacidade de prazer é para Sólon uma riqueza não inferior ao ouro e à prata, às propriedades e aos cavalos.

16. A engenhosa expressão λιγυαστάδη é intraduzível. A substituição que tentei é, naturalmente, uma espécie de jogo. Cf. MIMNERMO, frag. 6.
17. SEMÔNIDES, frag. 2.
18. Frag. 5.
19. Frag. 17.
20. Frags. 12-14.

Quando um homem desce ao Hades, de tudo o que possuiu só lhe interessam os bens que a vida lhe concedeu. O poema das hebdômadas, totalmente conservado, divide a vida humana em dez períodos de sete anos[21]. Cada idade confere-lhe um caráter específico dentro do todo. Manifesta-se neste poema o autêntico sentido grego do ritmo da vida. Não se pode trocar um estágio da vida por outro, visto que cada um tem implícito o seu próprio sentido e está em concordância com o sentido dos outros. No seu crescimento, apogeu e decadência, segue o movimento geral da natureza.

É o mesmo novo sentido da íntima legalidade das coisas que define a atitude de Sólon nos problemas da vida humana simples e nos da vida política. Tudo o que diz possui a simplicidade da sabedoria grega. Tudo o que é natural é simples, depois de conhecido. *O mais difícil, porém, é chegar à percepção inteligente da medida invisível, ao fato de todas as coisas terem os seus próprios limites.* Também são de Sólon estas palavras. Parece que nos são dadas para apreendermos a medida exata da sua própria grandeza[22]. O conceito de medida e de limite, que ganhará importância tão fundamental na ética grega, revela claramente qual é o problema que se situa no centro do pensamento de Sólon e do seu tempo: a aquisição de uma nova forma de viver, por meio da força do conhecimento interior. Só pode ser compreendida na sua essência mediante a penetração na totalidade das manifestações da sua personalidade e da sua vida. Não se presta à definição. À massa basta submeter-se às leis que lhe são impostas. Mas aquele que as impõe precisa ter uma alta medida, que não se encontra afixada em parte alguma. À peregrina qualidade que é essencial a esta medida, chama-lhe Sólon *gnomosyne*, pois se inspira sem cessar na *gnome* e compreende simultaneamente a justa intelecção e a firme vontade de torná-la plenamente válida.

É a partir deste ponto que podemos alcançar a unidade do mundo interior de Sólon. Esta unidade não lhe foi dada. Vimos que as idéias relativas ao direito e à lei, que dominam o pensamento religioso e político de Sólon, prevaleciam já na vida pública da Jônia. Mas, como também já vimos, parecem não ter sido formuladas por nenhum poeta. O outro aspecto da vida espiritual da Jônia, expresso com o maior vigor na poesia local, é o prazer individual e a sabedoria pessoal da vida. Também Sólon se acha profundamente compenetrado dele. O que os seus poemas apresentam de novo é a íntima aliança dos dois hemisférios. Interpenetram-se na imagem de uma vida humana total, de rara perfeição e harmonia, a qual encontra a mais perfeita encarnação na personalidade do seu próprio criador. É superado o individualismo, mas são reconhecidos os direitos da individualidade. E, pela primeira vez, dá-se a estes direitos um fundamento ético. Pela sua união do Estado e do espírito, da comunidade e do indivíduo, Sólon é realmente o primeiro Ateniense. Foi por ela que moldou o tipo perene do homem ático, que perdurou em todo o desenvolvimento futuro da sua nação.

21. Frag. 19.
22. Frag. 16.

O pensamento filosófico e a descoberta do cosmos

As origens do pensamento filosófico grego têm sido consideradas, geralmente, dentro do quadro tradicional da "história da filosofia". Os "pré-socráticos" constituíram, desde Aristóteles, o problema histórico e o fundamento sistemático da filosofia ática clássica, isto é, o platonismo. Nos últimos tempos, esta conexão histórica teve uma tendência a passar a segundo plano devido ao desejo de compreender cada um daqueles pensadores em si mesmo, na sua própria individualidade, como filósofo original, assim destacando melhor relevo a sua verdadeira importância. Para o estudo da história da educação grega, esta perspectiva tem ainda de ser alterada. É claro que aqueles pensadores também têm nela uma posição de destaque. No entanto não têm para o seu tempo a importância que para o séc. V teve Sócrates, o educador por excelência, ou, para o séc. IV, Platão, o primeiro a encarar a essência da filosofia como formação de um novo tipo de Homem.

Na época dos pré-socráticos, a função de guia da educação nacional estava indiscutivelmente reservada aos poetas, a quem se associavam o legislador e o homem de Estado. É com os sofistas que muda pela primeira vez este estado de coisas. Estes separam-se nitidamente dos filósofos da natureza e dos ontólogos do período primitivo. A sofística é um acontecimento de tipo educativo, no sentido mais próprio. Só uma história da educação pode dar-lhe o verdadeiro valor. Em geral, o conteúdo teórico da sua doutrina é escasso. É por isso que as histórias correntes da filosofia não lhe dão muita atenção. Para nós, ao contrário, os grandes fi-

lósofos teóricos da natureza e seus sistemas não podem ser tratados isoladamente na sua conexão com a história dos problemas. Devemos antes julgá-los como grandes manifestações do espírito do tempo e encarar o que há de fundamental e inovador na sua atitude espiritual e a significação que ela tem para o desenvolvimento posterior da forma essencial do homem grego. É importante determinar, por fim, o ponto em que a corrente originária desta especulação pura, a princípio afastada da luta pela formação de uma verdadeira *arete* humana, desemboca naquele vasto movimento e começa, por intermédio das pessoas que o representam, a converter-se em força educativa dentro do todo social.

Não é fácil traçar a fronteira temporal do momento em que surge o pensamento racional. Passaria, provavelmente, pela epopéia homérica. No entanto, nela é tão estreita a interpenetração do elemento racional e do "pensamento mítico", que mal se pode separá-los. Uma análise da epopéia, a partir deste ponto de vista, nos mostraria quão cedo o pensamento racional se infiltra no mito e começa a influenciá-lo. A filosofia jônica da natureza sucede à epopéia sem solução de continuidade. Esta íntima conexão orgânica dá unidade arquitetônica à história do espírito grego, ao passo que o nascimento da filosofia medieval, por exemplo, não tem qualquer ligação com a epopéia cavaleiresca, mas, ao contrário, fundamenta-se na aceitação escolástica da filosofia antiga pelas universidades, e não tem nenhuma influência na cultura nobre e na subseqüente cultura burguesa da Europa Central e Ocidental. (Dante é a grande exceção: confluem nele a formação filosófica, a burguesa e a cavaleiresca.)

Não é fácil definir se a idéia dos poemas homéricos[1], segundo a qual o Oceano é a origem de todas as coisas, difere da concepção de Tales, que considera a água o princípio original do mundo; seja como for, é evidente que a representação do mar inesgotável colaborou para a sua expressão. Em todas as partes da *Teogonia* de Hesíodo reina a vontade expressa de uma compreensão construtiva e uma perfeita coerência na ordem racional e na

1. Θ 201 (302), 246.

formulação dos problemas. Por outro lado, a sua cosmologia ainda apresenta uma irreprimível pujança de criação mitológica, que muito mais tarde ainda age sobre as doutrinas dos "fisiólogos", nos primórdios da filosofia "científica", e sem a qual não se poderia conceber a atividade prodigiosa que se expande na criação das concepções filosóficas do período mais antigo da ciência. O amor e o ódio, as duas forças naturais de união e divisão da doutrina de Empédocles, têm a mesma raiz espiritual do *eros* cosmogônico de Hesíodo. O início da filosofia científica não coincide, assim, nem com o princípio do pensamento racional nem com o fim do pensamento mítico. Mitogonia autêntica ainda encontramos na filosofia de Platão e na de Aristóteles[2]. São exemplos o mito da alma em Platão, e, em Aristóteles, a idéia do amor das coisas pelo motor imóvel do mundo.

Parafraseando o dito de Kant, poderíamos dizer que a intuição mítica, sem o elemento formador do *Logos*, ainda é "cega" e que a conceituação lógica, sem o núcleo vivo da "intuição mítica" originária, permanece "vazia". A partir deste ponto de vista devemos encarar a história da filosofia grega como o processo de racionalização progressiva da concepção religiosa do mundo implícita nos mitos. Se o representarmos por uma série de círculos concêntricos, a partir da exterioridade da periferia para a interioridade do centro, veremos que o processo pelo qual o pensamento racional toma posse do mundo se realiza na forma de uma penetração progressiva que vai das esferas exteriores para as mais profundas e interiores, até chegar, com Sócrates e Platão, ao centro, quer dizer, à alma. A partir deste ponto realiza-se, no neoplatonismo, um movimento inverso, até o fim da filosofia antiga. Foi precisamente o mito platônico da alma que teve a capacidade de resistir ao processo de racionalização integral do ser e até de se infiltrar novamente e dominar progressivamente, a partir do núcleo, o cosmos racionalizado. Foi aqui que se inseriu a possibilidade da sua aceitação por parte da religião cristã, que nele encontrou, por assim dizer, a cama feita.

2. Cf. o meu *Aristóteles*, pp. 64-7, 174-75 e outras.

Com freqüência se debateu a questão de saber como foi possível à filosofia grega ter começado com os problemas da natureza e não com os relativos ao Homem. A fim de se tornar compreensível este fato importante, procurou-se corrigir a história, fazendo derivar do espírito da mística religiosa as concepções da mais antiga filosofia da natureza. Mas não é assim que resolveremos o problema. Limitamo-nos a adiá-lo. Só ficará efetivamente resolvido se reconhecermos que ele nasceu de um falso estreitamento do horizonte da chamada história da filosofia. Se juntarmos à filosofia da natureza tudo o que a poesia jônica a partir de Arquíloco e a poesia de Sólon trouxeram ao pensamento construtivo no campo religioso e ético-político, ficará evidente que nos basta quebrar os limites que separam a prosa da poesia para obtermos uma imagem completa da evolução do pensamento filosófico, na qual também está compreendido o reino humano. A única diferença reside no fato de a concepção do Estado ser, pela sua própria natureza, de caráter imediatamente prático, ao passo que a investigação da *physis*, ou gênese, isto é, "origem", é impulsionada pela "teoria". O problema do Homem não foi encarado pelos Gregos, a princípio, do ponto de vista teórico. Mais tarde, no estudo dos problemas do mundo externo e particularmente da Medicina e da Matemática, é que se descobriram intuições do tipo de uma *techne* exata, que serviram de modelo para a investigação do Homem interior. Recordemos as palavras de Hegel: o rodeio é o caminho do espírito. Enquanto a alma do Oriente, no seu anseio religioso, se afunda logo no abismo do sentimento, sem ali encontrar, no entanto, um terreno firme, o espírito grego, formado na legalidade do mundo exterior, cedo descobre também as leis internas da alma e chega à concepção objetiva de um cosmos interior. Foi esta descoberta que, num momento crítico da história grega, possibilitou, pela primeira vez, a estruturação de uma nova formação humana, com fundamento no conhecimento filosófico, no sentido proposto por Platão. A prioridade da filosofia da natureza sobre a filosofia do espírito tem um "sentido" histórico profundo, que se torna extremamente claro quando visto à luz da história da educação. No fundo do pensamento dos antigos Jônios não há uma vontade consciente de educar. Porém, no meio da decadên-

cia da concepção mítica do mundo e no caos gerado pela fermentação de uma nova sociedade humana, encaram de um modo inteiramente novo o mais profundo problema da vida, o problema do ser.

O que logo se evidencia na figura humana destes primeiros filósofos – que, naturalmente, não deram a si próprios este nome platônico – é a sua típica atitude espiritual: devotamento incondicional ao conhecimento, estudo e aprofundamento do ser, em si mesmo. Esta atitude pareceu totalmente paradoxal com relação aos Gregos posteriores, e mesmo aos da época, mas suscitou ao mesmo tempo a sua mais alta admiração. A tranqüila indiferença daqueles investigadores pelas coisas que aos demais homens pareciam importantes, como o dinheiro, as honras e até o lar e a família, a sua aparente cegueira com relação aos seus próprios interesses e a sua indiferença perante as emoções da praça pública deram origem às conhecidas anedotas sobre a atitude espiritual daqueles pensadores. Recolhidas principalmente pela Academia platônica e pela Escola peripatética, foram propostas como exemplo e modelo do βίος θεωρητικός, considerado por Platão como a autêntica *práxis* dos filósofos[3]. Nestas anedotas, o filósofo é o grande extravagante, algo misterioso, digno, mas estimado, que se ergue acima da sociedade dos homens ou dela se aparta deliberadamente para se consagrar aos seus estudos. É ingênuo como uma criança, desajeitado e pouco prático, e está fora das condições do espaço e do tempo. O sábio Tales, absorto na contemplação de um fenômeno celeste qualquer, cai dentro de um poço, e a sua criada trácia faz pouco dele, por querer saber as coisas do céu e não ver o que está sob os seus pés. Pitágoras, quando lhe perguntam para que vive, responde: para contemplar o céu e as estrelas. Anaxágoras, acusado de não se interessar pela família nem pela Pátria, aponta com a mão o céu e diz: eis a minha Pátria. É comum a todos aquele incompreensível devotamento ao conhecimento do cosmos, à "meteorologia", como então se dizia num sentido mais vasto e mais profundo, isto é, à ciência das coisas do

3. Cf. o meu trabalho sobre a origem e o movimento circular do ideal filosófico da vida, Sitz. Berl. Akad., 1928, pp. 390 ss.

alto. A conduta e as aspirações dos filósofos são desmedidas e extravagantes, no sentir do povo, e é crença popular dos Gregos que aqueles homens sutis e sonhadores são infelizes porque são περιττός[4]. Isto é intraduzível, mas refere-se evidentemente à *hybris*, pois o pensador ultrapassa os limites impostos ao espírito humano pela inveja dos deuses.

Existências deste tipo, audaciosas e solitárias, só na Jônia, numa atmosfera da maior liberdade pessoal, podiam desabrochar. Esta gente insólita era, ali, deixada em paz, quando em qualquer outro local teria suscitado escândalo e enfrentado toda a espécie de dificuldades. Na Jônia, homens da classe de Tales de Mileto cedo ganhavam popularidade, eram transmitidas com interesse as suas sentenças e afirmações e contavam-se anedotas a seu respeito. Isto demonstra uma vigorosa ressonância que permite supor uma certa compreensão e a suspeita de que tais personalidades e suas idéias eram fenômenos adequados ao tempo em que viviam. Pelo que sabemos, foi Anaximandro o primeiro que teve a coragem de escrever em prosa as suas idéias e de difundi-las, tal como o legislador escrevia as suas tábuas. O filósofo elimina com isso a intimidade do seu pensamento; deixa de ser um ἰδιώτης, aspira a ser ouvido por todos. Se, partindo do estilo da prosa jônica posterior, quiséssemos aventurar uma conclusão retrospectiva em relação ao estilo de Anaximandro, nós o veríamos em oposição às opiniões correntes entre os seus contemporâneos, pelo uso da primeira pessoa do singular. Hecateu de Mileto começa o seu tratado genealógico com estas palavras ingênuas: *Diz Hecateu de Mileto: variados e ridículos são os discursos dos Gregos; eu, porém, Hecateu, digo o seguinte.* Heráclito começa lapidarmente: *Deste* logos, *apesar de ser sempre verdadeiro, não têm os homens nenhuma compreensão, nem antes nem depois de o terem escutado. Embora tudo aconteça de acordo com este* logos, *parece que não têm experiência alguma, assim que buscam realizar as suas experiências com as palavras e ações que eu refiro, ao analisar cada coisa segundo a sua natureza e ao mostrar como ela é na verdade.*

A resolução e a independência destas críticas à concepção do mundo dominante são perfeitamente paralelas à ousadia dos poe-

4. Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 2, 983a 1.

tas jônicos em proclamarem livremente os seus sentimentos e as suas idéias sobre a vida humana e o seu ambiente. São frutos do desenvolvimento crescente da individualidade. O pensamento racional atua como material explosivo já neste primeiro estágio. As mais antigas autoridades perdem o seu valor. Só é verdade o que "eu" posso explicar por razões concludentes, aquilo que o "meu" pensamento consegue justificar perante si próprio. Toda a literatura jônica, desde Hecateu e Heródoto, criador da Geografia e da Etnologia e pai da História, até os médicos, em cujos escritos se encontram os fundamentos da ciência médica durante vários séculos, está impregnada deste espírito e usa nas suas críticas aquela forma pessoal característica. No entanto, realiza-se com o aparecimento do *eu* racional a superação do individualismo mais rica de conseqüências: surge o conceito de verdade, o novo conceito de uma validade universal no fluir dos fenômenos, perante a qual se tem de curvar todo arbitrário.

O ponto de partida dos pensadores naturalistas do séc. VI era o problema da origem, a *physis*, que deu o seu nome ao movimento espiritual e à forma de especulação que originou. Isto se justifica, se temos presente o significado originário da palavra grega e não misturamos a ele a moderna concepção da física. O seu interesse fundamental era, na realidade, o que na nossa linguagem corrente denominamos metafísica. Era a ele que se subordinavam o conhecimento e a observação física. É certo que foi do mesmo movimento que nasceu a ciência racional da natureza. Mas a princípio estava envolta em especulação metafísica, e só gradualmente se foi libertando dela. No conceito grego de *physis* estavam, inseparáveis, as duas coisas: o problema da origem – que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação empírica (ἱστορίη), do que deriva daquela origem e existe atualmente (τὰ ὄντα). Era natural que a tendência inata dos Jônios – grandes exploradores e observadores – para a investigação levasse as questões a um maior aprofundamento, onde aparecem os problemas últimos. É natural também que, uma vez colocado o problema da origem e essência do mundo, se desenvolvesse progressivamente a necessidade de ampliar o conhecimento dos fatos e a explicação dos fenômenos particulares. Pela proximidade do Egito e dos países do Oriente Próximo torna-se mais que verossímil – confirmam-no as tradições mais autênticas – que o contato espiritual dos Jônios com as mais antigas civilizações daqueles povos não só tenha levado à adoção das conquistas técnicas na agrimensura, na náutica e na observação do céu, mas tenha também dirigido a atenção daquela raça de navegadores e comerciantes, de espírito vivo, para a consideração dos problemas profundos que aqueles povos resolveram de maneira muito diferente dos Gregos, por meio de mitos referentes ao nascimento do mundo e às histórias dos deuses.

Há, porém, algo de fundamentalmente novo na maneira como os Gregos puseram a serviço do seu problema último – da origem e essência das coisas – as observações empíricas que receberam do Oriente e enriqueceram com as suas próprias, bem como no modo de submeter ao pensamento teórico e causal o reino dos mitos, fundado na observação das realidades aparentes do mundo sensível: os mitos sobre o nascimento do mundo. É neste momento que assistimos ao aparecimento da filosofia científica. É este, aliás, o feito histórico da Grécia. É certo que foi só gradual a sua libertação dos mitos. Porém, o simples fato de ter sido um movimento espiritual unitário, conduzido por uma série de personalidades independentes, mas em íntima e recíproca ligação, já demonstra o seu caráter científico e racional. A conexão do nascimento da filosofia naturalista com Mileto, a metrópole da cultura jônica, torna-se clara, se notamos que os seus três primeiros pensadores – Tales, Anaximandro e Anaxímenes – viveram no tempo da destruição de Mileto pelos Persas (início do séc. V). Tão evidente como a súbita interrupção de um elevado florescimento espiritual de três gerações, pela irrupção brutal de um destino histórico exterior, é a continuidade do trabalho de investigação e do tipo espiritual desta magnífica série de grandes homens, um pouco anacronicamente designados de "escola milesiana". O modo de propor e resolver os problemas segue, nos três, a mesma direção. Abriram o caminho e forneceram os conceitos fundamentais à física grega de Demócrito até Aristóteles.

Tomaremos o exemplo de Anaximandro, a figura mais imponente dos físicos milesianos, para elucidarmos o espírito daquela filosofia arcaica. É ele o único de cuja concepção do mundo podemos obter uma representação exata. Nele se revela a prodigiosa amplitude do pensamento jônico. Foi ele quem primeiro criou uma imagem do mundo de verdadeira profundidade metafísica e rigorosa unidade arquitetônica. Foi ele também o criador do primeiro mapa da Terra e da geografia científica. Remonta igualmente aos tempos da filosofia nascida em Mileto a origem da Matemática grega.

A concepção da Terra e do mundo em Anaximandro é uma vitória do espírito geométrico. É o símbolo visível da monumentalidade proporcional, própria do pensamento e da essência total do homem arcaico. O mundo de Anaximandro é construído segundo rigorosas proporções matemáticas. O disco terrestre da concepção homérica não passa de uma representação ilusória. Na realidade, o caminho diário do Sol do Oriente para o Ocidente passa por baixo da Terra, de modo a reaparecer no Oriente, no seu ponto de partida. O mundo não é, assim, uma meia esfera, mas uma esfera completa, em cujo centro se situa a Terra. São circulares não só o caminho do Sol, mas também o da Lua e das estrelas. O círculo do Sol é o mais exterior e mede 27 vezes o diâmetro da Terra. O círculo das estrelas fixas é o mais baixo. O texto que nos serve de testemunho está danificado neste lugar[5]; no entanto é evidente que esse círculo atinge 9 vezes o diâmetro da Terra. E o diâmetro da Terra tem 3 vezes a sua altura, pois a Terra tem a forma de um cilindro achatado. Não se apóia numa base sólida nem cresce para o ar, como uma árvore, a partir de raízes invisíveis e profundas[6]. Está suspensa no espaço do mundo. Não é

5. Cf. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène* (Paris, 1887), p. 91.

6. As raízes da Terra apareceram em HESÍODO, *Erga*, 10. WILAMOWITZ, *Hes.*, *Erga*, 43, entende simplesmente como sendo as profundidades da Terra; cf., no entanto, *Teóg.*, 728, 812. Na cosmogonia órfica de FERECIDES, que em parte se liga às concepções míticas mais antigas, fala-se de um "carvalho alado" (frag. 2 Diels). Combina a doutrina de Anaximandro da livre suspensão com a representação da árvore que tem as raízes no infinito (Cf. H. DIELS, *Archiv. f. Gesch. d. Phil.* X). PARMÊNIDES (frag. 15a) diz que a Terra "está enraizada na água".

a pressão do ar que a sustenta. Conserva-se em equilíbrio porque se acha, de ambos os lados, a igual distância da esfera celeste.

Na elaboração do mapa da Terra, que Heródoto em parte segue e em parte contradiz e cuja paternidade atribui aos "Jônios" coletivamente, impera a mesma tendência matemática. Não há dúvida de que, em primeira linha, provém de Hecateu de Mileto, mais próximo a Heródoto, no tempo[7]. Mas sabemos expressamente que deriva dos desenhos de Anaximandro[8]. Aliás, a estrutura esquemática do mapa combina mais com a arquitetura geométrica do mundo e com a forma da Terra, de Anaximandro, que com a maneira de ser de Hecateu, viajante e investigador que analisa o caráter dos países e dos povos, e se interessa principalmente pelos fenômenos particulares. Heródoto não teria podido falar dos "Jônios" se não soubesse que Hecateu tivera predecessores na arte de construir mapas. Por isso, não tenho qualquer escrúpulo em fazer retroceder até Anaximandro o germe dos esquemas cartográficos que Heródoto, Scylax e outros autores atribuem a Hecateu. A superfície da Terra divide-se em duas partes aproximadamente iguais: a Europa e a Ásia. Aparece separado um trecho da última: a Líbia. Rios caudalosos constituem as fronteiras. A Europa e a Líbia são divididas em duas partes iguais, a primeira pelo Danúbio e a segunda pelo Nilo[9]. Heródoto ri-se do esquematismo arquitetônico das imagens do mundo dos mapas jônicos primitivos: desenharam a Terra circular, como se fosse construída num torno, e cercada pelo Oceano, nunca visto por olhos humanos, pelo menos a leste e ao norte[10]. Fica assim engenhosamente caracterizado o espírito geométrico e apriorístico daquela construção do mundo. A época de Heródoto ocupou-se em preencher lacunas com fatos novos e em suavizar ou suprimir a violência dos traços. Apenas deixa ficar o que resiste à verificação empírica. Mas todo ímpeto e genialidade criadora reside em Anaximandro e naqueles exploradores origi-

7. Cf. F. JACOBY, *Realenzykl.*, t. VIII. pp. 2702 ss.

8. ANAXIMANDRO, frag. 6.

9. HERÓDOTO, II, 33; IV, 49.

10. HERÓDOTO, IV, 36.

nais que, inspirados pela idéia de uma ordem e de uma articulação universal do mundo, buscaram exprimi-las na linguagem previamente estruturada das proporções matemáticas.

O princípio originário que Anaximandro estabelece no lugar da água de Tales, o ilimitado (ἄπειρον), mostra a mesma audácia em ultrapassar as fronteiras da aparência sensível. Todos os filósofos da natureza estavam dominados pelo prodigioso espetáculo da geração e corrupção das coisas, cuja imagem colorida os olhos humanos captam. O que será o fundo inesgotável do qual tudo procede e ao qual tudo regressa? Tales julga que é a água, que se evapora e se transforma em ar ou se congela e, por assim dizer, se petrifica em sólido. Impressiona-o a sua enorme capacidade de transformação. Toda a vida provém da umidade. Não sabemos qual dos antigos fisiólogos foi o primeiro a ensinar que até o fogo das estrelas se alimenta das exalações do mar, como os estóicos ainda acreditavam. Anaxímenes sustenta que o princípio originário é o ar e não a água, e é a partir dele que procura, antes de tudo, explicar a vida. O ar domina o mundo como a alma o corpo; e a própria alma é ar, sopro, *pneuma*. Anaximandro fala do *apeiron*, que não é nenhum elemento determinado, mas "tudo inclui e tudo governa". Parece ter sido esta a sua própria expressão[11]. Aristóteles opõe-se a isso, porque da "matéria" antes se diria que em tudo se inclui, do que tudo inclui. Contudo outros epítetos, como "imperecível" e "imortal", que Aristóteles usa na sua interpretação do *apeiron*, mostram inequivocamente o seu sentido ativo. Só um Deus pode "governar" o todo. E, segundo a tradição, foi o próprio filósofo que designou como divino o *apeiron*, que sem cessar produz novos mundos para outra vez os assimilar. A saída das coisas do *apeiron* é uma separação dos contrários que lutam neste mundo, a partir do todo originariamente unido. A isto se refere aquela grande máxima, a única de Anaximandro que nos foi diretamente transmitida: *Onde estiver a origem do que é aí também deve estar o seu fim, segundo o decreto do destino. Porque as coisas têm de pagar umas às outras castigo e pena, conforme a sentença do tempo.*

11. Frag. 15.

Muito se escreveu sobre esta frase, desde Nietzsche até Erwin Rhode, e várias interpretações místicas foram tentadas[12]. A existência das coisas como tais, a individualização, seria um pecado original, uma sublevação contra o princípio originário eterno, pela qual as criaturas teriam de padecer uma pena. Quando o texto correto foi restaurado (pela adição de ἀλλήλοις que faltava nas antigas edições) tornou-se claro que se trata apenas da compensação da *pleonexia* das coisas. Não é uma culpa das coisas, idéia estranha aos Gregos. É uma personificação pela qual Anaximandro se figura a luta das coisas como a contenda dos homens num tribunal[13]. Temos diante de nós uma cidade jônica. Lá está o mercado, onde se administra justiça; sentado na sua cadeira, o juiz estabelece a pena (τάττει). O juiz é o tempo. Nós o sabemos pelas idéias políticas de Sólon. O seu braço é inexorável. Quando um dos contendores tira demais do outro, o excesso lhe é de novo retirado e dado ao que ficou com pouco. A idéia de Sólon é esta: a *dike* não depende dos decretos da justiça terrena e humana nem resulta da simples intervenção externa de um decreto da justiça divina, como sucedia na antiga religião de Hesíodo. É imanente ao próprio acontecer, no qual se realiza para cada caso a compensação das desigualdades. Portanto, a sua inexorabilidade é o "castigo de Zeus", a "paga dos deuses". Anaximandro vai muito além. Esta compensação eterna não se realiza só na vida humana, mas também no mundo inteiro, na totalidade dos seres. A evidência deste processo e a sua imanência na esfera humana levam-no a pensar que as coisas da natureza, com todas as suas forças e oposições, também se encontram submetidas a uma ordem de justiça imanente e que sua ascensão e sua decadência se realizam de acordo com essa ordem.

Nesta forma – se a encararmos do ponto de vista moderno – parece esboçar-se a idéia prodigiosa de uma legalidade universal

12. Frag. 9 J. BURNET, em *Early Greek Philosophy* (2ª ed., 1908), dá uma interpretação mais sóbria. Não me parece, porém, que tenha feito justiça à grandiosidade da idéia de Anaximandro e ao seu sentido filosófico.

13. Também o mito órfico em ARISTÓTELES, frag. 60, R., significa outra coisa.

da natureza. Mas não se trata de uma simples uniformidade do fluxo causal, no sentido abstrato da nossa ciência atual. O que Anaximandro formula com as suas palavras é mais uma norma universal do que uma lei da natureza no sentido moderno. O conhecimento desta norma do acontecer da natureza tem um sentido religioso imediato[14]. Não é uma simples descrição de fatos, mas uma justificação da natureza do mundo. O mundo revela-se como um *cosmos*, isto é, como uma comunidade jurídica das coisas. Elas afirmam o seu sentido na incessante e inexorável geração e corrupção, quer dizer, naquilo que a existência tem de mais incompreensível e insuportável para as aspirações da vida do homem ingênuo. Não sabemos se o próprio Anaximandro empregou neste sentido a palavra *cosmos*. No seu sucessor Anaxímenes já a encontramos, se é autêntico o fragmento que se atribui a ele[15]. Mas, em princípio, a idéia de cosmos encontra-se – embora sem o sentido rigoroso que teve mais tarde – na concepção de um acontecer natural governado pela *dike* eterna, de Anaximandro. Temos, portanto, o direito de caracterizar a concepção do mundo de Anaximandro como a íntima descoberta do cosmos. Esta descoberta não se podia fazer senão no fundo da alma humana. Nada se teria podido fazer com telescópios, observatórios ou qualquer outro tipo de investigação empírica. Foi da mesma faculdade intuitiva que brotou a idéia de infinidade dos mundos, atribuída a Anaximandro pela tradição[16]. Sem dúvida alguma, a idéia filosófica do cosmos representou uma ruptura com as representações religiosas habituais. Mas esta ruptura representa a aparição de uma nova concepção da divindade do ser, no meio do horror da fugacidade e da destruição, que tanto impressionou as novas gerações, como mostram os poetas.

14. A interpretação que dou aqui foi minuciosamente fundamentada num trabalho, ainda não publicado, sobre o fragmento de ANAXIMANDRO (cf. Sitz. Berl. Akad., 1924, 227).

15. ANAXÍMENES, frag. 2. K. REINHARDT duvida da sua autenticidade.

16. As minhas dúvidas sobre a veracidade desta tradição, na primeira edição desta obra, desapareceram em face dos argumentos de R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Florença, 1934), pp. 45 ss.

É neste estado de espírito que reside a semente de incontáveis desenvolvimentos filosóficos. O conceito de cosmos constituiu até os nossos dias uma das categorias essenciais de toda concepção do mundo, embora nas modernas interpretações científicas tenha gradualmente perdido o sentido metafísico original. A idéia do cosmos mostra, com simbólica evidência, a importância da primitiva filosofia natural para a formação do homem grego. Assim como em Sólon o conceito ético-jurídico da responsabilidade deriva da teodicéia para a epopéia[17], também em Anaximandro a justiça do mundo recorda que o conceito grego de causa (αἰτία), fundamental para o novo pensamento, coincidia originalmente com o conceito de culpa e foi transferido da imputação jurídica à causalidade física. Esta transposição espiritual está ligada à transposição análoga dos conceitos de *cosmos*, *dike* e *tisis*, originários da vida jurídica, para o acontecer natural. O fragmento de Anaximandro permite-nos obter uma visão profunda do desenvolvimento do problema da causalidade a partir do problema teológico. A sua Dike é o princípio do processo de projeção da *polis* no universo. É certo que nos pensadores jônicos não encontramos uma transposição expressa da ordenação do mundo e da vida do Homem para o ser das coisas não humanas. Não podia acontecer isso, porque as suas investigações prescindiam totalmente das coisas humanas e visavam exclusivamente a determinação do fundamento eterno das coisas. Mas, dado que se serviram da ordem da existência humana para tirar conclusões a propósito da *physis* e sua interpretação, a sua concepção continha em germe, desde o início, uma futura e nova harmonia entre o ser eterno e o mundo da vida humana com os seus valores.

Pitágoras de Samos foi também um pensador jônico, embora a sua ação se tenha desenrolado na Itália meridional. É difícil determinar o seu tipo espiritual e a sua personalidade histórica. A sua figura tradicional mudou com a evolução da cultura grega. Assim, ele nos foi apresentado como descobridor científico, político, educador, fundador de uma ordem ou de uma religião e

17. Cf. *Solons Eunomie*, Sitz. Berl, Akad., 1926, p. 73.

como taumaturgo. Heráclito menosprezou-o[18], como erudito, como a Hesíodo, Xenófanes e Hecateu, manifestamente num sentido especial, como todos os mencionados. Comparada com a grandiosa plenitude espiritual de Anaximandro, a união em Pitágoras de elementos tão heterogêneos, seja qual for a idéia que nós formemos desta mistura, é, efetivamente, coisa singular e acidental. A recente maneira de apresentá-lo como uma espécie de curandeiro já não pode aspirar a nenhuma consideração séria. Da imputação de *polimathia* pode concluir-se que procedem de Pitágoras aqueles que mais tarde Aristóteles referiu como "os chamados pitagóricos", considerando-os fundadores de um novo tipo de ciência que eles, diversamente da "meteorologia" dos Jônios, denominaram apenas *Mathemata*, isto é, "os estudos". Pitágoras é um homem universal, que abrange de fato muitas coisas heterogêneas: a doutrina dos números e os elementos da Geometria, os primeiros fundamentos da acústica, a teoria da música e o conhecimento dos tempos dos movimentos das estrelas; a partir daí pode-se atribuir também a Pitágoras o conhecimento da filosofia natural milesiana. Além disso, e sem qualquer conexão com tudo aquilo, a doutrina da transmigração das almas, vinculada à seita religiosa dos Órficos, está vinculada com certeza à pessoa de Pitágoras, e Heródoto considera-a típica dos mais antigos pitagóricos. Relacionam-se com ela os preceitos morais atribuídos ao fundador. Heródoto afirma[19] o caráter religioso da comunidade que ele fundou. Assim subsistiu na Itália meridional durante mais de um século, até a sua destruição, por motivos políticos, nos fins do séc. V.

A concepção pitagórica do número como princípio das coisas está prefigurada na simetria geométrica rigorosa do cosmos, de Anaximandro. Como concepção puramente aritmética, é incompreensível. Segundo a tradição, deve a sua origem à descoberta de uma nova legalidade da natureza, a da relação entre o número de vibrações e o comprimento das cordas da lira. Mas, para estender o domínio do número a todo o cosmos e à ordem da vida

18. Frag. 40.
19. HERÓDOTO, IV, 95.

humana, foi necessária uma audaciosa generalização das observações, baseada, sem dúvida alguma, na simbologia matemática da filosofia milesiana da natureza. A doutrina pitagórica nada tem a ver com a ciência matemática natural, no sentido atual. Os números têm nela um significado muito mais vasto. Não significam a redução dos fenômenos naturais a relações quantitativas e calculáveis. A diversidade dos números representa a essência qualitativa de coisas completamente heterogêneas: o céu, o casamento, a justiça, o *kairos*, etc. Por outro lado, quando Aristóteles nos diz que os pitagóricos faziam consistir as coisas em números, no sentido de matéria, refere-se indiscutivelmente a uma materialização indevida desta identificação abstrata do número com o ser. Não devia estar longe da verdade quando considerava as semelhanças dos números com as coisas um princípio não menos grosseiro que o fogo, a água, a terra, de que as especulações anteriores derivavam todas as coisas[20]. A explicação mais importante da intuição dos pitagóricos encontra-se num estágio posterior da evolução filosófica: na tentativa, tão estranha para nós, do Platão da última fase, de reduzir as idéias a números. Aristóteles critica a sua concepção qualitativa do que é puramente quantitativo. À primeira vista isto parece simples. Encerra, no entanto, uma observação justa: a de que o conceito de número dos Gregos continha originariamente aquele elemento qualitativo, e só gradualmente se atingiu a abstração do puramente quantitativo[21].

A origem das palavras gregas relativamente aos números e as notáveis divergências na sua formação lingüística nos proporcionariam esclarecimentos muito maiores, se pudéssemos seguir a pista dos elementos intuitivos que nelas indubitavelmente se encontram. Pela comparação com as manifestações de outros contemporâneos eminentes, podemos alcançar a compreensão da

20. Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.* A 5, onde estes "pitagóricos" são considerados como contemporâneos ou anteriores a Leucipo, Demócrito e Anaxágoras. Este fato leva-nos aproximadamente à época de Pitágoras (séc. VI), à qual Aristóteles, deliberadamente, não faz qualquer menção (com exceção de *Metaf.*, A 5, 986 a 30, é uma interpelação).

21. Cf. J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (2ª ed., Leipzig, 1933), que, no entanto, não dá atenção aos pitagóricos.

maneira como os pitagóricos chegaram a uma tão grande apreciação da força dos números. Assim, o *Prometeu* de Ésquilo chama a descoberta do número de obra-prima da sabedoria criadora da cultura[22]. A descoberta do império dos números em alguns dos mais importantes domínios do ser abriu ao espírito inquiridor do sentido do mundo um largo caminho para o conhecimento de uma norma existente nas próprias coisas da natureza, sobre a qual se podia dirigir o olhar interrogativo; com isto permitiu a uma especulação, que agora nos parece pueril, reduzir todas as coisas a um princípio numérico. Assim, como freqüentemente sucede, deparamos com um conhecimento perene e infinitamente fecundo unido a uma aplicação prática equivocada. Esta audaciosa supervalorização aparece em todos os grandes momentos do pensamento racional. Para o pensamento pitagórico, não pode subsistir nada que não se possa, em última instância, reduzir a número.

Como a Matemática, entra na formação grega um elemento essencialmente novo. Primeiro, desenvolvem-se independentemente os seus ramos particulares. É que cedo se reconheceu a fecundidade criadora de cada um deles. Só num estágio posterior se estabeleceu a sua ação recíproca e acabaram por formar um todo. As tradições lendárias posteriores acentuaram de modo incisivo a importância de Pitágoras como educador. Foi nelas, sem dúvida, que Platão buscou o seu modelo, e os neopitagóricos e neoplatônicos elaboraram por ele a vida e as obras de Pitágoras. E o que os modernos aceitaram sob este título provém, quase na íntegra, da sabedoria da Antiguidade posterior. Há, porém, no âmago desta concepção, um núcleo de verdade histórica. Não se trata de uma ação meramente pessoal, mas sim do fato de o *ethos* educativo se radicar no novo conhecimento, representado por Pitágoras na nossa tradição. É principalmente do aspecto normativo da investigação matemática que ele irradia. Basta lembrar a importância da música na primitiva formação dos Gregos e a íntima relação entre a matemática pitagórica e a música, para se ver que a primeira teoria filosófica sobre a ação educativa da música teria de resultar da visão das leis numéricas do mundo sonoro. A

22. ÉSQUILO, *Prom.*, 459.

conexão que Pitágoras estabeleceu entre a Música e a Matemática foi, a partir daí, uma aquisição definitiva do espírito grego.

Foi desta união que nasceram as idéias pedagógicas mais profundas e de maior influência entre os Gregos. Naquela fonte se alimenta evidentemente uma corrente de novos conhecimentos normativos, a qual banha todos os domínios da existência. Foi no séc. VI que vieram à luz os maravilhosos conceitos fundamentais do espírito grego, que nos chegaram como uma espécie de símbolo da sua idiossincrasia mais profunda e que parecem inseparáveis da sua essência. Não existiram desde o princípio. Foi através de um processo histórico necessário que surgiram. Um momento decisivo daquela evolução é a nova concepção da estrutura da música. Só o conhecimento da essência da harmonia e do ritmo que dela brota já seria suficiente para garantir aos Gregos a imortalidade na história da educação humana. É quase ilimitada a possibilidade de aplicação daquele conhecimento a todas as esferas da vida. Oferece-nos, ao lado da causalidade compacta da fé de Sólon no direito, um mundo sujeito à mais estrita legalidade. Quando Anaximandro concebe o mundo como um cosmos dominado por uma norma jurídica absoluta e inviolável, encara a harmonia como princípio deste cosmos, de acordo com a concepção pitagórica do mundo. Apreende-se ali a necessidade causal do acontecer no tempo, no sentido do "direito" da existência; e pela idéia de harmonia chega-se à consciência do aspecto estrutural da legalidade cósmica.

A harmonia exprime a relação das partes com o todo. Está nela implícito o conceito matemático de proporção que o pensamento grego se figura em forma geométrica e intuitiva. A harmonia do mundo é um conceito complexo em que estão compreendidas a representação da bela combinação dos sons no sentido musical e a do rigor dos números, a regularidade geométrica e a articulação tectônica. É incalculável a influência da idéia de harmonia em todos os aspectos da vida grega dos tempos subseqüentes. Abrange a arquitetura, a poesia e a retórica, a religião e a ética. Por toda parte surge a consciência de que na ação prática do homem existe uma norma do que é proporcional (πρέπον, ἁρμόττον), a qual, à semelhança do direito, não pode ser impu-

nemente transgredida. Só se conseguirmos entender o domínio ilimitado deste conceito em todos os aspectos do pensamento grego dos clássicos e dos tempos posteriores é que obteremos uma representação adequada da força normativa da descoberta da harmonia. Os conceitos de ritmo, medida e relação estão intimamente ligados a ela ou dela recebem o seu conteúdo mais preciso. Quer para o conceito do cosmos quer para o da harmonia e do ritmo, a descoberta da "natureza do ser" é o estágio prévio necessário pelo qual se chega à transposição daqueles conceitos para o mundo interior do Homem e para o problema da estruturação da vida.

Não sabemos que íntima ligação havia entre a especulação matemática e musical e a doutrina pitagórica da transmigração das almas. O pensamento filosófico daqueles tempos era essencialmente metafísico. Assim, o mito irracional da origem da alma devia proceder do campo das crenças religiosas. A doutrina análoga dos órficos foi provavelmente a fonte da representação pitagórica da alma. Os filósofos posteriores também estão mais ou menos influenciados por ela.

O séc. VI, que, após o naturalismo dissolvente do séc. VII, é uma luta decisiva em prol de uma nova estruturação espiritual da vida, não representa só um vigoroso esforço filosófico, mas também uma pujante expressão religiosa. O movimento órfico é um dos mais significativos testemunhos desta nova intimidade que penetra até o mais profundo da alma popular. No seu anseio por um sentido novo e elevado da vida, está em contato com o esforço do pensamento racional das concepções filosóficas para atingirem uma "norma" objetiva no ser cósmico. É evidente que o conteúdo dogmático das crenças órficas não tem importância. Os modernos, visando arranjar uma imagem que lhes permitisse confirmar a sua idéia *a priori* de uma religião de salvação, superestimaram-no enormemente. Todavia, anuncia-se nas crenças órficas relativas à alma um novo sentimento da vida e uma nova forma da consciência de si próprio. Contrariamente ao conceito homérico da alma, há na idéia órfica um elemento normativo expresso. Da crença na origem divina e na imortalidade da alma decorre a exigência de conservá-la pura no seu estado terreno de união com o

corpo. O crente sente-se na obrigação de prestar contas da sua vida. Já em Sólon encontramos a idéia da responsabilidade do indivíduo em face da totalidade do Estado. Aqui deparamos com uma segunda fonte de responsabilidade ética: a idéia da pureza religiosa. Originariamente era numa pureza meramente ritual, que depois se estendeu à esfera moral. Não se deve confundi-la com a pureza ascética do espiritualismo posterior, que considera o corpo como um mal em si mesmo. No entanto, os órficos e os pitagóricos guardam já certos preceitos de abstenção ascética, principalmente a abstinência de qualquer alimento de carne. E o desprezo do corpo começa já com a brusca oposição do corpo e da alma, oposição derivada da representação da ascendência da alma, encarada como um hóspede divino na vida mortal da Terra. Evidentemente, a pureza e impureza dos órficos deve ser entendida como o cumprimento ou a transgressão das leis do Estado. O próprio "direito sagrado" dos Gregos antigos implica o conceito de pureza. Bastou dar maior extensão ao reino do valor, e já a idéia órfica da pureza pôde abarcar o domínio total dos preceitos do *nomos*. Isto não significa a sua transformação numa moral cívica no sentido moderno, visto que o *nomos* grego, mesmo na sua forma racional, tem origem divina. Mas, pela sua fusão com a idéia órfica da pureza, recebe um novo fundamento, radicado no caráter sagrado e divino da alma individual.

Só por uma profunda necessidade dos homens daquele tempo, aos quais a religião cultual já não satisfazia, se explica a rápida difusão do movimento órfico na metrópole e nas colônias. Os outros movimentos religiosos desse tempo, a prodigiosa força expansiva do culto de Dionisos e a doutrina apolínea de Delfos, revelam também o crescimento das necessidades religiosas pessoais. É para a história das religiões um mistério a estreita vizinhança que no culto délfico une Apolo e Dionisos. É evidente que os Gregos sentiram que havia algo de comum na contraposição de um a outro. Na época em que os vemos unidos, esse elemento comum consiste no tipo de influência que exercem no íntimo dos crentes. Nenhum outro deus intervém tão profundamente na conduta pessoal. É provável que o espírito de limitação, ordem e clareza de Apolo nunca tivesse abalado tão profundamente a alma

humana, se a funda e excitante comoção dionisíaca não houvesse previamente preparado o terreno, arredando toda a *eukosmia* burguesa. A religião délfica penetrou então de modo tão vivo e tão íntimo, que demonstrou ser apta a conduzir e colocar a seu serviço todas as forças construtivas da nação. Os "sete sábios", os reis mais poderosos e os tiranos do séc. VI reconheceram naquele deus profético a suprema instância do conselho justo. No séc. V, Píndaro e Heródoto estavam profundamente imbuídos do espírito délfico e são os seus testemunhos mais notáveis. Nem sequer no tempo do seu maior florescimento, o séc. VI, deixou o sedimento de um documento religioso de caráter permanente. Mas a religião grega alcançou em Delfos a influência mais profunda como força educativa, e ampliou-a para além das fronteiras da Grécia. As máximas mais célebres dos sábios da terra eram votadas a Apolo e apareciam como um simples eco da sabedoria divina. E quem entrava no templo via à porta as palavras "conhece-te a ti mesmo", a doutrina da *sophrosyne*, a exortação a não perder de vista os limites do Homem, gravada com o laconismo legislativo próprio do espírito da época.

O sentido da *sophrosyne* grega seria mal compreendido se interpretado como expressão de uma natureza inata, de uma índole harmônica e jamais perturbada. Para compreendê-la, basta perguntar por que foi justamente naquele tempo que ela irrompeu de forma tão imperativa, de modo a penetrar subitamente, nas profundezas mais inesperadas da existência e, principalmente, da intimidade humana. A medida apolínea não é a excrescência da tranqüilidade e do conformismo burguês. A autolimitação individualista é um dique para a atividade humana. A maior ofensa aos deuses é "não pensar humanamente" e aspirar à elevação exclusiva. A idéia da *hybris*, originariamente concebida de modo perfeitamente concreto na sua oposição à *dike* e limitada à esfera terrena do direito, cedo se estende à esfera religiosa. Compreende agora a *pleonexia* do Homem em face da divindade. É este novo conceito da *hybris* que, no tempo dos tiranos, se torna a expressão clássica do sentimento religioso. Foi este o significado com que a palavra passou ao nosso vocabulário. Unida à idéia da inveja dos deuses, esta concepção determinou por longo tempo, do modo mais

vigoroso, as representações essenciais das mais vastas esferas da religião grega. A felicidade dos mortais é mutável como os dias. O Homem não deve, portanto, aspirar ao que está alto demais.

No entanto, a necessidade humana de felicidade acha um remédio para este trágico saber, no mundo da sua intimidade, quer no alheamento da embriaguez dionisíaca, que aparece como o complemento da medida e rigor apolíneos, quer na crença órfica de que a "alma" é a parte melhor do Homem e está orientada para um destino mais alto e mais puro. O sóbrio relancear do espírito de investigação pela profundidade da natureza oferece ao Homem o espetáculo da geração e da corrupção incessantes, governado por uma legalidade universal indiferente ao Homem e ao seu insignificante destino, e que transcende com a sua férrea "justiça" a nossa breve felicidade.

Daí surge no coração humano, como força interior que se opõe a esta dura verdade, a crença no seu destino divino. A alma, inacessível ao conhecimento natural, aparece neste mundo inóspito como um estrangeiro que anseia pela sua pátria eterna. A fantasia dos simples pinta a imagem de uma vida futura no além, como uma vida de gozos sensíveis; o espírito dos nobres luta pela própria afirmação no meio da voragem do mundo, com a esperança de uma redenção pela consumação do seu caminho. Ambos, porém, coincidem na certeza do seu destino superior. E o fiel que chega aos umbrais do outro mundo pronunciará, como santo e senha da fé em que baseou a sua vida, a intrépida máxima: *Também eu sou da raça dos deuses*[23]. Estas palavras estão gravadas, como passaporte para a viagem para o outro mundo, nas pequenas tábuas órficas de ouro, achadas nos sepulcros do sul da Itália.

O conceito órfico da alma representa um passo essencial no desenvolvimento da consciência pessoal humana. Sem ele seria impensável a concepção platônica e aristotélica da divindade do espírito e a distinção entre o Homem meramente sensível e o seu próprio *eu*, que constitui sua vocação plena. Basta pensar num filósofo como Empédocles, impregnado da concepção órfica da di-

23. DIELS, *Vorsokratiker* (5ª ed.) I, 15 (ORFEU, frags. 17 ss.).

vindade, para atestar a profunda e persistente afinidade da nova religião com os problemas do pensamento filosófico, a qual é visível em Pitágoras, pela primeira vez. Empédocles exalta Pitágoras no seu poema órfico, *Purificações*. Interpenetram-se em Empédocles as crenças órficas da alma e a filosofia jônica da natureza. A sua síntese mostra-nos de modo muito significativo como as duas doutrinas se unem e se completam numa mesma pessoa. É símbolo desta união complementar a imagem da alma, balançada de lá para cá no turbilhão dos elementos: o ar, a água, a terra e o fogo empurram-na e atiram-na de uns para os outros, incessantemente. *Assim sou eu, como um exilado de Deus, que vagueia daqui para ali*[24]. A alma não tem no mundo da filosofia naturalista um lugar adequado. Salva-se, porém, mediante a certeza religiosa de si própria. É só quando se liga ao pensamento filosófico do cosmos, como em Heráclito, que esta necessidade metafísica do homem religioso encontra satisfação.

Com Xenófanes de Cólofon, o segundo dos grandes emigrados jônicos que estabeleceram o seu campo de ação no Ocidente do mundo helênico, deixamos a linha dos pensadores rigorosos. A filosofia milesiana da natureza nasce da investigação pura. Quando Anaximandro torna acessível, na forma de livro, a sua doutrina, destina a sua especulação à publicidade. Pitágoras funda uma sociedade cujo fim é a realização dos preceitos do mestre. Ambos representam um esforço educativo muito afastado da pura teoria filosófica. As suas críticas, porém, penetraram tão profundamente em todas as concepções geralmente aceites, que era impossível separá-las do resto da vida espiritual. A filosofia da natureza recebeu dos movimentos políticos e sociais da época os incitamentos mais fecundos, e devolveu de múltiplas formas o recebido. Xenófanes é um poeta. Com ele, o espírito filosófico apoderou-se da poesia. Isto é sinal inequívoco de que o espírito filosófico começa a tornar-se uma força educativa, pois a poesia continua a ser como sempre a expressão autêntica da formação nacional. O impulso que levou a filosofia a adotar a forma poética mostra sobejamente

24. EMPÉDOCLES, frag. 115, 13.

a sua tendência a se apoderar da totalidade da ação humana na vida sentimental e intelectual, e a aspiração que tem a exercer domínio espiritual. A nova prosa jônica só gradualmente alarga o seu campo e, por estar expressa num dialeto limitado a um círculo reduzido, nunca adquire a ressonância da poesia, que se serve da linguagem de Homero e é, por conseguinte, pan-helênica. Pan-helênica é também a influência a que o pensamento de Xenófanes aspira. Até um pensador abstrato e rigoroso como Parmênides, ou um filósofo da natureza como Empédocles, adotam a forma hesiódica da poesia didática. Talvez tenham sido incitados a fazê-lo pelo exemplo de Xenófanes que, embora não tenha sido um verdadeiro pensador nem tenha escrito nunca um poema didático sobre a natureza, como se disse freqüentemente, foi um dos iniciadores da exposição poética da doutrina filosófica[25]. Nas suas elegias e *silloi*, uma nova forma da poesia satírica, populariza os pontos de vista da física jônica e empreende uma luta aberta contra o espírito da formação dominante.

A formação procede sobretudo de Homero e de Hesíodo. O próprio Xenófanes afirma que foi de Homero que todos aprenderam, desde o início[26]. Homero é, por conseguinte, o alvo dos seus ataques na sua luta pela nova formação. A filosofia substituiu a imagem homérica do mundo por uma explicação natural e regular. A fantasia poética de Xenófanes é arrebatada pela grandeza desta nova concepção do mundo. Significa o rompimento com o politeísmo e antropomorfismo do mundo dos deuses que – segundo as conhecidas palavras de Heródoto – Homero e Hesíodo criaram para os Gregos. *Atribuíram aos deuses todas as indignidades* – exclama Xenófanes –, *roubos, adultérios e toda a sorte de imposturas*[27].

25. Não tratarei aqui da relação de Xenófanes com Parmênides; penso em abordar o assunto brevemente, em outro lugar. K. REINHARDT, no seu *Parmênides* (Bona, 1916), refuta a opinião corrente segundo a qual Xenófanes é o fundador do eleatismo. Todavia, não me parece ter razão ao considerá-lo como discípulo de Parmênides. A sua filosofia popular, bem como a sua doutrina da divindade do todo, não parece ter em vista nenhum sistema determinado. Para o problema do poema didático, cf. BURNET, *op. cit.*, p. 102.

26. XENÓFANES, frag. 9 Diehl.

27. Frags. 10-11.

O seu conceito de Deus, que apresenta com o entusiástico *pathos* da nova verdade, coincide com o do Universo. Há um só Deus, que não se pode comparar aos mortais na forma e no espírito. É todo visão, todo ouvido e todo pensamento. Conserva tudo em seu poder, sem qualquer esforço, só pelo pensamento. Não corre daqui para lá, apressado, como os deuses da epopéia. Repousa imóvel em si mesmo. É ilusão dos homens pensar que os deuses nascem e têm forma e roupagens humanas. Se os bois, os cavalos e os leões tivessem mãos e pudessem pintar como os homens, pintariam os deuses com corpo e figura semelhantes aos seus, como bois e cavalos. Os Negros acreditavam em deuses negros e de nariz achatado, os Trácios em deuses de olhos azuis e cabeleira ruiva[28]. Provêm de causas naturais todos os fenômenos do mundo exterior que os homens atribuem à ação dos deuses em cuja presença tremem. O arco-íris não passa de uma nuvem colorida; o mar é o ventre materno de todas as águas, ventos e nuvens.

Nascemos todos da terra e da água.
Tudo quanto se faz e cresce é terra e água.
Tudo vem da terra e tudo a ela regressa.

A cultura não é um dom dos deuses aos mortais, como ensina o mito. Foram os homens que tudo descobriram pelos seus esforços inquiridores, e é por meio deles que vão acrescentando novos elementos à cultura[29].

Entre todas estas idéias não há nenhuma nova. Anaximandro e Anaxímenes não pensaram, em princípio, em outra coisa. São eles os verdadeiros criadores desta concepção naturalista do mundo. Mas é Xenófanes o seu inflamado campeão e arauto. Acolhe-a não só com o ímpeto que aspira a aniquilar todo o antigo, mas também com a força criadora de novos valores religiosos e morais. A sua crítica corrosiva à insuficiência da imagem homérica do mundo e dos deuses acarreta consigo a elaboração de uma nova crença, mais digna. A decidida ação das novas verdades

28. Frags. 19-22, 12-14.
29. Frags. 23-29; 16 Diehl.

na vida e convicções dos homens é o fundamento de uma nova formação. O cosmos da filosofia da natureza converte-se, por um movimento reflexo do desenvolvimento espiritual, no protótipo da *eunomia* da sociedade humana. É nele que a ética da cidade encontra a sua raiz metafísica.

Além dos seus poemas filosóficos, Xenófanes escreveu ainda um poema épico, *A fundação de Cólofon*, e *A fundação da Colônia de Eléia*. Este homem inquieto, que aos 92 anos escreve um poema em que contempla uma vida de 67 anos[30] de incansáveis peregrinações, iniciada provavelmente com as emigrações de Cólofon para a Itália meridional, erige, com o primeiro, um monumento à sua antiga pátria. Talvez tenha pessoalmente tomado parte na fundação de Eléia. Contudo, nestes poemas aparentemente impessoais, o sentimento pessoal toma uma parte muito maior do que era hábito. Os poemas filosóficos nasceram integralmente da experiência pessoal das novas doutrinas profundamente emocionantes que ele trouxe da Ásia Menor para as regiões da Sicília e da Magna Grécia. Xenófanes foi considerado como um rapsodo que na praça pública recitava Homero, e em círculos reduzidos dirigia as suas sátiras contra Homero e Hesíodo. Isto não combina com a unidade da sua personalidade, que imprime um caráter inequívoco a todas as palavras que dele se conservaram. Apóia-se numa má interpretação da tradição. Como o seu grande poema do Banquete mostra, expôs os seus poemas à publicidade do seu tempo[31]. É a solene imagem do banquete arcaico, ainda cheio da mais profunda consagração religiosa. Os menores detalhes do culto estão no relato do poema revestidos do mais alto significado e nobreza. O banquete é ainda o lugar onde se contam as mais altas tradições relativas às grandes façanhas dos deuses e dos modelos das virtudes humanas. Ordena ao poema que cale as vergonhosas dissensões dos deuses e as lutas dos titãs, gigantes e centauros, invenções dos tempos idos, que nos banquetes os cantores gostam de celebrar. É preciso apenas honrar os deuses e

30. Frag. 7.
31. Frag. 1 Diehl.

guardar viva a memória da verdadeira *arete*. Em outros poemas diz-nos o que entende por honrar os deuses. Apenas destacamos esta declaração que atesta que a crítica da representação tradicional dos deuses, presente nos poemas que se conservaram, era poesia de banquete. Está repleto do espírito educativo dos banquetes arcaicos. Em íntima relação com a idéia de *arete*, que aqui é cultivada, encontra-se a nova e pura maneira de honrar os deuses e o conhecimento da ordem eterna do universo. Para ele, o guia da verdadeira *arete* humana é a verdade filosófica.

É preciso mencionar aqui um segundo poema relativo ao mesmo problema. Xenófanes mostra-se aqui como lutador apaixonado que busca dar validade ao seu novo conceito de *arete*[32]. Este poema é um documento de primeira categoria para a história da educação. Não podemos, pois, deixar de analisá-lo com atenção. Transporta-nos a um mundo fundamentalmente distinto do que nos apresenta a pátria jônica do poeta, estruturada pelas antigas tradições aristocráticas. O ideal cavaleiresco do homem das Olimpíadas continuava inalterado, como evidenciam de modo luminoso os cantos corais de Píndaro, contemporâneos de Xenófanes, mas que gradualmente tendiam a perder o vigor. Xenófanes foi levado ao mundo do Ocidente grego, essencialmente estranho para ele, devido à irrupção dos Medos na Ásia Menor e queda da sua pátria. Apesar dos sete decênios da sua migração, jamais pôde lançar raízes nele. Em todas as cidades gregas em que entrou foram admirados os seus versos, e as suas doutrinas ouvidas com assombro. Comia à mesa dos ricos e das personalidades eminentes, como mostra a anedota da sua engenhosa conversa com o tirano Hierão de Siracusa. Mas nunca encontrou naquele ambiente nem a estima inteligente nem a elevada consideração social que obteve na sua pátria jônica: permaneceu só.

Em parte alguma da história da cultura grega vemos de modo tão claro o choque violento e inevitável entre a velha cultura aristocrática e os homens da nova filosofia, que pela primeira vez aqui lutam por conquistar um lugar na sociedade e no Estado, e surgem com um ideal de formação humana que exige o reconhecimento universal. Esporte ou espírito: eis o dilema em que reside toda a violência do conflito. Parece que os atacantes deviam tombar, derrotados, ante os inabaláveis muros da tradição. Mas o seu grito de combate reboou com o júbilo da vitória. O subseqüente desenvolvimento da história dá razão à segurança do seu gesto. Destruíram o domínio absoluto do ideal agonístico. Já não é possível a Xenófanes ver, como Píndaro, a revelação da divina *arete* do vencedor em cada vitória olímpica, na palestra ou no pugilismo, nas corridas a pé ou a cavalo. *A cidade enche de honrarias e presentes os vencedores das lutas, e contudo nenhum deles é tão digno como eu* – exclama – *pois a nossa sabedoria é melhor que a força dos homens e dos cavalos. Só um falso costume nos permite julgar assim. Não é justo preferir à sabedoria a mera força corporal. Não é por contar nos seus cidadãos um lutador eminente ou um vencedor do pentatlo ou da palestra, que uma cidade se encontra na ordem justa* (εὐνομίη). *E, por maior que seja a sua alegria pela vitória, nem por isso encherá os seus celeiros.*

32. Frag. 2.

Surpreende-nos esta fundamentação do valor do conhecimento filosófico. Mas ela mostra com clareza nova e poderosa que a *pòlis* e a sua felicidade continuavam a ser a medida de todos os valores. Era neste ponto que Xenófanes devia apoiar-se no caso de querer obter o reconhecimento da superioridade do homem filosófico sobre o ideal humano tradicional. Recorda-nos aquele poema em que Tirteu proclama a superioridade evidente da virtude espartana – a coragem bélica – em face das outras excelências humanas, especialmente as virtudes agonísticas das Olimpíadas. "Este é um bem comum a toda cidade", afirma, e ergue, pela primeira vez, o espírito da ética da *polis* contra o antigo ideal cavaleiresco. Mais tarde, quando o Estado jurídico substitui o antigo, é em nome da *polis* que se avalia a justiça pela virtude mais alta. É em nome da *polis* que Xenófanes proclama agora a sua nova forma de *arete*: a formação espiritual (σοφίη). Esta eleva-se acima de todos os ideais anteriores, superando-os ou subordinando-os. É a força de espírito que no Estado cria o direito e a lei, a justa ordem e o bem-estar. Foi com plena consciência que Xe-

nófanes tomou como modelo a elegia de Tirteu, pois ela era a forma apropriada onde podia apoiar os novos conteúdos do seu pensamento[33]. O conceito de *arete* alcança, com esta fase, o termo da sua evolução: coragem, prudência, justiça e, por fim, sabedoria – tais são as qualidades que ainda para Platão formam o conteúdo da *arete* cívica. Na elegia de Xenófanes aparece, como exigência, pela primeira vez, a nova "virtude do espírito", que desempenhará papel tão importante na ética filosófica. A Filosofia tem importância para o Homem, quer dizer, para a cidade. Deu-se o passo que leva da mera intuição da verdade à crítica e condução da vida humana.

Xenófanes não é um pensador original, mas é uma figura importante na história do espírito do seu tempo. É com ele que, na história da Grécia, abre-se o capítulo sobre a Filosofia e a formação do Homem. Com armas pedidas a Xenófanes, ainda Eurípedes ataca o tradicional apreço dos Gregos pelo atletismo, e a crítica de Platão ao valor educativo dos mitos homéricos segue a mesma linha. Parmênides de Eléia situa-se entre os pensadores de mais alto nível. Mas a sua importância na história da educação e da formação humana só pode ser avaliada em conexão com a história da influência vasta e fecunda das suas idéias fundamentais. Nós encontramos de novo em todas as fases da evolução da cultura grega e ainda hoje nos surge como protótipo de uma atitude filosófica perene. Com ele aparece, ao lado da filosofia jônica da natureza e das especulações pitagóricas sobre os números, uma nova forma fundamental do pensamento grego, cuja importância ultrapassa as fronteiras da filosofia para penetrar profundamente na totalidade da vida espiritual: a lógica. Na antiga filosofia da natureza, são outras as forças que imperam: a fantasia dirigida e controlada pelo intelecto, que, de acordo com o eminente sentido plástico e arquitetônco dos Gregos, procura articular e ordenar o mundo sensível, e pelo pensamento simbólico, que interpreta a partir da vida humana a existência não humana.

O universo de Anaximandro é uma imagem sensível e intuitiva da geração e corrupção cósmicas, sobre cujas oposições e

33. Cf. o meu *Tyrtaios*, Sitz. Berl. Akad. 1932, p. 557.

contendas se firma como soberana a eterna *Dike*. O pensamento abstrato lhe é abstrato[34]. As proposições de Parmênides constituem um encadeamento rigorosamente lógico, impregnado da consciência da força construtiva da conseqüência das idéias. Não é por acaso que os fragmentos da sua obra que se conservam constituem a primeira série de proposições filosóficas de conteúdo vasto e encadeamento rigoroso que o idioma grego nos legou. O sentido daquele pensamento só poderá ser expresso e compreendido se lhe seguirmos a marcha dinâmica. O seu produto imediato não é a imagem estética. A força com que Parmênides expõe aos ouvintes as suas doutrinas fundamentais não deriva de uma convicção dogmática, mas da vitória da necessidade do pensamento. O conhecimento é também uma absoluta *ananke* para Parmênides, que ainda o denomina *dike* ou *moira*, evidentemente por influência de Anaximandro. É o mais alto fim a que a investigação humana pode aspirar. Mas quando diz que Dike mantém o ser fixo nos seus limites, sem qualquer possibilidade de dissolução, de tal modo que já não pode nascer nem perecer, vê-se que a sua Dike tem uma função contrária à de Anaximandro, a qual se manifesta na geração e corrupção das coisas. A Dike de Parmênides, que separa o ser de toda a geração e corrupção e o faz permanecer imóvel em si mesmo, é a necessidade implícita no conceito do Ser, interpretada como "aspiração do Ser à justiça". Nas frases insistentemente repetidas "o *Ser é, o não-Ser não é;* e: *o que é não pode não-ser*", Parmênides exprime a necessidade do pensamento da qual deriva a impossibilidade de realizar no conhecimento a contradição lógica.

Esta força daquilo que se adquiriu no puro pensamento é a grande descoberta que domina toda a filosofia eleática. Determina a forma polêmica dentro da qual o seu pensamento se desenvolve. O que nas suas proposições fundamentais aparece como a descoberta de uma lei lógica é para ele um conhecimento objeti-

34. Em contrapartida, K. REINHARDT, no seu livro sobre Parmênides (ao qual devo muito), vê na dedução que realiza Anaximandro dos predicados "imortal" e "imperecível", a partir da essência do *apeiron*, o princípio do desenvolvimento puramente lógico dos predicados do Ser de Parmênides.

vo, cujo conteúdo o coloca em conflito com toda a anterior filosofia da natureza. Se é certo que o Ser nunca não é e o não-Ser nunca é, torna-se evidente para Parmênides que o devir é impossível. A aparência, porém, revela-nos algo de diferente. Os filósofos naturalistas, que nela confiam cegamente, sustentam que o Ser vem do não-Ser e no não-Ser se dissolve. No fundo, é a opinião de todos nós. Confiamos nos olhos e nos ouvidos em vez de perguntarmos ao pensamento, o único que pode guiar-nos à certeza infalível. O pensamento é a vista e o ouvido espiritual do Homem. Aqueles que não o seguem são como cegos e surdos, e emaranham-se em contradições sem saída. Não têm outro remédio senão admitir que o Ser e o não-Ser são e não são o mesmo, ao mesmo tempo. Se derivarmos o Ser do não-Ser, admitiremos que a sua origem é incognoscível. Ao verdadeiro conhecimento deve corresponder um objeto. Assim, se de fato buscamos a verdade, temos de nos afastar da geração e corrupção, que levam a proposições impensáveis, e nos ater ao puro Ser, que no pensamento nos é dado. *O pensamento e o Ser são uma e a mesma coisa.*

A grande dificuldade do pensamento puro é obter qualquer conhecimento concreto do conteúdo do seu objeto. Nos fragmentos existentes da sua obra, Parmênides aparece-nos num esforço de dedução de uma série de determinações precisas do seu novo conceito rigoroso do Ser. Estas notas, que se destacam no caminho que conduz à investigação dirigida pelo pensamento puro, ele chama de atributos ou características do Ser. O Ser é alheio ao devir, é imutável e portanto imortal, total e único, inabalável, eterno, onipresente, uno, coerente, indivisível, homogêneo, ilimitado e completo. É perfeitamente notório que todos os predicados positivos e negativos atribuídos por Parmênides ao Ser derivam da contraposição à antiga filosofia naturalista e foram obtidos graças à análise crítica e rigorosa dos pressupostos nela implícitos. Não é este o lugar propício para expô-lo detalhadamente. Infelizmente, a possibilidade de compreendermos Parmênides está limitada pelos lapsos do nosso conhecimento das filosofias mais antigas. É indubitável que ele se refere constantemente a Anaximandro. É provável que o pensamento pitagórico também tenha nas suas discussões um papel muito importante. Mas

a este respeito só podemos fazer conjecturas. Não se pode tentar aqui uma interpretação sistemática do esforço de Parmênides para obter uma concepção global da filosofia da natureza, a partir do seu novo ponto de vista, nem analisar o desenvolvimento das aporias com que o pensamento depara na prossecução coerente do seu caminho. Debatem-se nelas os discípulos de Parmênides, entre os quais têm excepcional importância Zenão e Melisso.

A descoberta do pensamento puro e da sua necessidade rigorosa surge em Parmênides como a abertura de um novo "caminho", mais, do único caminho praticável para chegar à posse da verdade. A partir deste instante, a imagem da via reta (ὁδός) da investigação aparece constantemente. E, embora por enquanto não passe de uma imagem, já possui, todavia, uma ressonância terminológica que, especialmente na oposição entre o caminho certo e o errado, se aproxima do sentido do "método". É aqui que tem raízes este conceito científico fundamental. Parmênides é o primeiro pensador que levanta conscientemente o problema do método científico e o primeiro que distingue com clareza os dois caminhos principais que a filosofia posterior há de seguir: a percepção e o pensamento. O que não conhecemos pela via do pensamento é apenas "opinião dos homens". Toda a salvação se baseia na substituição do mundo da opinião pelo mundo da verdade. Parmênides considera esta conversão como algo violento e difícil, mas grande e libertador. Põe na exposição do seu pensamento um ímpeto grandioso e um *pathos* religioso que transcende os limites do lógico e lhe confere uma emoção profundamente humana. É o espetáculo do Homem que luta por meio do pensamento e, pela primeira vez, liberta-se das aparências sensíveis da realidade e descobre no espírito o órgão para chegar à compreensão da totalidade e da unidade do Ser. Embora entravado e perturbado por uma multiplicidade de problemas, revela-se neste conhecimento uma força fundamental de concepção do mundo e de formação humana, especificamente helênica. Em tudo que Parmênides escreveu palpita a emocionante experiência desta conversão da investigação humana ao pensamento puro.

É isto que explica a estrutura da sua obra, dividida em duas partes rigidamente constantes, uma consagrada à "verdade" e ou-

tra à "opinião". Resolve também o velho problema de compreender como se harmoniza a rígida lógica de Parmênides com o seu sentimento de poeta. Dizer apenas que nessa época todos os temas podiam ser tratados em versos homéricos ou hesiódicos é simplificar demais. Parmênides é poeta pelo entusiasmo com que julga ser o portador de um novo tipo de conhecimento, por ele considerado, ao menos em parte, a revelação da Verdade. É algo completamente diferente do procedimento ousado e pessoal de Xenófanes. O poema de Parmênides está impregnado de uma altiva modéstia. E a sua exigência é tanto mais rigorosa e inexorável quanto ele se reconhece um simples servo e instrumento de uma força mais alta a que contempla com veneração. Encontra-se no proêmio a confissão imorredoura desta inspiração filosófica. Se atentarmos bem para isso, veremos que a imagem do "homem sábio" que caminha para a verdade procede da esfera religiosa. O texto está rasurado em alguns lugares decisivos, mas penso que poderia ser restituído ao sentido original. O "homem sábio" é a pessoa consagrada aos mistérios da Verdade. Compreende-se com este símbolo o novo conhecimento do Ser. O caminho que o conduz "intacto" – afirmo – ao seu fim, é o caminho da salvação[35]. Esta tradução do mundo das representações na linguagem dos mistérios, de importância crescente naquela época, tem o maior interesse para a compreensão da consciência filosófica. Quando se afirma que Deus e o sentimento são indiferentes para Parmênides em face das exigências do pensamento rigoroso, é necessário acrescentar que este pensamento e a verdade por ele apreendida são interpretados por Parmênides como algo religioso. Foi este sentimento da sua elevada missão que o levou a nos oferecer, no prólogo do seu poema, a primeira encarnação humana da figura do filósofo, o "homem sábio" que as irmãs da luz guiam desde as sendas dos homens, pelo difícil caminho que vai dar à mansão da verdade.

35. Frag. 1, 3. Muitas vezes tem sido feita a observação de que o caminho da verdade que conduz o homem sábio "através das cidades" (κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα) é uma imagem impossível, a conjetura de WILAMOWITZ κατὰ τάντα τατή é pouco satisfatória; κατὰ πάντ' ἀσινῆ é a emenda que proponho, a qual, como mais tarde verifiquei, já tinha sido encontrada por MEINECK.

Em Xenófanes, a filosofia aproxima-se da vida humana e adota uma atitude educadora e progressista. Em Parmênides retorna claramente ao seu alheamento das coisas humanas. No seu conceito do Ser dilui-se toda a existência particular e portanto também o Homem. A este respeito, Heráclito de Éfeso realiza a revolução mais completa. A história da Filosofia considerou-o por longo tempo um filósofo da natureza e colocou o seu princípio originário, o fogo, na mesma linha da água de Tales e do ar de Anaximandro. O vigor significativo das misteriosas proposições do "Obscuro", freqüentemente expressas em forma de aforismos, já devia ter evitado aos historiadores a confusão deste temperamento duramente recalcado com o de um investigador consagrado unicamente à fundamentação dos fatos. Em parte alguma de Heráclito deparamos com uma consideração puramente teórica das aparências ou até com a sombra de uma simples teoria física. O que assim se poderia interpretar está em íntima conexão com um vasto contexto. Não constitui um fim em si. Não há qualquer dúvida de que Heráclito se encontra sob a poderosa influência da filosofia da natureza. A imagem total da realidade, o cosmos, a incessante subida e descida da geração e destruição à fonte primitiva inesgotável de que tudo brota e a que tudo regressa, o curso circular das formas em contínua transformação, que constantemente percorre o Ser: tudo isso constitui, em linhas gerais, a base mais sólida do seu pensamento.

Porém, enquanto os milesianos e, de modo ainda mais rigoroso, o seu opositor Parmênides procuram uma intuição objetiva do Ser e dissolvem o mundo humano na imagem da natureza, em Heráclito o coração humano constitui o centro emocional e apaixonado para onde convergem os raios de todas as forças da natureza. O curso do mundo não é para ele um espetáculo distante e sublime, em cuja contemplação o espírito se afunda e se esquece até submergir na totalidade do Ser. Pelo contrário, através do seu Ser passa o acontecer cósmico. Está convicto de que todas as palavras e ações dos homens são um efeito daquela força superior, ainda que a maioria deles não saiba que são meros instrumentos nas mãos de um Poder mais alto. É esta a grande novidade que se revela em Heráclito. Os seus predecessores aperfeiçoaram a ima-

gem do cosmos[36]. Os homens ganharam consciência da eterna luta entre o Ser e o devir. Agora, levanta-se com imensa violência o problema de saber como é que o Homem se impõe no meio daquela luta. Enquanto Hecateu e outros contemporâneos se consagram com inteligência e ímpeto juvenil à investigação variada e dispersa da *história* milesiana e satisfazem o seu anseio com a coleta e assimilação de tudo o que se refere aos países, povos e tradições do passado, Heráclito profere estas graves palavras: *A multiplicação dos conhecimentos não proporciona sabedoria.* E cria uma filosofia cujo sentido se encontra expresso na profunda máxima: *Investiguei-me a mim próprio*[37]. É impossível exprimir a volta da filosofia ao Homem de modo mais grandioso do que aquele que aparece em Heráclito.

Até Sócrates, nenhum pensador desperta uma tão profunda simpatia pessoal como Heráclito. Está no apogeu da expansão da liberdade de pensamento entre os Jônios. As palavras que acabamos de citar provam o grande desenvolvimento alcançado pela consciência do *eu*. A magnífica altivez, oriunda da sua estirpe nobre, com que se revela aparece à primeira vista como um orgulho aristocrático revelador da verdadeira importância do seu próprio espírito. Mas a auto-observação de que fala não tem nada a ver com o aprofundamento psicológico das suas qualidades pessoais. Significa apenas que, ao lado da intuição sensível e do pensamento racional (até então os únicos caminhos da filosofia), se revela, pelo volver da alma sobre si própria, um mundo novo às tarefas do conhecimento. As palavras acima mencionadas estão intimamente ligadas às que se seguem: *Por mais longe que vás, não encontrarás os limites da alma: tão profundo é o seu* logos. É a primeira vez que aparece o sentimento da dimensão da profundeza do *logos* e da alma, característico do seu pensamento. É desta nova fonte de conhecimento que dimana a totalidade da sua filosofia.

36. O emprego preciso da palavra cosmos por Heráclito significa claramente que a recebeu dos seus predecessores (frags. 30, 75, 89). K. REINHARDT, *op. cit.*, p. 50, difere deste ponto de vista.

37. As numerosas citações das palavras de Heráclito, nas páginas seguintes, não serão indicadas em forma de notas.

O *logos* de Heráclito não é o pensamento conceitual de Parmênides (νοεῖν, νόημα), cuja lógica puramente analítica exclui a representação figurada de uma intimidade espiritual sem limites. O *logos* de Heráclito é um conhecimento de onde nascem, ao mesmo tempo, "a palavra e a ação". Se quisermos um exemplo deste tipo particular de conhecimento, não será no pensamento para o qual o Ser nunca pode não ser que deveremos procurá-lo, mas antes na visão profunda que se revela numa proposição como esta: *O* ethos *é o dáimon do Homem.* É sumamente significativo e da maior importância que na primeira frase do seu livro, afortunadamente conservada, esteja expressa esta fecunda relação do conhecimento com a vida. Trata-se aqui das palavras e das obras que os homens empreendem sem compreenderem o *logos*, pois só ele nos ensina a "agir acordados", enquanto os que não o possuem "agem dormindo". Assim, o *logos* deve dar-nos uma nova vida sapiente. Estende-se à esfera total do humano. Heráclito é o primeiro filósofo que introduz o conceito de φρόνησις e o equipara ao de σοφία, quer dizer, o conhecimento do Ser está em íntima dependência e conexão com a intelecção da ordem dos valores e orientação da vida; e é com plena consciência que ele inclui a primeira na segunda. A forma profética das suas afirmações tira a sua íntima necessidade da aspiração do filósofo a abrir os olhos dos mortais sobre si próprios, a revelar-lhes o fundamento da vida, a despertá-los do seu sono. Muitas são as suas expressões que insistem nesta vocação do intérprete. A natureza e a vida são um *griphos*, um enigma, um oráculo délfico, uma sentença sibilina. É preciso saber interpretar-lhes o sentido: Heráclito sente-se intérprete de enigmas, o Édipo da filosofia, que arranca os enigmas à Esfinge; é que a natureza gosta de se ocultar.

É esta uma nova forma de filosofar, uma nova consciência filosófica. Só pode ser expressa por meio de palavras e imagens tiradas da experiência interior. O próprio *logos* só pode ser determinado por meio de imagens. O seu tipo de universalidade, a ação que exerce, a consciência que desperta naquele que inspira exprimem-se em Heráclito com a maior clareza, através do seu contraste favorito entre a vigília e o sono. Indica um critério essencial do *logos* que o distingue do estado de espírito habitual na multi-

dão: o *logos* é "comum" (ξυνόν). Para os homens "despertos" há um cosmos idêntico e unitário, enquanto os "adormecidos", por sua vez, também têm o seu mundo particular, o seu mundo de sonhos, que não é senão um sonho. Não devemos imaginar esta comunidade social do *logos* de Heráclito como a simples expressão figurada da universalidade lógica. A comunidade é o supremo bem que a *polis* conhece, e engloba a existência particular dos indivíduos. A atitude imperativa e ditatorial de Heráclito, que a princípio poderia parecer individualismo exagerado, surge agora como o seu oposto mais evidente, como a superação do vacilante arbítrio individual, que ameaçava perder a totalidade da vida. É preciso seguir o *logos*. Revela-se nele uma comunidade ainda mais alta e abrangente que a lei da *polis*. É nele que a vida e o pensamento se devem basear. Cada qual pode "tornar-se forte" por meio do *logos*, "como a *polis* por meio da lei". *Os homens, é certo, vivem como se cada um tivesse a sua razão particular.*

Vê-se aqui perfeitamente que não está em questão um conhecimento teórico deficiente, mas sim a totalidade da existência humana, na medida em que a sua conduta prática não corresponde à comunidade espiritual do *logos*. Tal como a *polis*, também o universo inteiro tem a sua lei. É a primeira vez que aparece esta idéia tipicamente grega. Aparece nela, com a máxima força, a educação política e a sabedoria dos legisladores gregos. Só o *logos* contém a lei a que Heráclito chama divina, aquela onde "todas as leis humanas podem ir beber". O *logos* de Heráclito é o espírito, enquanto órgão do sentido do cosmos. O que já existia em germe na concepção do mundo de Anaximandro desabrocha, na consciência de Heráclito, na concepção de um *logos* que conhece a si próprio e conhece a sua ação e o seu lugar na ordem do mundo. Vive e pensa nele o mesmo "fogo" que impregna e penetra o cosmos como vida e pensamento. Pela sua origem divina, encontra-se apto a penetrar na intimidade divina da natureza, de onde procede. Assim, na nova ordem do mundo formulada por Heráclito, o Homem conquista uma posição como ser cósmico, dentro do cosmos descoberto pela filosofia anterior. Para viver como tal, é preciso orientar a vida nesse sentido, é preciso que se conheçam e sigam as leis e normas cósmicas. Xenófanes celebra a

"sabedoria" como a mais alta virtude humana, porque ela é a fonte da ordem jurídica da *polis*. Heráclito baseia a sua aspiração à supremacia no fato de a sua doutrina ensinar o Homem a seguir, em palavras e ações, a verdade da natureza e as suas leis divinas.

É na original doutrina dos contrários e na unidade do todo que Heráclito fundamenta o domínio da sabedoria cósmica, superior à inteligência comum dos homens. Em parte, também esta doutrina dos contrários está intimamente relacionada com as representações físicas concretas da filosofia natural milesiana. A sua força vital, porém, não deriva das sugestões de outros pensadores, mas sim da intuição imediata do processo da vida humana, concebido como uma biologia que abarca, numa unidade complexa e peculiar, o físico e o espiritual, como hemisférios de um Ser único. Não é, porém, só o Ser humano que é vida; também o é o Ser cósmico. Só perde o seu absurdo aparente se é entendido como vida. Na concepção de mundo de Anaximandro, a geração e destruição das coisas é concebida como o governo compensador de uma justiça eterna, ou melhor, como uma luta das coisas pela justiça perante o tribunal do tempo, onde cada um deve dar aos outros a paga das suas injustiças e *pleonexias*. Em Heráclito essa luta torna-se pura e simplesmente o "pai de todas as coisas". A *dike* só aparece na luta. A nova idéia pitagórica da harmonia serve agora para dar sentido ao ponto de vista de Anaximandro. *Só se une o que se opõe; é da diferença que brota a mais bela harmonia.* É uma lei que governa evidentemente a totalidade do cosmos. Aparecem em toda a natureza a abundância e a penúria, causas da guerra. Toda a natureza está repleta de violentos contrastes: o dia e a noite, o verão e o inverno, o calor e o frio, a guerra e a paz, a vida e a morte sucedem-se em eterna mudança. Todas as oposições da vida cósmica se transformam continuamente umas nas outras e reciprocamente se apagam os prejuízos que causam, para prosseguir com a imagem do processo jurídico. Todo o "processo" do mundo é uma troca (ἀμοιβή). A morte de uma vida é sempre a vida de outra. É um eterno caminho, ascendente e descendente. *É mudando que repousa. A vida e a morte, a vigília e o sono, a mocidade e a velhice são, no fundo, uma e a mesma coisa. Uma transforma-se na outra, e esta volta a ser o que era primeiro. Se alguém me escutou, não a*

mim mas ao meu logos, *então sentirá que é sábio afirmar que todas as coisas são uma.*

O arco e a lira são o símbolo de Heráclito para a harmonia dos contrários no cosmos. Executam ambos a sua obra, pela sua ação tensa, recíproca e oposta. Ao vocabulário filosófico faltava ainda o conceito genérico de tensão. A imagem vem substituí-lo. É pela tensão que se realiza a unidade heracliteana. É de uma fecundidade ilimitada a intuição biológica existente nesta idéia genial. Só no nosso tempo foi apreciada no seu justo valor.

Para nos limitarmos àquilo que Heráclito trouxe de novo e original para a formação do homem grego, prescindiremos de outras interpretações filosóficas que se deram à doutrina da oposição e da unidade de tudo, e principalmente à difícil questão das suas relações com Parmênides. A doutrina de Heráclito surge como a primeira antropologia filosófica, em face dos filósofos primitivos. A sua filosofia do Homem é, por assim dizer, o mais interior de três círculos concêntricos pelos quais a sua filosofia se pode representar. O círculo antropológico está no interior do cosmológico e do teológico; estes círculos não podem, contudo, separar-se. De modo nenhum se pode conceber o antropológico independentemente do cosmológico e do teológico. O Homem de Heráclito é uma parte do cosmos. Nessa condição está igualmente submetido às leis do cosmos, tal como as suas demais partes. Quando, porém, ganha consciência de que traz no seu próprio espírito a lei eterna da vida do todo, adquire a capacidade de participar da mais alta sabedoria, cujos decretos procedem da lei divina. A liberdade do homem grego consiste em se sentir subordinado, como membro, à totalidade da *polis* e das suas leis. É uma liberdade completamente diferente daquela do individualismo moderno, que se sente vinculado a uma universalidade supra-sensível, devido à qual o Homem não pertence só ao Estado, mas também a um mundo superior. A liberdade filosófica a que se eleva o pensamento de Heráclito permanece fiel à essência do homem grego vinculado à *polis*, o qual se sente membro de uma "comunidade" universal e submetido a ela. O sentimento religioso interroga-se sobre o condutor pessoal deste conjunto e Heráclito também sente esta necessidade. *O Uno, que é o único sábio e prudente, quer e não quer ser chamado Zeus.* O sentimento político dos Gregos desse tempo inclina-se a pensar como tirânico o governo de um só. O pensamento de Heráclito está apto a conciliar as duas coisas, pois a lei não significa para ele a maioria, mas sim a emanação de um conhecimento superior. *A lei é também obediência ao comando de um só.* A penetração de Heráclito no sentido do mundo representa o nascimento de uma nova religião mais alta, a compreensão espiritual do caminho da mais alta sabedoria. Viver e comportar-se de acordo com ela é o que os Gregos chamaram φρονεῖν. É a este conhecimento que leva a profecia de Heráclito, baseada no *logos* filosófico. A antiga filosofia da natureza não tinha formulado expressamente o problema religioso. A sua concepção do mundo oferecia uma visão do Ser separada do humano. A religião órfica preenchia este vazio e sustentava a crença no caráter divino da alma, em meio ao turbilhão destruidor do devir universal onde a filosofia da natureza parecia precipitar o Homem. Mas a filosofia da natureza, no seu conceito de cosmos dominado pela Dike, oferecia um ponto de cristalização à consciência religiosa. Foi nele que Heráclito inseriu a sua interpretação do Homem, ao encará-lo no seu aspecto estritamente cósmico. Foi pelo conceito heracliteano de alma que a religião órfica se ergueu a um estágio mais alto. Pelo seu parentesco com o "fogo eternamente vivo" do cosmos, a alma filosófica é capaz de conhecer a divina sabedoria e de nela se manter. Assim, a oposição entre o pensamento cosmológico e o pensamento religioso do séc. VI aparece superada e unificada na síntese de Heráclito – que vive já no umbral da centúria seguinte. Já observamos que a idéia de cosmos dos milesianos era mais uma norma do mundo que uma lei da natureza no sentido moderno. Por meio do seu "*nomos* divino", Heráclito eleva esta característica à categoria de religião cósmica, e é na norma do mundo que ele fundamenta a norma da vida do homem filosófico.

Luta e transformação da nobreza

Até agora foi só na luta política e religiosa da Atenas de Sólon e no duro choque das idéias de Xenófanes com a religião popular e com o ideal agonístico do Homem da aristocracia grega que vimos a influência da cultura jônica sobre a metrópole e o Ocidente helênico. Os inimigos destas concepções descrevem a camada social que as defende como limitada e mesquinha, musculosa, retrógrada e inimiga da ciência. Sem embargo, independentemente da sua força exterior, ofereciam uma forte resistência espiritual à irrupção do que era novo. Não se pode esquecer que, desde Sólon, mais aberto às influências jônicas, a produção poética da metrópole nos apresenta na sua totalidade o espetáculo de uma reação apaixonada. Na transição do séc. VI para o V, os dois principais representantes deste movimento de oposição, Píndaro de Tebas e Teógnis de Mégara, estão impregnados de uma profunda consciência de classe. Dirigem-se ao círculo dos senhores, hostis e fechados às inovações políticas dos Jônios. Mas esta aristocracia de Píndaro e de Teógnis já não repousa numa paz imperturbável. Sente-se assaltada pelas vagas dos novos tempos e precisa afirmar-se numa luta. É nesta luta pela existência material e espiritual que se enraíza a consciência profunda e radical que os nobres têm do seu próprio valor original. Ambos os poetas a refletem. Apesar das diferenças individuais do seu espírito e da diversidade do seu valor meramente artístico, é importante encará-los sob este ponto de vista. Embora Píndaro pertença à lírica coral e Teógnis à poesia gnômica, do ponto de vista da história da educação formam uma unidade. Neles encarna o despertar da consciência aristocrática e o sentimento superior da sua particular vocação e proeminência, aquilo a que podemos chamar, com toda a propriedade, o ideal da educação aristocrática daquele tempo.

Do ponto de vista educativo, a nobreza metropolitana tem, pela formação consciente de um tipo superior de Homem, uma superioridade muito grande sobre os Jônios e a sua aspiração a uma formação interior, baseada no indivíduo e na natureza. Este *ethos* consciente e educador é característico, não apenas de Hesíodo, Tirteu e Sólon, mas também de Píndaro e Teógnis, e opõe-se à ingênua espontaneidade com que, entre os Jônios, irrompe o espírito em todas as suas formas. O contraste acentua-se com o choque dos dois mundos adversos e inconciliáveis. Mas não pode ser esta a causa única nem a principal de os grandes representantes da educação grega se encontrarem quase sem exceção entre as estirpes metropolitanas. A longa duração do domínio dos nobres e da cultura aristocrática – manancial da mais alta vontade educadora da nação – em terras da metrópole pode ter contribuído de modo essencial a que nada de novo pudesse prosperar nela, sem que lhe fosse oposta a tradição, como ideal definido de uma forma perfeita do humano. No momento em que as concepções feudais, cheias de orgulho espiritual, surgem em face da polêmica de Xenófanes como uma sobrevivência do passado, expande-se com Teógnis e Píndaro uma nova e assombrosa força moral e religiosa. Nunca nos deixam esquecer a sua condição e o seu estado social. Mas as suas raízes atravessam esta camada superficial e penetram numa profundidade do humano que os preserva de todo envelhecimento. A forte energia espiritual com que se impõem não nos deve fazer perder de vista que Píndaro e Teógnis lutam por um mundo agonizante. Os seus poemas não produzem um renascimento da nobreza na ordem política e exterior, mas sim a perenidade dos seus ideais, no momento em que as novas forças do tempo os punham em maior risco, e a incorporação do seu vigor social e construtivo ao patrimônio da nação helênica.

Se hoje possuímos uma imagem da vida e condições sociais da nobreza nos sécs. VI e V, é só à poesia que o devemos. Aquilo

que acrescentam as artes plásticas e as escassas tradições históricas que nos restam serve apenas de ilustração muda ao que os poetas nos transmitiram da sua essência íntima. É claro que os testemunhos das artes plásticas, da arquitetura e da pintura dos vasos têm a maior importância. Mas só podem ser interpretados à luz da poesia e como expressão dos seus ideais. Seria preciso traçar a história visível do desenvolvimento social da época; mas só possuímos claramente alguns fragmentos locais, algumas etapas fundamentais do que sucedeu em algumas cidades importantes. A única coisa que podemos seguir com clareza é o desenvolvimento do espírito grego, tal como se manifesta nos escritos que nos chegaram. E até disso perdemos muito. Temos em Teógnis e Píndaro dois representantes diferentes, mas altamente significativos. A descoberta da lírica coral de Baquílides, quase desconhecida até agora, mostra apenas que, para o nosso objetivo, não precisamos sair de Píndaro. Começaremos por Teógnis, porque é, provavelmente, o mais antigo dos dois. Oferece, além disso, a vantagem de nos revelar as difíceis condições sociais em que se debatia a nobreza de então – elas aparecem em primeiro plano nos poemas de Teógnis –, enquanto Píndaro nos mostra antes a cultura aristocrática quanto às suas convicções religiosas e aos seus mais altos ideais de perfeição humana.

A tradição do livro de Teógnis

Não se pode deixar de falar da tradição do livro de Teógnis. É problema difícil e controverso. É importante, pois, fundamentar de modo expresso a solução que adotamos[1]. Por mais interessantes que em si mesmos sejam estes temas filológicos, não os trataria com tanto detalhe, se a tradição que nos revela o poeta não nos fizesse, ao mesmo tempo, penetrar tão profundamente naqueles fragmentos da educação grega, intimamente ligados ao influxo posterior de Teógnis.

A coleção que, por puro acaso, nos foi transmitida sob o nome de Teógnis devia já existir no séc. IV, quanto ao essencial.

1. Nas considerações que se seguem referimo-nos a R. REITZENSTEIN, *Epigramm und Skolion* (1893) e a F. JAKOBY, *Teógnis*, Sitz. Berl. Akad., 1931.

A pesquisa recente dedicou uma quantidade apreciável de trabalho primoroso à análise deste livro singular. Na sua forma atual, mal deve ter passado pelo fogo purificador da crítica filológica alexandrina. Foi corretamente usado nos banquetes dos sécs. V e IV, até a época em que esta importante corrente da vida "política" dos Gregos foi desaparecendo gradualmente; depois foi lido e propagado apenas como curiosidade literária. Foi logo relacionado com o nome de Teógnis, porque um livro deste poeta serviu de núcleo a um florilégio de máximas e poemas de vários poetas anteriores e posteriores (do séc. VII ao V). Todos foram cantados nos banquetes, ao som da flauta. As alterações do texto original mostram como até os versos mais famosos eram alterados pelos cantores. A antologia não inclui poetas posteriores ao séc. V, o que coincide com a época da morte política da nobreza. Evidentemente, estes poemas sobreviveram sobretudo nos círculos aristocráticos. Não só os poemas de Teógnis, mas também muitos outros da coleção, respiram um espírito hostil ao *demos*; e em parte alguma os podemos imaginar melhor que nas heterias atenienses do tempo de Crítias, das quais proveio o panfleto sobre a constituição de Atenas e às quais Platão se encontrava intimamente vinculado pelo nascimento. A íntima união do banquete e do *eros*, que Platão nos mostra na sua forma mais elevada no seu *Banquete*, reflete-se também claramente na história da coleção de Teógnis, visto que o chamado livro II – na realidade um livro independente – tem por objeto o *eros*, que se festejava naquelas ocasiões.

Felizmente, basta-nos a sensibilidade estilística e espiritual para separar e distinguir nitidamente os poemas de Teógnis daqueles dos outros poetas da antologia. Podemos reconhecer, em muitos fragmentos, versos de poetas conhecidos cujas obras possuímos. Outros, temos de nos contentar em seguir-lhes o rastro, mais ou menos seguramente. O livro de Teógnis está no início e distingue-se com facilidade dos fragmentos de outros poetas que se seguem a ele e aos quais está muito superficialmente ligado. Não se trata de um poema orgânico, mas de uma coleção de máximas. Foi só esta característica que permitiu incorporar aos versos de Teógnis aqueles que lhe são estranhos. Mas a sua coleção

de máximas apresenta uma unidade interna. Apesar da independência exterior das máximas, observa-se nelas o progresso de uma idéia, e elas têm um prólogo e uma conclusão, que as separam nitidamente das que as seguem[2]. Para reconhecer a autenticidade deste velho livro de Teógnis, ajuda-nos muito não só a totalidade inconfundível da sua rude aristocracia, como também a forma constantemente repetida dos discursos do poeta ao amado jovem a quem dedica a sua doutrina, Cirno, filho de Polipaides, vergôntea de nobre ascendência. Encontramos discursos análogos já no poema didático de Hesíodo a Perses, nos versos iâmbicos e na lírica de Safo e de Alceu. O fato de expor a sua doutrina em forma de máximas dá-lhe ocasião de repetir freqüentemente a invocação a "Cirno" ou ao "filho de Polipaides", embora não em todas as máximas. Na velha poesia proverbial dos nórdicos deparamos também com a mesma forma. Também nela se repete periodicamente o nome da pessoa a que se dirige. O nome de Cirno serve-nos de fio condutor para destacar a obra autêntica de Teógnis do resto da coleção.

Esse nome, porém, não se encontra apenas nos poemas originais e na conclusão que encerra o antigo livro de máximas, mas deparamos com ele também nas partes que foram acrescentadas. Simplesmente, enquanto no livro de máximas de Teógnis aparece com muita freqüência, nas outras partes aparece raras vezes e em trechos próximos uns dos outros. Devemos, portanto, supor que os lugares em que surge são, quando autênticos, citações do que foi o livro original e completo de Teógnis. E, dado que em parte são fragmentos que também descobrimos no texto do antigo livro de máximas e não é possível que se encontrem repetidos na mesma coleção de poemas, é evidente que a última parte da coleção constituía originariamente uma coleção independente, que incluía fragmentos de Teógnis ao lado dos fragmentos de outros poetas. Era um florilégio recolhido numa data em que Teógnis se havia já tornado um clássico, isto é, em fins do séc. V ou princípios do IV. Platão atesta nas *Leis* a existência de antologias semelhantes nas escolas da época[3]. Também deviam ser usadas nos banquetes. Mais tarde é que os vários livros devem ter sido agrupados na coleção que hoje possuímos. O fato de ninguém se ter dado ao trabalho de evitar as repetições que indicamos mostra bem o quanto se procedeu toscamente. Assim, temos de formar uma idéia de Teógnis não só pelo livro relacionado com as máximas a Cirno, mas também pelas frases dispersas que temos de acrescentar à coleção. Em todo caso, o livro de máximas a Cirno é o fundamento autêntico a que se deve referir tudo o mais. Devemos, pois, estudá-lo de modo mais rigoroso, antes de levantarmos o problema de saber se devem ser atribuídos a Teógnis outros fragmentos da coleção, além daqueles dedicados a Cirno.

2. Versos 237-254.

Antes de mais nada, como sabemos que o livro de Cirno é um poema de Teógnis? O seu nome teria podido desaparecer sem deixar rastro nesta ou em outra coleção de poemas, como o de outros poetas famosos, se Teógnis não tivesse empregado um artifício que o salvou do destino que o ameaçava.

O seu nome ficou eternizado no prólogo. Não só se defende nele contra o esquecimento, mas imprime na obra o seu caráter, a sua marca ou, como ele próprio afirma, o seu selo. Vamos ouvi-lo: *Cirno, tive a sensata idéia de estampar nos meus versos o meu selo, de tal modo que nunca ninguém possa roubá-los clandestinamente nem tomar por mau o que neles há de bom, mas digam todos: estes são versos de Teógnis de Mégara, famoso entre todos os homens. Não posso agradar a toda a gente da nossa cidade. Não há nisso maravilha alguma, filho de Polipao, pois nem Zeus consegue agradar a todos, quando manda chuva ou estiagem*[4].

A consciência artística altamente desenvolvida e a aspiração a conservar a propriedade espiritual, que nestas palavras se manifestam, são um sinal dos tempos; nós o encontramos também nas artes plásticas, pois os escultores e pintores de vasos escreviam o nome nas suas obras. Este traço individualista é particularmente interessante num aristocrata tradicional do tipo de Teógnis, pois por ele se vê que o espírito do tempo o tinha afetado muito mais

3. PLATÃO, *Leis*, 811 a.
4. Versos 19-23.

profundamente do que ele julgava. Depreende-se indiscutivelmente das suas palavras que o que ele pretendia com a impressão do seu selo era incorporar o seu nome ao poema. Não era totalmente novo mencionar o nome do poeta no começo da obra. Mas o exemplo de Hesíodo na *Teogonia* não suscitara imitadores e apenas um imediato predecessor de Teógnis, o poeta gnômico Focílides de Mileto, tinha se servido deste artifício para assinalar a propriedade das suas máximas, pela razão evidente de o seu tipo de versos se poder tornar facilmente propriedade comum, na qualidade de provérbios. De fato, os famosos versos de Focílides e de Teógnis foram citados como provérbios, sem o nome dos autores, pelos escritores subseqüentes. As máximas de Focílides ainda se achavam mais expostas a tal perigo, porque são provérbios soltos, sem nexo interno. Foi isso que levou o poeta a apor o seu nome a cada um deles. O primeiro verso começa sempre com estas palavras: *Esta máxima é também de Focílides*. Seguindo-lhe o exemplo, o tirano Hiparco, filho de Pisístrato, ao escrever as máximas que haviam de ser gravadas nos Hermes das estradas áticas, encimou-as com as palavras: *Isto é de Hiparco*, para logo prosseguir: *Não enganes o teu amigo*, ou: *Segue sempre o reto caminho*[5]. Teógnis não precisava de tanto, pois, como dissemos, as suas máximas formavam um todo orgânico, que como tal devia ser transmitido: era a sabedoria pedagógica herdada da classe nobre. Como afirma no prólogo e no epílogo, Teógnis esperava que o seu livro se difundisse *entre todos os homens, sobre toda a terra e sobre o mar*. Para preservar o direito de propriedade sobre o livro e seu conteúdo, bastava-lhe mencionar, como os autores da nova prosa literária, o nome do autor no começo da obra. Os autores atuais não precisam empregar este meio porque o nome do autor e o título da obra vêm no frontispício. Não era isto que ocorria no séc. VI a.C. A única solução era a que Hecateu, Heródoto e Tucídides adotaram: começar os livros com a menção do seu nome e a consignação dos seus intentos. Não se seguiu este costume nos livros de medicina que nos chegaram nas coleções de Hipócrates;

5. PSEUDO-PLATÃO, *Hiparco*, 228C.

por isso, os autores de tais livros continuam a ser um mistério para nós. O artifício do "selo" não foi usado na poesia com tão grande constância como na prosa. Só o encontramos nos *nomos* para cítara, do séc. V, nos quais a palavra selo se converte na expressão técnica para designar o lugar em que consta o nome do autor. Não podemos dizer se esta prática foi tirada de Teógnis.

Devido às vicissitudes que o livro de Teógnis sofreu através dos tempos, julgou-se recentemente que só estampando o seu selo em cada uma das máximas teria conseguido o seu intento, e por isso se quis tomar como selo a invocação a Cirno[6]. Se fosse assim, poderíamos solucionar de uma vez o problema da sua autenticidade, por um critério mecânico e objetivo. Se carecermos desse critério, porém, a questão se tornará mais complexa. Mas Teógnis não podia prever as dificuldades com que os eruditos deparariam, dois milênios e meio depois, quando só existisse um exemplar do seu livro. É esta a nossa situação em face do único manuscrito antigo do qual depende toda a nossa tradição de Teógnis. Ele esperava que o livro chegasse a todas as mãos. Mas não era fácil que pudesse pensar em milênios. Não podia prever que, ao fim de cem anos, o seu livro de máximas seria impiedosamente abreviado, compendiado e finalmente agrupado num livro, com os de outros desconhecidos, para cantar nos banquetes. Muito menos podia suspeitar que a incorporação do seu nome ao prólogo do livro, em vez de protegê-lo contra o furto espiritual, pudesse contribuir para que ele fosse considerado como autor de todos os poemas anônimos com ele reunidos na coleção. No entanto, devemos sentir-nos satisfeitos pelo fato de a marca do seu nome, colocada no início do poema, nos permitir a reconstrução da sua personalidade, perdida na massa de tantos bens sem dono. Não se poderia fazer o mesmo com relação a nenhum dos outros poetas da coleção. Teógnis alcançou, deste modo, o fim que pretendia.

Não é possível, porém, devido a razões internas, manter a interpretação do selo unicamente na forma da invocação a Cirno.

6. JACOBY, *op. cit.*, p. 31; cf. M. POHLENZ, *Gött. Gel. Nachr.*, 1933. Só recebi esta obra depois de ter terminado a elaboração deste capítulo.

Quanto mais se penetra no livro de Cirno, melhor se vê a impossibilidade de separar as máximas dedicadas a Cirno das outras que lhes estão intimamente unidas pela seqüência de um pensamento unitário. Não podemos negar a nossa insegurança perante os poemas que não têm o nome de Cirno, ainda que se encontrem no antigo livro das sentenças. Com efeito, aparece um fragmento de Sólon imediatamente antes do epílogo, isto é, entre os versos que separam das outras a obra de Teógnis. Mas este fragmento destaca-se com tanta evidência da linha de pensamento que, ainda que não soubéssemos de antemão que pertence a Sólon, poderíamos retirá-lo, como um corpo estranho. Aqui como em qualquer parte, nada podemos obter sem uma crítica da forma e do conteúdo, e mesmo o nome de Cirno, principalmente fora do livro das sentenças, não garante em absoluto a autenticidade de nenhum dos poemas.

Assim, é com base, em primeiro lugar, no livro inteiro das máximas dedicadas a Cirno que devemos formar a nossa idéia de Teógnis. A sua figura aparece nele de modo perfeitamente compreensível. Por isso devemos encarar com reservas as máximas a Cirno espalhadas pelo resto da coleção. A respeito delas a crítica está sempre indecisa, pois, sem o contexto original para garanti-las, têm o seu valor muito diminuído. Quanto às demais não estamos em condições de resolver, com os meios de que dispomos, se pertencem ou não a Teógnis. Merece referência especial um grupo de belos poemas de um poeta megárico qualquer, que parecem ter sido deslocados do prólogo de uma coleção independente de poemas. São habitualmente atribuídos a Teógnis, e a jovialidade e o calor próprio dos banquetes neles manifestados são entrecortados pelos relâmpagos da tormenta persa, que se aproxima. Se pertencem a Teógnis, este deve ter vivido até 490 ou 480. Pelo pouco que sabemos, não correspondem a esta época as circunstâncias políticas de Mégara que o livro de Cirno descreve. São antes próprias dos meados do séc. VI. E é nessa época que a antiga cronologia científica situa o poeta [544]. Infelizmente não estamos em condições de poder verificar este dado. Os poemas do tempo das guerras pérsicas pouco nos ajudam para datá-los. O seu espírito é evidentemente diverso daquele que o livro de Cirno revela, e, pela maneira de utilizá-lo, não parece tão errada, como geralmente se julga, a admissão de um segundo poeta megárico além de Teógnis. Todavia, a base dos pequenos contatos destes poemas com o prólogo de Teógnis é para se poder fundar sobre ela uma hipótese segura.

Codificação da tradição pedagógica aristocrática

Quanto à forma, o livro de Teógnis pertence ao mesmo gênero da sabedoria campesina dos *Erga* de Hesíodo e das máximas de Focílides. São ὑποθῆκαι, "ensinamentos"[7]. A palavra surge no fim do prólogo, imediatamente antes do início das máximas propriamente ditas: *Pois me dirijo a ti como amigo, ó Cirno, quero ensinar-te aquelas mesmas coisas que dos nobres aprendi, ainda criança.* Assim, é essencial à sua doutrina o fato de não nos apresentar as idéias pessoais de Teógnis, mas sim a tradição da sua classe. A primeira tentativa de colocar em verso os preceitos da antiga aristocracia é o poema acima citado (p. 64), "Os ensinamentos de Quíron". Focílides oferece-nos regras gerais para a conduta prática da vida. A originalidade de Teógnis aparece claramente, quando se contrapõe àquele ou a Hesíodo. Quer ensinar a formação integral dos nobres, aqueles preceitos sagrados que até agora só oralmente foram transmitidos de geração em geração. Deste modo opõe-se consciente e completamente à tradição rural codificada nos *Erga* de Hesíodo.

O jovem a quem se dirige está ligado ao poeta pelos laços do *eros*. É evidente que estes formam, para o poeta, o pressuposto essencial da sua relação educadora. A sua união deve apresentar algo de típico aos olhos da classe a que ambos pertencem. É significativo que da primeira vez que encaramos de perto a cultura da nobreza dórica nos surja o *eros* masculino como fenômeno de importância tão decisiva. Não queremos entrar na discussão de um problema tão debatido em nossos dias. Não é nossa intenção

7. Nesta conexão se acham em P. FRIEDLAENDER, *Hermes* 43 (1913), 572; cf. TEÓGNIS, verso 27.

descrever e estudar por si mesmo a situação social. Importa apenas mostrar como este fenômeno tem o seu lugar e a sua raiz na vida do povo grego. Não se deve esquecer que o *eros* do homem pelos jovens ou adolescentes era um elemento histórico essencial na constituição da primitiva sociedade aristocrática, e inseparavelmente vinculado aos seus ideais éticos e à sua posição. Falou-se de amor dórico pelos adolescentes. É perfeitamente justificada a atribuição, pois aquela prática sempre foi mais ou menos alheia ao sentimento popular dos Jônios e dos Áticos, como a comédia, principalmente, o revela. As formas de vida das classes superiores transmitem-se naturalmente à burguesia rica. Assim também o παιδικὸς ἔρως. Mas os poetas e os legisladores atenienses que o mencionam e exaltam são sobretudo nobres, desde Sólon – em cujos poemas o amor dos adolescentes aparece ao lado do amor das mulheres e dos esportes nobres como um dos maiores bens da vida – até Platão. Sempre a nobreza helênica esteve profundamente influenciada pelos Dórios. Apesar de amplamente difundido, já na própria Grécia e nos tempos clássicos, este *eros* foi objeto das mais diversas apreciações. Explica-se isto pela sua dependência de determinadas condições sociais e históricas. A partir deste ponto de vista é fácil de compreender como esta forma erótica foi tida por degradante em vastos círculos da vida grega, enquanto em outras camadas sociais teve grande expansão e esteve vinculada às mais altas concepções sobre a perfeição e a nobreza humanas.

É fácil de compreender como pôde surgir a franca admiração por uma figura distinta, uma educação adequada e um movimento nobre, numa raça de homens acostumados, desde tempos imemoriais, a considerar estes valores como a mais alta excelência humana, e que, numa luta incessante, se tinham esforçado, com sagrada seriedade, por levar as forças do corpo e da alma à sua maior perfeição. No amor pelos que tinham aquelas qualidades havia um elemento ideal: o amor à *arete*. Os que estavam unidos ao *eros* sentiam-se protegidos contra qualquer ação baixa, por um profundo sentimento de honra, e um sublime impulso os incitava à realização das mais nobres ações. Foi com plena consciência que o Estado espartano considerou o *eros* um importante fator da sua

ἀγωγή. E a relação do amante com o amado podia ser comparada à autoridade educadora dos pais em relação aos filhos. Aliás, até mesmo a superava em múltiplos aspectos, na idade em que o jovem começa a libertar-se da tradição e da autoridade familiar e atinge a maturidade viril. Ninguém pode duvidar das numerosas afirmações desta força educadora, cuja história atinge o apogeu no *Banquete* de Platão. A doutrina da nobreza, em Teógnis, que mergulha a raiz no mesmo círculo de vida, nasce integralmente deste impulso educador cujo aspecto erótico facilmente esquecemos, devido à sua apaixonada gravidade moral. É com triste amargura que ele o manifesta no final do seu livro. *Dei-te asas com que possas voar sobre terras e mares. Em todas as festas e banquetes te verás na boca das pessoas. Jovens encantadores te cantarão o nome à música das flautas. E mesmo após a tua descida ao Hades continuarás a andar por Hellas e pelas ilhas, e atravessarás o mar para seres cantado pelos homens futuros, enquanto durarem a Terra e o Sol. Então já nada serei para ti e, como a um garoto, me iludirás com palavras.*

Durante muito tempo, não sofreu qualquer perturbação a severa *eukosmia* destes banquetes aristocráticos, animados pelo *eros*. Nos dias de Teógnis, porém, as coisas já tinham mudado. Os poemas de Sólon deram-nos a saber a luta dos nobres pela conservação da sua posição em face do poder cada vez maior das classes populares ou dos tiranos. A nobreza aparece ali como um partido unilateral, cuja direção política representa a má administração e que é causa de exigências ilimitadas e perigosas para o Estado, feitas pela massa, longamente oprimida. Foi ante este perigo que surgiu a ética de Estado de Sólon, que com o seu pensamento político procura dominar os extremos e preservar da tirania o Estado. A poesia de Teógnis pressupõe também a luta de classes. No princípio das suas máximas estão vários grandes poemas mais extensos, que esclarecem a situação social. O primeiro é uma elegia, no estilo de Sólon. No seu tom, no seu pensamento e no seu vocabulário, impera o modelo do grande ateniense[8]. Mas enquanto Sólon, filho também da nobreza e enraizado na sua classe, lhe re-

8. Versos 39-52.

conhece as fraquezas ao lado das excelências, Teógnis torna exclusivamente responsáveis os outros partidos pelo mal-estar e pela injustiça que campeiam no Estado. Evidentemente, a situação em Mégara tinha evoluído em prejuízo da antiga nobreza proprietária da cidade. Os chefes calcam o direito, corrompem o povo, governam visando o próprio proveito e anseiam por aumentar o seu poder. O poeta prevê que o Estado, nessa altura ainda em paz, cairá em guerra civil, cujo termo será a tirania. A única via salvadora é o regresso à justa desigualdade e ao governo dos nobres. E isto já não tem qualquer viabilidade.

Um segundo poema completa este quadro sombrio.

De fato, é a mesma a cidade, mas as pessoas tornaram-se outras. Homens sem a mínima idéia do que seja a lei e a justiça, que antes cobriam a sua nudez com grosseiras vestes de pele de cabra e viviam como selvagens fora da cidade, são agora, Cirno, as pessoas importantes; os que antes o eram não passam hoje de pobres diabos. Espetáculo insuportável! Troçam secretamente uns dos outros e enganam-se, ignorantes de qualquer norma tradicional. Cirno, por nenhum pretexto faças teu amigo um homem destes. Sê amável quando lhes falares, mas não te associeis a eles para nenhum desígnio sério. Convém que conheças a mentalidade destes sujeitos miseráveis e saibas que não se pode confiar neles. Esta sociedade perdida só ama a fraude, a perfídia e a impostura[9].

Seria um erro deixar de ver que este documento de ódio e desprezo se encontra impregnado também de um ressentimento profundo. Basta encará-lo em conexão com a primeira elegia para ver até que ponto a idéia de Sólon sobre a justiça como raiz de toda a ordem social foi interpretada segundo um unilateral espírito de classe. Seria demais, porém, esperar da parte do representante da velha nobreza decaída o pleno reconhecimento daquela justiça. E um espectador imparcial tem de reconhecer que este apelo dos agora oprimidos à idéia da justiça dá à imagem da cidade por ele apresentada um *pathos* que em nada prejudica a sua força poética. O realismo da sua crítica, tirado da poesia iâmbica, outorga à forma da elegia uma nova e íntima vivacidade. Maior

9. Versos 53-68.

importância ainda que Sólon, na descrição da injustiça reinante, tem o modelo dos *Erga* de Hesíodo, que influenciou também, evidentemente, a estruturação do livro de Teógnis em duas partes fundamentais, enquadradas por um prólogo e um epílogo. Esta semelhança não é meramente formal: deriva da analogia da sua situação interna. Assim como Hesíodo fundamenta a sua ética do trabalho numa doutrina geral tirada da experiência da briga com seu irmão Perses a propósito da herança, da qual surge a idéia da justiça, assim também a doutrina de Teógnis sobre a nobreza provém da sua luta espiritual contra a revolução social. As queixas contra a violação do direito enchem a primeira parte do poema de Hesíodo tal como do poema de Teógnis. E em ambos se desdobra uma vasta série de argumentações. O paralelo continua pela segunda parte do livro de Teógnis. As suas máximas breves estão moldadas pela sabedoria proverbial dos *Erga*. A analogia não é nada perturbada pelo fato de descobrirmos na segunda parte do livro de Teógnis alguns fragmentos longos, que ampliam a brevidade das máximas até a forma reflexiva de uma elegia curta. Ambos os poetas são levados por impulso pessoal e pelas necessidades de ocasião a formular as suas verdades em proposições de validade universal, de acordo com o estilo arcaico. A diferença de valor artístico entre as diversas partes do poema é compensada, para a nossa sensibilidade moderna, pela força da intimidade pessoal e pela intensidade da emoção, de tal modo que é fácil incorrer no erro de não ver que esta expressão dos sentimentos íntimos visa, para além da esfera subjetiva, uma norma geral, e de julgar apenas confidências o que pretendia ser conhecimento.

A segunda elegia da primeira parte já nos conduz à coleção de máximas propriamente ditas que formam o código da ética aristocrática: a injustiça e a perfídia da classe agora dominante provêm de não ter qualquer medida[10] para distinguir o que é nobre do que não o é. É isto que o poeta quer ensinar a Cirno: a distinguir-se da massa pelo seu porte e maneiras verdadeiramente nobres. Só tem medida quem possui a tradição. Estamos num

10. Verso 60, γνῶμαι, propriamente juízo de medida ou juízo regulador: com ele se refere às *gnomai* expressas na parte das máximas.

tempo em que é necessário mantê-la no mundo, através da sua formulação em formas perenes. É preciso que ela se torne guia dos jovens bem-dispostos para deles fazer autênticos fidalgos. O poeta aconselha a que se evite o trato com os maus (κακοί, δειλοί), em que o poeta engloba todos os que não pertencem a uma estirpe nobre; por outro lado, também, nobres (ἀγαθοί, ἐσθλοί) só se acham entre os seus iguais. Esta idéia é fundamental na sua educação. Ele a propõe como axioma, ao comunicar o seu propósito de transmitir a doutrina dos seus predecessores, e é com ela que inicia a parte do livro consagrada às máximas. A parte política do livro está entre uma e outra coisa: entre o anúncio e as máximas. Expõe nela o fundamento da sua exigência: conserva-te entre os nobres, não te mistures com a gente vulgar. E pinta com cores negras a degradação desta última. A sua própria conduta exprime o que entende por manter-se no trato dos nobres, pois tudo o que pretende ensinar ao seu discípulo baseia-se no que recebeu da autoridade dos verdadeiros nobres.

Não é nossa intenção seguir em todos os detalhes o curso das idéias da parte do poema consagrada às máximas. Todas as suas palavras e exigências auferem o seu vigor e peculiar urgência do perigo iminente que se desprende da descrição do estado das relações sociais. Começa com uma série de máximas, onde previne contra a amizade dos maus e ignóbeis, porque são falsos e infiéis. Aconselha a ter poucos amigos, homens de uma só cara, em quem se possa confiar na desventura. Toda revolução gera na sociedade uma crise de confiança. Os que têm convicções parecidas unem-se estreitamente porque a traição espreita por todo lado. O próprio Teógnis diz que, em ocasião de discórdia política, um homem seguro vale mais do que o ouro. Será isto ainda a velha ética aristocrática?

É certo que propôs como exemplo as amizades ideais de Teseu e Peirítoo, de Aquiles e Pátroclo, e que pertence ao mais antigo estágio da educação aristocrática o culto do bom exemplo. Mas, sob a pressão da situação desesperada dos nobres na ordem política, a antiga doutrina do alto valor do bom exemplo e da conduta nobre converte-se no elogio da heteria política, na ética de partido. Isto se segue da posição de destaque alcançada pela exigência de uma justa escolha das amizades, e da necessidade de uma lealdade a toda prova, como condição primeira de qualquer amizade. É possível que o poeta o tenha aprendido de seus pais, visto que a luta da sua classe já tem uma longa história. Em todo caso, esta luta teve a sua influência na ética aristocrática. A dificuldade dos tempos acarretou a estreiteza dos espíritos. Por mais que aquela ética fosse diferente da nova, introduzida por Sólon e superadora das oposições sociais, os nobres não tiveram outro remédio senão inserir-se de qualquer modo no todo. Podiam considerar-se um Estado secreto, injustamente submetido ao Estado, e aspirar à restauração do primeiro. Se, porém, o considerarmos com atenção, a verdade é que se converteram num simples partido em luta pelo poder, que está intimamente coeso no seu esforço e que se serve do sentimento de classe para obstar à sua completa extinção. A antiga exigência de uma boa escolha das amizades transforma-se em exagerado exclusivismo político. É uma conseqüência da fraqueza dos nobres. No entanto, deve-se reconhecer que a exigência de fidelidade, ainda mais quando se refere sobretudo à fidelidade política de classe, e a lealdade incondicional conservam, apesar de tudo, como fundamentos da amizade, um alto valor moral. É nele que se funda o espírito de grupo, inspirador de juízos como este: *As novas pessoas riem-se secretamente umas das outras e enganam-se.* Esta educação de classe não se pode comparar à grandeza da idéia de Estado em Sólon. Não podemos duvidar, porém, da seriedade da sua exigência: para chegar a ser ἀγαθός é preciso ser nobre não só pelo nascimento, mas também pela conduta. Teógnis considera a distinção a força da sua classe, o último baluarte da sua luta pela sobrevivência.

O que é dito sobre as prescrições para uma escolha correta de amizades é característica predominante em toda a educação de Teógnis. Esta ética aristocrática é fruto das novas condições sociais. Sem embargo, não se deve entender como atividade estritamente política esta conversão da classe em partido. A nobreza viu-se obrigada a cerrar fileiras numa atitude rigidamente defensiva. Não era possível a esta minoria triunfar imediatamente na vida pública. Teógnis aconselha o seu jovem amigo a adaptar-se exteriormente às circunstâncias vigentes. *Segue pela via média, como*

eu faço. Não é a atitude heróica de Sólon, eqüidistante dos dois extremos em luta, mas sim uma ação deslizante, de modo a oferecer o menor alvo ao risco pessoal. Importa a Cirno ter um espírito astuto e saber acomodar-se às circunstâncias da vida. Deve ser como o pólipo que toma a cor das rochas a que adere e varia constantemente de tom. Na luta com o *demos* é preciso também um mimetismo protetor. A dificuldade moral desta luta é não ser, devido à sua natureza específica, uma luta aberta. Mas Teógnis está convencido de que um homem nobre continua sempre nobre. Aliás, para o povo sem cabeça, é um firme baluarte, embora dele receba escassa honra. Nisso não existe contradição alguma, mas é o que segue da posição em que a nobreza se encontra. É evidente, porém, que já não se trata aqui da antiga ética aristocrática.

Nova e fundamentalmente perturbadora é sobretudo a crise do conceito de *arete*, intimamente ligada com a própria raiz da revolução política: a modificação essencial da vida econômica. A posição da velha aristocracia fundava-se na posse de propriedades rurais. O aparecimento da moeda afetou-lhe a prosperidade. Desconhecemos as causas políticas concomitantes. Em todo caso, parte da nobreza estava empobrecida no tempo de Teógnis, e tinha lançado mão do poder uma nova classe de plebeus ricos, que gozava da consideração social. Esta alteração das condições econômicas afetou profundamente o conceito de *arete*, pois este englobava a estima social e a posse de bens. Sem ela, era impossível exercer algumas das qualidades essenciais ao homem nobre, como a liberalidade e a magnanimidade. Até entre os camponeses era evidente que a riqueza implicava *arete* e consideração social, como se vê pelas palavras de Hesíodo. E a união dos dois conceitos mostra que a estima social e a propriedade exterior estavam incluídas na primitiva *arete*.

O resultado da nova ética social foi a dissolução deste conceito de *arete*. Onde quer que seja atacado ou alterado o antigo conceito de *arete* – em Tirteu e Sólon principalmente – manifesta-se até que ponto ela se encontrava ligada à riqueza (ὄλβος, πλοῦτος) e quão grave seria para ela a dissolução desta unidade.

Tirteu afirma que a nova *arete* política, a qual para os Espartanos em luta com os Messênios consistia principalmente na bravura dos soldados, tem muito maior valor que a riqueza e todos os bens da aristocracia. Para Sólon a justiça era a virtude mais alta do novo Estado jurídico. Mas, como filho das concepções antigas, pedia aos deuses que lhe concedessem riquezas, embora justas, e nelas fundava as suas esperanças de *arete* e de consideração social. A desigualdade econômica não era para ele contrária à vontade divina, pois além do dinheiro e das propriedades havia outra riqueza: a posse de membros sãos e a alegria de viver. Se tivesse de escolher entre a *arete* e as riquezas teria dado preferência à primeira. Perceberemos o que há de revolucionário, forte e positivo nestas idéias se pensarmos que Teógnis não se cansa de lamentar e maldizer a pobreza, atribuindo-lhe um poder ilimitado sobre os homens. É certo que ensinou, apesar de tudo, que há valores superiores a toda propriedade e exigiu que por eles fosse voluntariamente sacrificada toda a riqueza. A experiência dos odiados novos-ricos ensinou-lhe o quanto é fácil se harmonizarem e se juntarem o dinheiro e a vulgaridade. E só pode dar razão a Sólon quando este prefere uma pobreza justa. Aqui se vê, com toda a clareza, a transformação do antigo conceito de *arete*, sob a pressão das condições do tempo. É com Sólon que nasce a liberdade interior.

Teógnis foi profundamente influenciado pela concepção de Sólon relativa às riquezas e à *arete*. Assim, é importante seguir passo a passo a influência da *Eunomia* de Sólon sobre as elegias políticas da primeira parte e a da grande elegia às musas sobre os fragmentos que agora analisamos. Neles encara a relação do esforço humano com a riqueza, a partir do ponto de vista da justiça e da ordenação divina do mundo. Teógnis separa as duas partes do poema de Sólon, fazendo delas dois poemas independentes, e destruindo assim a profunda justificação dos mandamentos divinos, que no pensamento de Sólon as mantém unidas[11]. Ele não era capaz de um reconhecimento religioso desse tipo. O primeiro pen-

11. A primeira parte da elegia de Sólon às musas (frag. 1) corresponde TEÓGNIS, 197-208; à segunda, TEÓGNIS, 133-142.

samento de Sólon, que reconhece a ação de Deus no fato de os bens injustos não gerarem uma prosperidade duradoura, desperta em Teógnis reflexões de índole muito mais subjetiva. É certo que está de acordo com Sólon. Mas os homens se deixam enganar facilmente, porque muitas vezes o castigo faz-se esperar longo tempo. Nota-se aqui a impaciência de quem espera a vingança divina contra os seus inimigos e pensa que talvez não a possa ver pessoalmente.

Teógnis também não capta nas variações livres da segunda parte da elegia de Sólon o problema suscitado pelo fato de que, apesar da existência desta severa justiça divina, cuja imagem Sólon traçou na primeira parte, tantas vezes fracasse o esforço para o bem, sem que as faltas dos insensatos envolvam quaisquer conseqüências ruins. Esta contradição moral não suscita nele nenhuma reflexão. Não consegue ver o assunto pelo prisma da divindade, como Sólon, para compreender, a partir desse elevado ponto de vista, a necessidade de uma compensação superindividual no caos dos esforços e desejos humanos. As considerações de Sólon apenas suscitam em Teógnis um humor resignado e melancólico. Está, pelas suas próprias experiências, profundamente convencido de que o Homem nunca é responsável pelos seus êxitos ou fracassos. Os homens nada mais podem fazer do que entregar-se à vontade dos deuses. Em nada podem contribuir para a determinação do seu próprio destino. Até na riqueza, no sucesso e nas honras se encontra o germe da desventura. Não temos outro remédio, portanto, senão implorar *Tyche*. De que serve o dinheiro ao homem vulgar, se não tem o espírito reto! Só pode precipitá-lo na perdição.

A única coisa que resta ao Homem verdadeiramente nobre, se prescindimos das suas riquezas, é a riqueza interior, isto é, a *arete*; e esta, poucos a possuem. Julgou-se que Teógnis era incapaz de "moralizar" desta forma. A verdade é que tudo o que diz em louvor da nobreza empobrecida deriva do pensamento de Sólon. Não é justo negar-lhe também a possível paternidade desta bela máxima: *Toda a virtude se encerra na justiça e só é nobre quem é justo.* Podia ter bebido este pensamento numa pessoa alheia à aristocracia, como Focílides. Não podia fazer seu outro princípio senão aquele que a força impulsiva das massas havia inscrito na sua bandeira e por cuja ação lhes fora submetido. Este princípio tornava-se a arma da primitiva classe dominante, agora injustamente subjugada, pois só ela conheceu outrora "a lei e o direito" e ainda hoje era, no sentir do poeta, a única mantenedora da autêntica justiça. É certo que o ideal de justiça se restringe e passa de verdadeira virtude do Estado a virtude de uma só classe – o que nada tem de surpreendente para Teógnis. Também aqui o novo espírito da ética citadina vence os antigos ideais.

Restava, porém, uma última barreira: a inquebrantável crença no sangue. É ela que o leva a exigir, como o dever mais alto, a manutenção da sua pureza. Levanta a voz contra os insensatos e desleais companheiros de classe que julgam poder restaurar a fortuna por meio do casamento com filhas de plebeus, ou dando as filhas aos filhos dos noivos-ricos. *Para escolher os animais de raça, carneiros, burros ou cavalos, só lhes atendemos à superior nobreza. Naquelas uniões, porém, sacrificamos sem hesitação o nosso próprio sangue. A riqueza mistura as estirpes*[12]. Também esta ênfase intensa na seleção da raça e da geneologia é sinal de que a ética da nobreza entrou em novo período. Converte-se em instrumento de uma luta consciente contra o poder nivelador do dinheiro e da massa. É natural que em Atenas, por exemplo, onde era preciso resolver grandes problemas coletivos, não se pudessem pôr a serviço da pura reação os espíritos mais profundos, embora pertencessem à nobreza, na sua maioria. Já Sólon se opôs a isso. Mas, onde quer que houvesse um nobre a lutar pela sua sobrevivência e pela sua idiossincrasia, foi seu espelho a sabedoria pedagógica de Teógnis de Mégara. Muitas das suas idéias reviveram em fase posterior, na luta da burguesia contra o proletariado. E, em última análise, a sua fé manteve-se ou decaiu com a questão do direito e da necessidade de uma aristocracia em geral, quer se fundasse no sangue, quer em outra grande tradição qualquer. A idéia especificamente aristocrática da conservação da raça foi principalmente cultivada por Esparta e pelos grandes educadores do Estado do séc. IV.

12. Versos 183 ss.

Oportunamente nós a discutiremos com maior detalhe. Foi então que ela transcendeu as fronteiras de uma classe e se vinculou à exigência de uma educação estatal para a totalidade do povo.

A fé aristocrática de Píndaro

Píndaro transporta-nos da rude luta dos nobres pela sua posição social (que não é travada só na pequena Mégara) para o apogeu da antiga existência aristocrática. Temos de esquecer os problemas desta cultura tais como aparecem em Teógnis, para transpormos os umbrais de um mundo mais elevado. Píndaro é a revelação de uma grandeza e de uma beleza distantes, mas dignas de veneração e de honra. Mostra-nos o ideal da nobreza helênica no momento da sua mais alta glória, quando ainda possuía a força necessária para fazer prevalecer o prestígio dos tempos míticos sobre a vulgar e grave realidade do séc. V e quando ainda era capaz de atrair os olhares da Grécia inteira para as competições de Olímpia e Delfos, de Neméia e do Istmo de Corinto, e de fazer esquecer todas as oposições de estirpe e de bairrismo pelo elevado e unânime sentimento dos seus triunfos. É preciso encarar sob este prisma a essência da antiga aristocracia grega para se compreender que a sua importância na formação do homem grego não se limitou ao anseio de manter as antigas prerrogativas e preconceitos herdados, nem à reelaboração de uma ética baseada na propriedade. O nobre é o criador do alto ideal de Homem que ainda hoje se revela aos admiradores da escultura dos períodos arcaico e clássico, muito mais vezes admirada do que intimamente compreendida. A essência deste homem agonístico que a arte nos revela na vigorosa harmonia das suas nobres formas ganha vida e fala na poesia de Píndaro; e ainda hoje, pela sua força espiritual e gravidade religiosa, exerce influência a misteriosa atração do seu poder, como só é dado fazer às criações únicas e imutáveis do espírito humano. Era o momento propício, único e irrepetível, em que a fé da velha Grécia num mundo repleto de deuses viu o apogeu do divino na forma humana elevada à "perfeição", acima do nível terreno, e no qual foi possível conceber a própria consagração e santificação mediante a luta da nossa natureza mortal para se aproximar do modelo dos deuses em forma humana, que os artistas punham ante os nossos olhos, de acordo com as leis daquela perfeição.

A poesia de Píndaro é arcaica. Mas ela o é num sentido muito diverso das obras dos seus contemporâneos e mesmo dos poetas pré-clássicos mais antigos. Perto dele, os iambos de Sólon parecem modernos quanto ao vocabulário e ao sentimento. A variedade, a abundância, a lógica e a severa amplidão da poesia de Píndaro não passam da vestimenta exterior e "acomodada aos tempos" de uma profunda e íntima ancianidade, fundada na rigorosa sujeição da sua atitude espiritual e na peculiaridade da sua forma histórica de vida. Quando, a partir da "antiga" cultura da Jônia, nos aproximamos de Píndaro, temos a impressão de sair fora da unidade da evolução espiritual que da epopéia de Homero irradia em linha reta para a lírica individual e para a filosofia jônica da natureza, e de ingressarmos em outro mundo. Como em Hesíodo, que de resto era um discípulo tão dócil de Homero e do pensamento jônico, tem-se muitas vezes a impressão de se abrir subitamente ante o nosso olhar uma Antiguidade enterrada no solo materno sob os fundamentos da epopéia, também e ainda mais em Píndaro nos encontramos num mundo do qual nada sabiam os Jônios do tempo de Hecateu e Heráclito, mundo que em muitos aspectos é mais antigo que Homero e a sua cultura humana, onde aparecem já os primeiros clarões da primitiva constelação do pensamento jônico. É que, por mais que a fé aristocrática de Píndaro tenha em comum com a epopéia, o que em Homero aparece já quase só como jovial brincadeira tem para Píndaro a mais grave seriedade. Isto, naturalmente, depende em parte da diferença entre a poesia épica e os hinos pindáricos. Nos segundos trata-se de preceitos religiosos; na primeira, de uma colorida narração da vida. Mas esta diferença de atitude poética não tem origem apenas na forma e na intenção externa do poema, mas sim na íntima e profunda vinculação de Píndaro à aristocracia que descreve. Foi só por lhe pertencer essencialmente que ele pôde oferecer-nos a poderosa imagem do seu ideal, que descortinamos nos seus poemas.

A obra de Píndaro tinha, na Antiguidade, volume muito maior do que aquele que chegou até nós. Um feliz achado feito no Egito, nos tempos modernos, deu-nos uma idéia da sua poesia religiosa, até então perdida. Ultrapassa em muito a massa dos livros triunfais ou epinícios, como foram chamados depois, mas não é essencialmente distinta deles. Também nos hinos aos vencedores das competições de Olímpia, Delfos, Istmo e Neméia se revela o sentimento religioso dos concursos, e a emulação sem exemplo que neles vigora constitui o acme da vida religiosa do mundo aristocrático.

Desde os séculos mais remotos alcançados pela nossa tradição, o espírito próprio da antiga ginástica helênica, no mais vasto sentido da palavra, está intimamente vinculado às festas dos deuses. Foi porventura nos jogos fúnebres celebrados em Olímpia em honra de Pélops, semelhantes aos que a *Ilíada* descreve em honra de Pátroclo, que as festividades olímpicas e as posteriores tiveram origem. É sabido que os jogos fúnebres também podiam ser celebrados periodicamente, como os de Adrasto em Sicyon, embora o caráter destes fosse diferente. Festas assim podiam ter sido celebradas muito cedo em honra dos Zeus Olímpico. E a descoberta, nos mais antigos santuários, de oferendas com figuras de cavalos permite supor a existência de corridas de carros nos mais primitivos cultos daqueles lugares, muito tempo antes do que a tradição relativa aos jogos olímpicos nos diz sobre o primeiro triunfo de Coroibos nas corridas pedestres. No decurso dos séculos arcaicos celebravam-se periodicamente outras três festas competitivas, segundo o modelo da que no tempo de Píndaro se celebrava em Olímpia, mas nunca nenhuma delas alcançou a importância desta. O desenvolvimento das competições, desde as simples corridas até os complicados programas que os hinos triunfais de Píndaro refletem, foi dividido pela tradição posterior em fases perfeitamente determinadas. Mas não é indiscutível o valor destes dados.

Não nos vamos ocupar aqui, porém, da história dos jogos de competição nem do aspecto técnico da ginástica. Que as primitivas lutas eram originariamente próprias da aristocracia, depreende-se da natureza das coisas e confirma-o a poesia. Isto é um pressuposto essencial para a concepção de Píndaro. Embora

no seu tempo as lutas ginásticas tivessem deixado de ser um privilégio de classe, as antigas famílias tinham nelas uma participação de dirigentes. Tinham a vantagem de dispor de tempo e de meios para se consagrarem a uma diversão demorada. Entre os nobres não só era tradicional o mais alto apreço pelos jogos competitivos, mas tinham herdado também as qualidades físicas e anímicas necessárias a eles. Com o tempo, no entanto, os membros da burguesia foram ganhando as mesmas qualidades e chegaram a triunfar nas lutas. Foi só mais tarde que o atletismo profissional venceu aquela estirpe de lutadores de alto nível, formada no esforço perseverante e numa tradição inquebrantável, e só então é que as lamentações de Xenófanes sobre a supervalorização da força física bruta e sem espírito acharam eco, tardio mas persistente. No momento em que o espírito foi considerado contrário ou até inimigo do corpo, foi degradado sem esperança de salvação o ideal da velha agonística, que perdeu o seu lugar de destaque na vida grega, embora persistisse como simples esporte durante longos séculos. Originariamente, nada lhe era mais estranho do que o conceito meramente intelectual de força ou eficiência "física". A unidade do físico e espiritual que nas obras-primas da escultura grega admiramos, e que para nós está irremediavelmente perdida, aponta-nos o caminho para chegarmos à compreensão da grandeza humana do ideal agonístico, embora a realidade nunca lhe tenha correspondido. Não é fácil precisar até que ponto Xenófanes tinha razão. Mas a arte nos ensina o suficiente para vermos que ele não era um intérprete qualificado daquele alto ideal, cuja incorporação na imagem da divindade foi a tarefa principal da arte religiosa da época.

Os hinos de Píndaro estão vinculados ao momento supremo da vida do homem agonístico, às vitórias de Olímpia ou das outras grandes lutas da época. O poema pressupõe a vitória e consagra-se a festejá-la, sendo habitualmente cantado por um coro de jovens por ocasião, ou pouco depois, do regresso do vencedor. Esta ligação dos cantos triunfais à sua ocasião exterior tem sentido religioso, como os hinos aos deuses. Não é que isto seja óbvio. Assim que surgiu, em conexão com a epopéia alheia ao culto, uma poesia individual por meio da qual o Homem buscava ex-

primir os seus sentimentos e idéias, apareceu também nos livros que desde os tempos mais recuados eram consagrados ao louvor dos deuses e cantados no culto (e paralelamente nos cantos dos heróis), um espírito mais livre. Isto introduziu várias mudanças na sua antiga forma convencional: ou o poeta aceitava as suas próprias idéias religiosas e fazia assim do canto uma expressão dos sentimentos pessoais, ou, como nas líricas jônica e eólica, usava os hinos e as preces como simples formas para manifestar os mais profundos sentimentos do *eu* humano frente a um *tu* sobre-humano. Um passo posterior, que mostra o progresso do sentimento individual na própria metrópole, foi a transformação, operada em fins do séc. VI, dos livros ao serviço dos deuses em cantos consagrados à glorificação do Homem. É o próprio Homem que se torna aqui objeto dos hinos. Isto, naturalmente, só era possível com a divinização do Homem, realizada nos vencedores olímpicos. Mas a secularização dos hinos é indubitável; e era cada vez mais frívola a "musa que ganha dinheiro" do grande poeta de Ceos contemporâneo, Simônides de Julis, que se dedicou especialmente aos hinos aos vencedores, bem como a outros gêneros de poesia profana circunstancial, e com o seu sobrinho Baquílides, inferior em importância, mas êmulo dele e de Píndaro.

É em Píndaro que pela primeira vez os hinos aos vencedores se convertem numa espécie de poesia religiosa. Ao colocar a sua concepção aristocrática dos concursos, em que o homem luta para atingir a perfeição da sua humanidade, sob o ponto de vista de uma interpretação religiosa e ética da vida, torna-se o criador de uma nova lírica que penetra de modo inaudito no mais fundo da existência humana e parece elevar-se até os mais altos e misteriosos problemas do seu destino. E não há nenhum poeta que se mova com a liberdade soberana deste grave mestre consagrado à nova arte religiosa, que a si mesma se impôs a lei da sua livre sujeição. E é só nesta forma que, para ele, tem direito à existência um hino dedicado aos vencedores humanos. Uma vez que o arrebatou aos seus inventores e o fez seu por meio destas transformações essenciais, pôde sustentar a sua convicção de que era ele o único que compreendia o verdadeiro significado do nobre objeto a que se votava. É esta transformação dos hinos triunfais que lhe

permite dar nova validade àqueles ideais, numa época totalmente adversa; e, ao ser animada pela autêntica fé aristocrática, a nova forma do canto alcança a sua "verdadeira natureza". Em relação ao vencedor, longe de sentir uma dependência indigna de um poeta ou de se colocar a serviço dos seus desejos como um artífice, ignora o orgulho espiritual da condescendência e situa-se ao mesmo nível do vencedor, seja ele rei, nobre ou simples cidadão. O poeta e o vencedor estão intimamente unidos para Píndaro, que renova, assim, por meio desta relação insólita no seu tempo, o sentido original dos primitivos cantores, consagrados à glorificação dos grandes feitos.

Píndaro devolve assim a poesia ao espírito heróico de onde ela brotou nos tempos primitivos, e exalta-a, acima da mera narração dos acontecimentos ou da expressão bela dos sentimentos pessoais, até o elogio do exemplar. A maior força da sua poesia é a vinculação à circunstância passageira, e aparentemente exterior e fortuita. O vencedor exige o canto. É esta idéia normativa o fundamento da poesia de Píndaro. É para ela que se volta constantemente, "quando pega na lira dórica" e lhe faz ressoar as notas; mas a vitória prefere o canto, o companheiro mais próprio das coroas e das virtudes másculas. Afirma que louvar o nobre é "a flor da justiça". Mais : o canto é freqüentemente considerado a "dívida que o poeta tem para com o vencedor". A *areta* – devemos escrever a palavra na forma severa e na dórica ressonância da língua pindárica –, a *areta* que triunfa na vitória não quer "esconder-se silenciosa no seio da terra", mas pede que a eternizem nas palavras do poeta. Píndaro é o autêntico poeta, ao contato do qual todas as coisas deste mundo cotidiano e banal recobram, como por mágica, o frescor e o sentido da sua fonte de origem. *A palavra* – diz no seu canto ao egineta Timasarco, vencedor na luta de infantis – *sobrevive aos fatos, quando a língua, com o sucesso concebido pelas Carites, a bebe no mais profundo do coração.*

Conhecemos pouco da antiga lírica coral para determinarmos com segurança o lugar de Píndaro no curso da sua história, mas parece que ele criou algo de novo e não é possível "derivar" dela a sua poesia. A elaboração da epopéia e a sua transformação em lírica pela antiga poesia coral, que tomou do material mítico

da poesia épica e o transladou para forma lírica, move-se em sentido oposto ao de Píndaro, embora a linguagem deste lhe deva muito. Poderíamos antes falar de um ressurgimento do espírito heróico da épica e da sua autêntica glorificação dos heróis, na lírica de Píndaro. Não podia existir contraste maior entre a livre expressão do individual na poesia jônica e eólica, desde Arquíloco a Safo, e esta subordinação do poeta a um ideal social e religioso, com uma consagração quase sacerdotal, de alma inteira, ao serviço deste heroísmo da Antiguidade ainda viva.

Esta concepção de Píndaro sobre a essência da sua poesia derrama também uma luz nova sobre a sua forma. A explicação filológica dos hinos dedicou muita atenção a este problema. Foi Augusto Boeckh, na sua grande edição de Píndaro, quem primeiro procurou compreender o poeta mediante o pleno conhecimento da sua situação histórica e das íntimas intuições do seu espírito. Buscou achar a sua idéia diretriz na unidade ideal oculta na corrente ideológica dos cantos aos vencedores, unidade difícil de abarcar, que o levou à adoção de construções insustentáveis. Wilamowitz e a sua geração abandonaram este caminho e devotaram-se de preferência à verificação da múltipla abundância que os hinos oferecem à consideração imediata. Os progressos na explicação do detalhe em Píndaro foram em parte devidos a esta renúncia. Mas a obra de arte, considerada como um todo, continua a ser problema insolúvel. E num poeta como Píndaro, cuja arte se encontra tão intimamente unida a uma única tarefa ideal, justifica-se plenamente a pergunta sobre se nos seus poemas há uma unidade de forma que ultrapasse a unidade de estilo. No sentido de uma rígida construção esquemática, é evidente que não existe. Mas é para além desta simples evidência que o problema ganha precisamente o seu mais alto interesse. Hoje ninguém pode mais pensar numa entrega genial e espontânea aos ditames da fantasia, como no tempo do *Sturm und Drang* se pensou, atribuindo a Píndaro o que era característico das convicções particulares desse tempo. E quando ainda hoje se acolhe inconscientemente essa interpretação, na presença da forma total dos hinos pindáricos, isto não está de acordo com a tendência das últimas gerações a não se

fixarem só na originalidade da sua arte, mas também, cada vez mais, no seu elemento técnico e profissional.

Se partimos da conexão inseparável entre o vencedor e o poema, tal como a estabelecemos acima, surgem-nos diversas possibilidades pelas quais a fantasia do poeta podia apropriar-se do seu objeto. Podia desvendar as impressões reais da luta ou das corridas de carros, a emoção dos espectadores, os turbilhões de pó, o ranger das rodas, como faz Sófocles na *Electra*, na dramática descrição das corridas de carros em Delfos. Píndaro não parece ter prestado muita atenção a este aspecto da luta. Só o menciona em alusões marginais. Pensa mais no próprio esforço da luta que na descrição dos fenômenos sensíveis. O olhar do poeta dirige-se principalmente ao homem que alcançou a vitória[13]. A vitória é para a manifestação suprema da *areta* humana. E é esta convicção que determina a forma dos seus poemas. O que mais importa é, por conseguinte, ter plena consciência desta convicção, visto que, mesmo para o poeta grego, e apesar da sua estrita submissão às regras do gênero, a forma da sua intuição íntima é, em última análise, a raiz da sua forma pessoal de exposição.

Será a própria consciência poética de Píndaro o nosso melhor guia. Sente-se êmulo dos escultores e dos arquitetos e é à esfera deles que muitas vezes vai buscar as suas metáforas. Recordando os ricos tesouros das cidades gregas depositados no recinto sagrado de Delfos, encara os seus poemas como um tesouro de hinos. Considera o grandioso proêmio dos seus cantos como uma fachada ornada de colunatas. E, no início do quinto Canto nemeu, compara a sua posição ante o vencedor que glorifica com a do escultor perante a sua obra. *Não sou um escultor que edifica obras imóveis sobre o seu pedestal.* É certo que este "não sou" exprime o sentimento de constituir algo diferente. Mas o que se segue mostra-o convencido de criar não uma coisa menor, mas sim maior.

13. WILAMOWITZ, no seu *Píndaros* (Berlim, 1922), p. 118, viu claramente a diferença, ainda que só se refira a ela de passagem. Este fato deve ser o ponto de partida para chegar à compreensão exata de Píndaro, não só no que se refere à ética aristocrática, mas também no que se refere à sua forma poética. Wilamowitz não tirou todas as conseqüências desta verdade.

Caminha, doce canção, desde Egina, sobre todos os navios e no pequeno batel e anuncia que Píteas, o possante filho de Lâmpon, conquistou em Neméia a coroa do pancrácio. A comparação era evidente, porque no tempo de Píndaro só se erguiam estátuas aos deuses ou aos vencedores das lutas atléticas. Mas a semelhança vai mais longe. As esculturas dos vencedores, na plástica contemporânea, mostram a mesma relação com a pessoa glorificada. Não nos dão os seus traços pessoais, mas o ideal da forma humana tal como o treino para a luta a modelou. Píndaro não podia encontrar melhor comparação para a sua arte. Tampouco tem diante dos olhos o homem individual. Ele celebra o possuidor da mais alta *areta.* A atitude de ambos procede diretamente da essência das Olimpíadas e da concepção do Homem em que se baseia. Achamos de novo a mesma comparação (não sabemos se conscientemente apoiada em Píndaro) na *República* de Platão, quando este compara Sócrates a um escultor, por ele ter formado a imagem ideal da *arete* do futuro filósofo governante. Em outro lugar da *República*, onde explica fundamentalmente que o caráter do modelo é alheio à realidade, compara a destreza idealizadora do filósofo à arte do pintor, que não cria homens reais, mas um ideal de beleza[14]. Aqui se revela a profunda conexão, já consciente para os Gregos, entre a arte helênica, especialmente a escultura, com as suas estátuas de deuses e vencedores, e a formulação de um altíssimo ideal humano na poesia pindárica e, mais tarde, na filosofia de Platão. Estão ambas impregnadas do mesmo espírito. Píndaro é o escultor na sua mais alta pujança. Com os seus vencedores, forma o modelo autêntico da *areta.*

A perfeita compenetração de Píndaro a respeito da sua vocação só pode ser compreendida pela sua comparação com os poetas Simônides e Baquílides, seus contemporâneos. A glorificação da virtude humana era em ambos um acessório convencional dos cantos ao vencedor. Além disso, Simônides abunda em considerações pessoais que provam que, independentemente daquela cir-

14. Sócrates, comparado a um escultor: PLATÃO, *Rep.* 540 C, comparar também com 361 D; para a comparação com o pintor de figuras ideais (παραδείγματα), 472 D.

cunstância, a *arete* começava a converter-se em problema, no início do séc. V. Com belas palavras, fala da sua extrema raridade na terra. Habita nos píncaros escarpados e inacessíveis, rodeada de um coro de ágeis ninfas. Não é qualquer mortal que pode contemplá-la sem o suor lhe escorrer pela alma e se lhe infiltrar até a medula. Pela primeira vez deparamos com a palavra ἀνδρεία para exprimir esta virtude humana, evidentemente com um significado muito amplo ainda. É explicada no célebre escólio de Simônides ao nobre Escopas de Tessália. Aparece nele um conceito de *arete* que engloba simultaneamente o corpo e a alma[15]. *Difícil é chegar a ser um homem de autêntica* arete, *reto e sem falha, nas mãos, nos pés e no espírito.* A elevada e consciente arte sobre que repousa a sua norma severa e rigorosa da *arete* por certo se revela nesta palavra aos contemporâneos do poeta, que já deviam ter um sentimento particularmente novo a seu respeito. Já podemos compreender com isto o problema que Simônides suscita nos seus escólios. Muitas vezes, o destino precipita o Homem numa desgraça sem saída, que não lhe permite alcançar a perfeição. Só é perfeita a divindade. O Homem não o pode ser, quando o toca o dedo do destino. Só alcançam a *arete* aqueles a quem os deuses amam e enviam boa sorte. Por isso é que o poeta glorifica todos aqueles que não se entregam voluntariamente ao que é abjeto. *Quando no meio dos que a terra alimenta descubro um homem totalmente irrepreensível, julgo-me no dever de o anunciar.*

Simônides de Ceos é um testemunho da mais alta importância para a explicação de um processo espiritual que se vai desenvolvendo na lírica jônica a partir de Arquíloco e que penetra no próprio coração da ética aristocrática: a consciência crescente e persistente da dependência em que o Homem está, face ao destino, em todas as suas ações. Nos cantos de Simônides aos vencedores encontra-se explicitamente o mesmo que nos de Píndaro. Cruzam-se em Simônides múltiplas e variadas correntes da tradição: é isto que lhe dá particular interesse. Situa-se na linha das culturas jônica, eólica e dórica, e é o típico representante da cul-

15. SIMÔNIDES, frag. 37 e 4 Diehl.

tura pan-helênica que se desenvolve no final do séc. VI. Mas por isso mesmo, e apesar de ser insubstituível para a história do problema da idéia grega da *arete* – na interpretação dos seus escólios, que Sócrates discute com os sofistas no *Protágoras* de Platão –, não é o representante pleno da ética aristocrática, no sentido de Píndaro. Não é possível preteri-lo numa história do conceito de *arete* no tempo de Píndaro e Ésquilo. No entanto, é impossível dizer que fosse para este grande artista outra coisa que não o objeto inesgotável de interessantes considerações. É ele o primeiro sofista. Para Píndaro, ao contrário, a *arete* não é só a raiz da sua fé, mas também o princípio criador da sua forma poética. Os elementos conceituais que aceita ou recusa estão determinados pela sua consagração à grande tarefa de cantar os vencedores como portadores da *arete*. Em Píndaro, mais que em qualquer outra parte da poesia grega, a forma artística da intuição é dependente das normas humanas que encarna. Não podemos mostrar isto em detalhe, porque não entra no nosso propósito a análise da forma artística por si própria[16]. No entanto, para prosseguir com a análise da idéia pindárica do homem nobre, é preciso estudar mais detalhadamente o problema da forma da sua poesia.

A nobre percepção da *arete* está para Píndaro intimamente ligada aos feitos dos antepassados famosos. É sempre à luz das orgulhosas tradições de estirpe que ele contempla o vencedor, o qual honra os antepassados e participa do seu fulgor. Nesta alusão não há qualquer diminuição do que se deve aos atuais representantes de tal herança. A *arete* só é divina porque um deus ou um herói foi antepassado da família que a possui. Dimana dele a força da *areta*, a qual se renova sem cessar nos indivíduos que constituem a série das gerações. Não se pode pois encará-la de um ponto de vista meramente individual, pois é o sangue divino que

16. Os pontos de vista expostos neste capítulo tinham sido emitidos, há já bastante tempo, nas minhas conferências sobre a *paidéia*. Serviram de sugestão a W. SCHADEWALDT (*Der Aufbau des pindarischen Epinikion*, Halle, 1928) para a realização de uma fecunda análise formal dos hinos. Não analisa o uso dos mitos em Píndaro; porém, a sua obra serviu, por sua vez, de sugestão a L. ILLIG na sua dissertação de Kiel: *Zur Form der pindarischen Erzählung* (Berlim, 1932).

realiza tudo o que é grande. Assim, toda a glorificação de um herói desemboca rapidamente em Píndaro no elogio do seu sangue, dos seus antepassados. O elogio tem um lugar firme nos epinícios. É pelo ingresso neste coro que o vencedor se situa ao lado dos deuses e dos heróis. *A que deus, a que herói, a que homem celebrarei?* – começa o segundo poema olímpico. Ao lado de Zeus, para quem Olímpia é sagrada, ao lado de Héracles, fundador das Olimpíadas, coloca ele Terão, senhor de Agrigento, vencedor da corrida de carros de quatro cavalos, *mantenedor da glória da raça de seu pai e da nobre ressonância do seu nome.* Naturalmente, nem sempre é possível proclamar os bens e a fortuna da estirpe do herói. É quando, sobre as altas virtudes dos homens, cai a sombra das desgraças enviadas pelos deuses, que a liberdade humana e a profundidade religiosa do poeta surgem em todo o seu esplendor. Quem vive e age tem de sofrer. Tal é a crença de Píndaro, e tal é, de modo geral, a crença grega. A ação, neste sentido, está reservada aos grandes. Só deles se pode dizer, em sentido pleno, que verdadeiramente sofrem. Assim, o Aion concedeu à família de Terão e de seu pai, como prêmio da sua autêntica virtude, Pluto e Cáris. Mas cercou-os também de culpa e de aflições. *O tempo não pode desfazer o que está feito; mas pode, em parte, sobrevir com o esquecimento, Latha, quando um homem dáimon intervém no seu destino. Apesar da sua tenaz repugnância, a aflição morre dominada pela nobre alegria, quando a* moira *de Deus concede a rica prosperidade de uma ventura superior.*

São os deuses que outorgam não só a felicidade e a fortuna de uma estirpe, mas também a sua *areta*. Daí resulta para Píndaro um grave problema: explicar como é possível que, após uma longa sucessão de homens famosos, uma família desapareça repentinamente. Isto aparece como uma ruptura inexplicável na cadeia de testemunhos da força divina de uma estirpe, que une aos tempos heróicos a atualidade do poeta. Os novos tempos, que já não conhecem a *areta* do sangue, devem ter apontado estes indignos representantes da sua família. Píndaro fala desta interrupção da *areta* humana, no sexto hino nemeu. A raça dos homens e a raça dos deuses estão profundamente separadas. Palpita nelas, porém, a mesma vida, já que ambas procedem da mesma terra-mãe.

Mas a nossa força é muito diferente da força deles. A raça dos mortais nada é. O céu, onde reinam os deuses, é um lugar imperturbável. Sem embargo, parecemo-nos com os deuses pelo nosso espírito e pela nossa natureza, apesar da insegurança do nosso destino. Assim hoje, Alcímidas, vencedor nas competições juvenis, prova que no seu sangue palpita uma força análoga à dos deuses. Parece desaparecer no seu pai, mas reaparece no pai do seu pai, Praxídamas, grande vencedor em Olímpia, no Istmo e em Neméia. Com as suas vitórias acabou com o obscuro esquecimento de seu pai Socleides, filho sem glória de um pai glorioso. Acontece o mesmo que com os campos, os quais ora dão aos homens o pão de cada dia, ora lhe recusam. É certo que a ordem aristocrática se baseia na descendência de representantes eminentes. Para o pensamento grego é evidente que com o aumento das gerações de uma casa pode aparecer uma colheita má, uma *aphoria*, idéia que voltamos a encontrar em tempos pós-cristãos, quando o autor do estudo *Do Sublime* investiga as causas do desaparecimento dos grandes espíritos criadores, na época dos epígonos.

Ao celebrar a memória dos antepassados, cuja ação sobre os vivos não se limitava na metrópole a uma recordação pessoal, mas se guardava com pia veneração ao lado das tumbas, oferece-nos toda uma filosofia cheia de profundas reflexões acerca dos serviços, das venturas e das penas de uma humanidade abençoada, através das gerações, com os mais altos bens da terra e dotada das mais altas tradições. A história das famílias nobres do seu tempo proporcionava-lhe abundante material. Mas o que lhe importava do passado era o estímulo poderosamente educativo do exemplo. A glorificação do passado e da sua nobreza era, desde Homero, o traço fundamental da educação aristocrática. Se o elogio da *areta* é a tarefa máxima do poeta, é evidente que é ele o educador, no sentido mais nobre da palavra. Píndaro realiza esta missão com a mais alta consciência religiosa. É nisto que se distingue dos cantos impessoais de Homero. Os seus heróis são homens que vivem e lutam no seu tempo, mas que ele situa no mundo dos mitos. Isto significa para Píndaro colocá-los num mundo de modelos ideais, cujo esplendor se derrama sobre eles e cujo elogio deve

movê-los a elevar-se a uma altura semelhante e despertar as suas melhores forças. É isto que dá ao uso dos mitos o seu sentido e valor peculiares. A censura tal qual o grande Arquíloco a praticou nos seus poemas, parece-lhe ignóbil[17]. Conta-se que os seus detratores fizeram saber a Hierão, rei de Siracusa, que o poeta o tinha denegrido. Píndaro, consciente dos seus deveres de gratidão, repele essa acusação, na dedicatória do segundo Canto pítico. Porém, embora persevere no elogio, mostra igualmente ao rei que, ao dar ouvidos às sugestões deles, não lhe mostrou, do alto da sua dignidade, um modelo que ele pudesse imitar. Poupa ao senhor a necessidade de ver algo mais alto do que ele, mas, como poeta, tem de lhe dizer qual é o seu verdadeiro *eu*, perante o qual nunca deve recuar. É neste ponto que a idéia do modelo, em Píndaro, atinge a maior profundidade. A máxima "torna-te quem és" oferece a suma da sua educação inteira. É este o sentido de todos os modelos míticos que propõe aos homens. Revela-se neles a imagem mais alta do seu próprio ser. Uma vez mais se patenteia quanto é profunda a vinculação social, espiritual e histórica desta *paidéia* dos nobres com espírito educador da filosofia das idéias de Platão. É nela que está enraizado, sendo, por outro lado, alheia à filosofia natural dos Jônios com a qual a história da filosofia a pôs em conexão, de modo unilateral e quase exclusivo. Não se diz uma palavra sobre Píndaro nas introduções às nossas edições de Platão. Em contrapartida, sempre nelas surgem, como eterna doença e na forma de incrustações estranhas, as matérias-primas dos hilozoístas.

O elogio pindárico, tal como foi exercido perante o rei Hierão, não requer menos liberdade de espírito e obriga muito mais. Para esclarecer esta afirmação não é preciso senão tomar o exemplo mais singelo do elogio educador de Píndaro: a sexta Ode pítica. É dedicada a Trasibulo, filho de Xenócrates, irmão do tirano Terão de Agrigento; é um jovem que chegou a Delfos para guiar os cavalos de seu pai, nas corridas. Píndaro celebra o seu triunfo num curto hino, em que elogia o amor filial de Trasibulo.

17. *Pyth.*, II, 54.

O amor filial é, depois da veneração de Zeus, senhor do céu, o dever principal da antiga ética cavaleiresca. Já Quíron, o sábio centauro, protótipo do educador dos tempos heróicos, o imprimiu na mente do peleida Aquiles, quando o teve a seu cuidado. À invocação desta autoridade venerável segue-se a referência a Antíloco, filho de Nestor, que na guerra de Tróia deu a vida pelo seu velho pai, em luta com Mémnon, chefe dos Etíopes. *Entre os contemporâneos, foi Trasibulo que mais se aproximou da norma de seu pai.* No elogio da virtude do filho está aqui inserido o modelo mítico de Antíloco, cujas façanhas são brevemente relatadas. Assim, cada caso individual é referido ao mito por meio do rico tesouro de paradigmas que a sabedoria do poeta possui. O imbricamento do real com o mítico apresenta-se como força idealizadora e transfiguradora de primeira ordem. O poeta vive e move-se inteiramente num mundo em que o mito é tão real como a própria realidade; e quer celebre o triunfo de um antigo nobre, quer o de algum tirano que rapidamente alcançou o apogeu, ou o do filho de um burguês sem ascendência, a todos eleva a honras quase divinas, de que se tornaram credores pelo contato da varinha mágica da sua sabedoria sobre o alto sentido destas coisas.

É no filirida Quíron, o sábio centauro mestre dos heróis, que a consciência educativa de Píndaro encontra o seu modelo. Vemo-lo também no terceiro poema nemeu, rico de exemplos míticos. Também nele, Peleu, Télamon e Aquiles são modelos dos antepassados do vencedor. O espírito do poeta evoca o último na gruta de Quíron, onde foi educado. Mas será possível educar, com a convicção de que é no sangue que se encontra a *areta*? Píndaro tomou várias vezes posição em face deste problema. Na realidade o problema já fora levantado por Homero, no canto da *Ilíada* em que Aquiles é posto em face do educador Fênix, no momento decisivo, e a admoestação deste se mostra ineficaz ante o endurecido coração do herói. No entanto, ali se trata do problema da possibilidade de moldar o caráter inato, ao passo que em Píndaro surge a moderna questão de saber se a verdadeira virtude pode ser ensinada ou se reside no sangue. Não esqueçamos que em Platão surge constantemente uma questão análoga. É a primeira vez que se formula a luta entre a velha concepção da nobreza e o novo espírito racional. Píndaro quebra o sigilo e apresenta a sua resposta no terceiro Canto nemeu:

A glória só tem pleno valor
quando é inata. Quem só tem
o que aprendeu é um homem obscuro e indeciso,
jamais caminha com um passo firme.
Apenas esquadrinha
com imaturo espírito
mil coisas altas.

Aquiles deixa Quíron estupefato ao evidenciar, desde garoto, o seu espírito nobre, sem que jamais tivesse qualquer mestre. Assim o proclama o poema. Aquele que, segundo Píndaro, tudo sabe deu também àquela pergunta a resposta justa. A educação só é possível quando existe a *areta*, como sucede nos preclaros discípulos de Quíron: Aquiles, Jasão e Asclépio, aos quais o bom centauro "se aplicou a dar tudo quanto era útil e proveitoso". Na plenitude de cada uma destas palavras encerra-se o fruto de um vasto conhecimento do problema. Manifesta-se nelas a atitude consciente e resoluta com que a nobreza defendia a sua posição, naquele tempo de crise.

A arte do poeta, como a *areta* das Olimpíadas, também não pode ser ensinada. É, por natureza, "sabedoria". Píndaro está constantemente a designar o espírito poético pelo termo σοφία. É impossível traduzi-la com propriedade. Todos a sentem como a própria substância do espírito e da ação pindárica; por isso são variadas as interpretações. Quem a encarar como pura inteligência artística capaz de produzir belos poemas, a interpretará em sentido estético. Homero chama σοφός ao carpinteiro, e ainda no séc. V a palavra podia significar a habilidade técnica. Ninguém pode deixar de sentir que ela tem um grave peso, quando Píndaro a usa. Naqueles tempos tinha sido usada amplamente para designar um conhecimento, uma compreensão de algo não habitual para o homem do povo e perante o qual ele estava disposto a inclinar-se. Era deste tipo o saber poético de Xenófanes, que orgulhosamente chama "sabedoria minha" à sua revolucionária crítica

das habituais concepções do mundo. Sente-se aqui a impossibilidade de separar a forma do pensamento. Na sua unidade, formam ambas a σοφία. E nem podia ser de outro modo a arte de Píndaro, profundamente reflexiva. O "profeta das musas" é o anunciador da "verdade". *Tira-a do fundo do coração*. Julga o valor dos homens e distingue os "verdadeiros discursos" das tradições míticas, daquelas outras que a mentira enfeita. O portador das divinas mensagens das musas senta-se ao lado dos reis e dos grandes, como entre iguais, no topo da humanidade. Não cobiça o aplauso das multidões. *Seja-me dado tratar com os nobres e agradar-lhes*, assim termina o segundo Poema pítico ao rei Hierão de Siracusa.

Mas, embora os "nobres" sejam os grandes da Terra, nem por isso o poeta é cortesão. Continua a ser *o homem essencial que se conduz da melhor maneira sob todos os regimes, sob a tirania ou sob o domínio da horda insolente, como quando são as pessoas de espírito superior que defendem a cidade*[18]. Só entre os nobres há sabedoria. A sua poesia é, assim, esotérica no mais profundo sentido da palavra. *Trago debaixo do braço um carcás cheio das setas mais velozes. Só falam aos que entendem; e precisam sempre de intérprete. Sábio é aquele que sabe muito em virtude do seu próprio sangue. E bem podem os doutos, em coro, dar à língua, sem vergonha, para como corvos crocitarem à divina ave de Zeus*[19]. Os "intérpretes" que precisam dos seus cantos – as "setas" – são as grandes almas capazes de participarem na essência da mais alta intelecção. Não é só aqui que em Píndaro encontramos a imagem da águia. O terceiro Canto nemeu acaba assim: *Mas a águia é a mais rápida entre todas as aves. Rapidamente enxerga ao longe e captura a sangrenta presa. Os corvos crocitam e alimentam-se aqui embaixo*. A águia torna-se o símbolo da sua própria consciência artística. Não é uma simples imagem, é uma qualidade metafísica do espírito. A sua essência é viver lá em cima, nas alturas inacessíveis, movendo-se livremente e sem peias no reino do éter, enquanto os corvos crocitadores procuram aqui embaixo o alimento. O símbolo tem a sua história, desde o contemporâneo Baquílides

18. *Pyth.*, II, 86.
19. *Ol.*, II, 83.

até o magnífico verso de Eurípides: *O éter todo se franqueia ao vôo livre da águia*. É na águia que a nobre consciência espiritual do poeta alcança uma expressão. Na verdade este título de nobreza é para nós imperecível. Também aqui a fé na *areta* do sangue não o desampara. É assim que explica o abismo que sente entre a força poética que vem do sangue e o saber dos "que aprenderam" (μαθόντες). Seja qual for a nossa opinião sobre a doutrina da nobreza de sangue, não se pode ignorar o abismo colocado por Píndaro entre a nobreza inata e qualquer saber e poder apenas aprendidos, porque a diferença entre uma e outra coisa se fundamenta na verdade e na razão. Pronunciou esta palavra no limiar da ponte que se abre para a época da cultura grega em que o ensino e o saber haviam de ganhar uma extensão inesperada e a razão a sua maior importância.

E com isto deixamos o mundo aristocrático, que parece afundar-se gradualmente no silêncio, e de novo nos confiamos à torrente da História, que rumorejante passa por cima dele, quando parecia deter-se. Também Píndaro – não pela sua opinião, mas sim pela sua ação – ergue-se acima desse mundo, nos grandes poemas em que, já reconhecido como poeta de importância pan-helênica, celebra as vitórias alcançadas nas corridas de carros, pelos poderosos tiranos da Sicília, Terão e Hierão. Enobrece nos seus poemas, adornando-os com a gloriosa magnificência dos seus ideais aristocráticos, os novos Estados que fundaram, e assim lhes enaltece o valor. Talvez nisto vejamos um contra-senso histórico, embora toda a força usurpada e sem ascendência queira enfeitar-se com os esplendorosos ornamentos da grandeza passada. O próprio Píndaro supera enormemente nestes poemas os convencionalismos aristocráticos, e em lugar nenhum a sua voz pessoal ressoa de modo tão inconfundível como aqui. Vê na educação dos reis a última e suprema tarefa dos poetas nobres, na nova era. Como mais tarde Platão esperava poder influenciá-los e induzi-los a realizar no mundo em transformação os anseios políticos que o animavam e a colocarem uma barreira ao atrevimento da massa. Nós o encontramos, assim, como hóspede na brilhante corte do vencedor dos Cartagineses, Hierão de Siracusa, ao lado de Simônides e Baquílides, os grandes dentre os "que aprenderam", como mais

tarde encontraremos Platão ao lado dos sofistas Polixeno e Aristipo, na corte de Dionísio.

Seria interessante saber se os passos de Píndaro se cruzaram com os de outro grande: Ésquilo de Atenas, que também visitou Hierão quando em Siracusa representou *Os Persas* pela segunda vez. Nesse meio tempo, o exército do Estado democrático de Atenas, a vinte anos da sua fundação, derrotou os Persas em Maratona, e com a sua frota, os seus generais e o ânimo do seu espírito político decidiu em Salamina o triunfo da liberdade de todos os Gregos da Europa e da Ásia Menor. A pátria de Píndaro permaneceu ausente desta luta nacional, numa neutralidade ignominiosa. Se nos seus cantos buscarmos um eco do destino heróico que despertava em toda a Hélade novas energias para o futuro, só no último poema ístmico descobriremos a angustiosa expectativa de um coração profundamente dividido. Fala apenas do "rochedo de Tântalo" que balançou sobre a cabeça de Tebas e foi removido por um deus clemente; mas não sabemos se se refere ao perigo persa ou ao ódio dos vencedores gregos, cuja causa Tebas traiu e cuja vingança ameaçou destruí-la. Não foi Píndaro, mas o seu grande rival, o polivalente Simônides, um Grego das ilhas, quem se tornou o lírico clássico das guerras pérsicas. Embora sem o calor de Píndaro, mas com todo o esplendor e flexibilidade do seu estilo capaz de se adaptar magistralmente a todos os temas, consagrou-se, por encargo das cidades gregas, aos epitáfios que seriam gravados nas tumbas dos heróis caídos. Parece-nos hoje uma trágica desventura que Píndaro tenha sido relegado para segundo plano, nesta altura. Era, porém, a conseqüência necessária da sua atitude, dado que persistia em se pôr ao serviço de outro tipo de heroísmo. Todavia, a Grécia vitoriosa sentiu nos seus versos algo do espírito de Salamina, e Atenas amou o poeta que exclamou com ditirâmbico entusiasmo: *Ó magnífica Atenas, cidade divina, esplendorosa, coroada de violetas e famosa nos cantos, fundamento da Hélade!* Sem dúvida sentiu assegurada a sua sobrevivência nacional, num mundo que lhe era intimamente alheio. Contudo, guardava no coração a inimiga de Atenas, sua irmã de sangue, Égina, rica cidade de grandes navegadores, armadores e negociantes. Mas o mundo que ele tinha cantado e ao qual pertencia o

seu coração entrara em franca decadência. Parece ser uma lei na vida do espírito que, quando um tipo de existência atinge o seu termo, encontre a força necessária para formular o seu ideal e atingir o seu conhecimento mais profundo; como se da morte se destacasse o seu aspecto imortal. Assim, a decadência da cultura nobre da Grécia produziu Píndaro; a da cidade-estado, Platão e Demóstenes; e a hierarquia da Igreja Medieval, no momento em que ia transpor a linha do seu apogeu, produziu Dante.

A política cultural dos tiranos

Já no séc. V começava a decair o florescimento da poesia aristocrática. Os tiranos representam, contudo, uma fase de transição entre o domínio da nobreza e o Estado democrático. A sua importância para a história da educação não é menor que para a do desenvolvimento do Estado. Já nos referimos a eles várias vezes. Vamos agora estudá-los mais detidamente. Como viu Tucídides, corretamente, os tiranos da Sicília, para cujos representantes, Hierão e Terão, Píndaro escreveu os seus grandes poemas, constituem só um aspecto da tirania. Neste posto avançado do mundo grego, em face do crescente poderio de Cartago sobre o mar e o comércio, foi muito mais duradouro do que na Grécia propriamente dita o "domínio de um só". Este período da evolução política encerrou-se na Hélade com a queda dos Pisistrátidas de Atenas, em 510. Na Sicília, a tirania dependia de condições completamente distintas das necessidades internas de ordem política e social que se verificavam na metrópole e nas colônias orientais. Ela era, em grau igual pelo menos, o expoente da força militar e da política externa do imperialismo comercial das grandes e poderosas cidades da Sicília, Agrigento, Gela e Siracusa, e a manifestação da derrocada do antigo domínio aristocrático e a elevação da massa ao poder. Mesmo mais tarde, após meio século de democracia, as necessidades internas baseadas no interesse nacional originaram a tirania de Dionísio. E era isto que, aos olhos de Platão, conferia a justificativa histórica da sua existência.

Voltemos agora à situação de Atenas e das cidades do istmo nos meados do séc. VI, na época em que se inicia na metrópole o desenvolvimento da tirania. Atenas representa o último estágio desta evolução. Sólon previu-o nos poemas da senectude e por fim teve de presenciar o que muito tempo atrás já previra. Embora filho da nobreza ática, rompeu corajosamente com as concepções herdadas da sua casta. Prefigura nos seus poemas, esboça nas suas leis e incorpora à sua ação um novo tipo de vida humana, cuja realização perfeita é independente dos privilégios do sangue e da posse das riquezas. Ao reclamar justiça para o povo trabalhador oprimido, nada estava mais longe das suas previsões do que a democracia, a qual o haveria de proclamar, mais tarde, seu fundador. Visava apenas o saneamento moral e econômico dos fundamentos do antigo Estado aristocrático, em cuja decadência certamente nunca pensara. Mas os nobres nada haviam aprendido da História e também agora nada aprenderam de Sólon. Assim que este, expirado o seu mandato, se retira, reacendem-se com redobrada violência as lutas partidárias.

Já Aristóteles viu, pela lista dos arcontes, que nestas décadas, das quais nada sabemos, devem ter ocorrido graves distúrbios na ordem do Estado, devem ter passado anos inteiros sem nenhum arconte, e um deles deve ter tentado conservar o cargo por dois anos. Os nobres da costa, os proprietários rurais do interior e os dos distritos pobres e montanhosos da Ática, a chamada Diácria, formavam três departamentos. No cume de cada um, estavam as famílias mais poderosas. Cada uma delas procurava obter o apoio do povo. É evidente que, para seu grande aborrecimento, o povo já era um fator com que tinham de contar, embora estivesse desorganizado e carecesse de chefes. Pisístrato, chefe do partido nobre dos Diácrios, colocava, com grande tato, em situação desfavorável os membros de outras estirpes que, como os Alcmeônidas, eram mais ricas e poderosas. Para tanto, buscava apoio no povo e fazia-lhe concessões. Por fim, após algumas tentativas fracassadas para lançar mão do poder, e depois de ter sido várias vezes desterrado, conseguiu apoderar-se do comando, com a ajuda de uma guarda pessoal que não lutava militarmente com lanças, mas com mocas. O domínio assim alcançado fortale-

ceu-se tanto durante o seu longo reinado, que ao morrer pôde deixá-lo aos filhos em herança, sem qualquer perturbação.

A tirania é da maior importância, não só como fenômeno espiritual do tempo, mas ainda como força impulsionadora do profundo processo educativo que se inicia com a derrocada do domínio dos nobres e com o aparecimento, no séc. VI, do poder político da burguesia. Nós nos deteremos no exame da tirania ateniense, a que conhecemos com maior exatidão, considerando-o um exemplo típico. Mas, primeiro, temos o desenvolvimento anterior deste fenômeno social, nos outros Estados gregos.

Na maioria das cidades gregas onde a tirania existiu, pouco mais conhecemos que o nome e algumas proezas do tirano. Sobre a maneira como nasceu e as causas que a originaram pouco sabemos e muito menos ainda sobre a personalidade dos tiranos e o teor do seu domínio. Mas a surpreendente unanimidade com que este fenômeno se produziu a partir do séc. VII, em todas as cidades gregas, mostra que as causas do seu aparecimento eram as mesmas em toda parte. Nos casos do séc. VI, que conhecemos melhor, a origem da tirania está profundamente vinculada às grandes transformações econômicas e sociais, cujos efeitos conhecemos pelo que Sólon e Teógnis nos transmitiram. A crescente expansão da economia monetária frente à economia natural operou uma revolução no valor das propriedades dos nobres que até então haviam sido o fundamento da ordem política. Agarrados às antigas formas de economia, os nobres estavam num plano inferior em face dos possuidores das novas fortunas adquiridas no comércio e na indústria. E até entre as antigas estirpes se cavava um abismo com a mudança de posição de algumas das velhas famílias, que também se dedicaram ao comércio. Como Teógnis menciona, algumas famílias empobreceram e não puderam conservar a sua antiga posição social. Outras, como os Alcmeônidas da Ática, reuniram tal fortuna, que o seu poderio se tornou insuportável para os seus companheiros de classe, que não puderam resistir à tentação de lutarem pela consecução do poder político. Os pequenos lavradores e arrendatários, endividados em relação aos proprietários nobres, foram levados às idéias radicais por uma legislação opressiva, que outorgava aos proprietários todos os direitos sobre os servos; e os nobres descontentes puderam facilmente alcançar o poder a que aspiravam, oferecendo-se como chefes a esta massa politicamente desamparada. O reforço do partido dos nobres proprietários com a classe dos novos-ricos adventícios, com que nunca simpatizaram, foi benefício duvidoso do ponto de vista moral e político, pois com isso ainda mais se alargou o abismo entre a massa indigente e a antiga classe aristocrática, senhora da cultura, tornando-se mais evidente a brutal oposição meramente material entre ricos e pobres, o que constituiu fonte inesgotável de agitação. Foi assim que se tornou possível ao *demos* abalar o opressivo domínio dos nobres. A maioria ficava plenamente satisfeita assim que conseguia a ruína deles. O ideal da força soberana do "povo livre" ficava ainda muito distante daquela massa habituada, pelos séculos afora, à servidão e à obediência. Mas então estava muito menos apta para ele que no tempo dos grandes demagogos, sem cuja ajuda tampouco o teria alcançado depois; e é com razão que Aristóteles, na *Constituição de Atenas*, lhes utiliza a ação como diretriz para a sua interpretação da história da democracia ateniense.

Encontramos a tirania, quase ao mesmo tempo que na Metrópole, na Jônia e nas ilhas, onde naturalmente parece que se devia ter iniciado antes, devido ao seu desenvolvimento espiritual e político. Por volta do ano 600, ou pouco depois, vemos o poder político de Mileto, Éfeso e Samos nas mãos de conhecidos tiranos, que mantinham estreitas relações com os seus congêneres da Hélade. Apesar de serem fenômeno de política puramente interna, ou talvez por isso mesmo, os tiranos estavam ligados uns aos outros por uma solidariedade internacional, freqüentemente baseada em laços matrimoniais. Anuncia-se a solidariedade, tão habitual no séc. V, entre as democracias e as oligarquias. É assim que nasce pela primeira vez – e isso é um fato memorável – uma política de largos vôos que, por exemplo, em Atenas, Corinto e Mégara, levou à fundação de colônias. É típico destas colônias terem com a sua metrópole uma ligação muito mais íntima que as primitivas fundações deste tipo. Assim, Sigeu servia diretamente de ponto de apoio, no Helesponto; com a conquista de Córcira, Corinto estabeleceu uma base no mar Jônico e, pela fundação de

Potidéia, uma outra em território trácio. Na Metrópole, são Corinto e Sicyon que seguem na vanguarda da evolução, seguidas de Atenas e de Mégara. A tirania de Atenas mantinha-se com o auxílio dos tiranos de Naxos, a quem Pisístrato, por sua vez, retribuía o apoio. Também em Eubéia cedo se instala a tirania. Na Sicília, onde alcançaria a sua máxima força, estabelece-se um pouco mais tarde. No séc. VI, o único tirano siciliano importante é Falaris de Agrigento, ao qual se deve o florescimento desta cidade. Na Metrópole, apesar de tudo de bom que se possa dizer de Pisístrato, é Periandro de Corinto o representante da mais alta manifestação da tirania. Depois da queda do regime aristocrático dos Baquíades, seu pai, Kypselos, fundou uma dinastia que se manteve por várias gerações, cujo período de maior esplendor foi o domínio de Periandro. Enquanto a importância de Pisístrato reside no fato de ter preparado a futura grandeza de Atenas, Periandro elevou Corinto a uma altura que, após a sua morte, jamais voltou a ser alcançada.

Nas outras regiões da Metrópole, permanecia o regime aristocrático, que, como sempre, apoiava-se na propriedade territorial, e em alguns locais – por exemplo Egina, praça meramente comercial – também nas grandes riquezas. Em nenhum lugar os tiranos se agüentavam por mais de duas ou três gerações. A maioria das vezes eram novamente derrubados pela nobreza, já experimentada na política e ciente do seu objetivo. Não obstante, porém, a maior parte das vezes o usufruto da revolução cai logo sob o domínio do povo, como em Atenas. Como observa Políbio na sua teoria das crises e transformações dos regimes políticos, a causa principal da queda dos tiranos é, em geral, a incapacidade dos filhos e netos, que só herdam do pai a força, e não o vigor espiritual, assim como a má utilização do poder recebido do povo num despotismo arbitrário. Os tiranos tornaram-se o terror da aristocracia derrubada, e legaram essa característica aos seus sucessores democráticos. Mas o ódio da aristocracia é apenas uma reação e uma forma unilateral da luta pelo poder. Como diz engenhosamente Burckhardt, havia um tirano em cada Grego e ser tirano constituía para todos tal sonho de felicidade, que Arquíloco não achou melhor maneira de caracterizar o seu alegre sapateiro do

que declarar que ele não aspirava à tirania. Os Gregos achavam que o domínio de um homem só, de bondade realmente incomum, estava "de acordo com a natureza" (Aristóteles) e submetiam-se a ele de melhor ou pior grado.

A antiga tirania é intermediária entre a realeza patriarcal dos tempos primitivos e a demagogia do período democrático. Embora conservando a forma exterior do Estado aristocrático, o tirano procurava reunir, tanto quanto possível, todos os poderes nas suas mãos e nas do círculo dos seus partidários. Para isso apóia-se numa força militar não muito grande, mas eficiente. Estados incapazes de estabelecer por si próprios uma ordem eficaz e legal, de acordo com a vontade da comunidade ou de uma grande maioria, só podiam ser governados por uma minoria armada. A impopularidade desta pressão, que nem sequer o hábito foi capaz de suavizar, obrigou os tiranos a contrabalançá-la por meio da cuidadosa manutenção das formas exteriores de eleição para os cargos, pelo cultivo sistemático da lealdade e pela busca de uma política econômica favorável ao público. Pisístrato compareceu algumas vezes perante os tribunais de justiça, quando estava implicado em alguma demanda, para provar o domínio ilimitado do direito e da lei. Isto produzia no povo uma forte impressão. As antigas famílias aristocráticas eram subjugadas por todos os meios. Os nobres que podiam converter-se em rivais perigosos eram desterrados ou eram encarregados de tarefas honrosas em outros lugares do país. Assim, Pisístrato apoiou Milcíades na sua importante campanha para conquistar e colonizar o Quersoneso. Mas ele não queria que o povo se encontrasse na cidade e se convertesse em força organizada e perigosa. Razões políticas e econômicas concorreram para levá-lo a proteger os distritos rurais, pelo que estes lhe dedicavam uma viva afeição. A tirania foi por muitos chamada "o reino de Cronos", isto é, a idade de ouro, e contava-se todo tipo de histórias sobre as visitas pessoais do senhor aos campos e suas conversas com o povo simples e trabalhador, cujo coração ganhava com a sua afabilidade e com a diminuição das contribuições. Mesclavam-se intimamente nesta política a prudência, o tato político e um instinto profundo e preciso das necessidades do campo. Com o fim de evitar ao

povo as viagens à cidade para assistir aos litígios, deslocava-se pessoalmente ao campo na qualidade de juiz de paz e ali celebrava as suas sessões.

Infelizmente, é só em relação a Pisístrato que podemos traçar um quadro tão completo da política interna dos tiranos, e mesmo neste caso só porque Aristóteles o esboçou de antemão, baseados nas antigas crônicas áticas. É impossível abarcar na sua totalidade o fator econômico deste quadro. No entanto, é realmente decisivo. Qualquer político se refere apenas às soluções aconselhadas pelas necessidades do momento. O que interessa no novo Estado é o êxito. Só é possível atribuí-lo ao governo pessoal e todo-poderoso de um homem realmente dotado, que ponha a sua força inteira a serviço do bem do povo. Pode-se duvidar de que tenha sido assim por toda parte. Mas é só através dos seus melhores representantes que podemos avaliar uma forma como a tirania. A julgar pelo sucesso, foi um período de progressos rápidos e felizes.

Pode-se comparar, do ponto de vista espiritual, a conduta dos tiranos no decurso do séc. VI com a dos seus opositores políticos, os grandes legisladores e *aisymnetas*, que se estabeleceram com força extraordinária em outros lugares para fundar instituições permanentes ou para restabelecer uma ordem momentaneamente perturbada. Estes homens agiram principalmente pela criação de uma norma ideal que a lei encarnava e que não excluía a participação política dos cidadãos, ao passo que o tirano impedia a iniciativa individual e interpunha constantemente a sua ação pessoal. Não era um educador da burguesia na *arete* política universal, mas, em outro sentido, tornava-se o seu modelo. O tirano é o protótipo do homem de Estado que surgiu mais tarde, embora carecesse da responsabilidade deste. Deu o primeiro exemplo de uma ação de previsão e de visão ampla, realizada pelo cálculo dos fins e dos meios internos e externos, e ordenada segundo um plano. Foi ele na verdade o verdadeiro político. O tirano é a manifestação específica do crescente desenvolvimento da individualidade espiritual na esfera do Estado, assim como em outras esferas o foram o filósofo e o poeta. No séc. IV, quando despertou o interesse geral pelas individualidades importantes e a biografia nasceu como gênero literário novo, o objeto preferido das suas descrições foram os poetas, os filósofos e os tiranos. Entre os chamados sete sábios, que alcançaram a celebridade no começo do séc. VI, encontramos tiranos como Periandro e Pítaco, ao lado de legisladores, poetas e outras personagens deste tipo. É especialmente significativo que quase todos os poetas daquele tempo tenham passado a vida na corte dos tiranos. A individualidade não é, pois, um fenômeno de massa, uma nivelação geral do espírito, mas uma verdadeira e íntima independência – razão de sobra para que as cabeças independentes procurassem unir-se entre si.

A concentração da cultura naqueles centros acarretou uma poderosa intensificação da vida espiritual, que não se limitou ao estreito círculo dos criadores, mas se estendeu à totalidade do país. Foi deste tipo a ação das cortes de Polícrates de Samos, filho de Pisístrato de Atenas, as de Periandro de Corinto, as de Hierão de Siracusa, para citar apenas os mais ilustres. Em Atenas conhecemos com maior exatidão as condições do tempo da tirania e podemos apreciar melhor o significado que a irradiação da cultura da corte na arte, na poesia e na vida religiosa teve para o desenvolvimento espiritual da Ática. Foi ali que viveram Anacreonte, Simônides, Pratinas, Laso, Onomácrito. É ali que se situa a origem das representações cênicas trágicas e cômicas, o mais alto desenvolvimento da vida musical do séc. V, as grandes récitas de Homero ordenadas por Pisístrato nas festas nacionais, que com todo o esplendor se celebravam nas Panatenéias, as grandes festas dionisíacas e o cultivo consciente da arte ateniense na plástica, na arquitetura e na pintura. Foi nesse tempo que Atenas conquistou pela primeira vez o título de cidade das musas, que conservou para sempre. Irradiava da corte um novo, jovial e mais elevado espírito de iniciativa e um mais fino sentido do prazer. Num diálogo falsamente atribuído a Platão, Hiparco, o filho mais novo de Pisístrato, é chamado o primeiro esteta, o "erótico e amante da arte". Foi um acontecimento trágico o punhal do tiranicida ter alcançado este homem politicamente inofensivo e cheio de alegria vital. Enquanto viveu, foi generoso protetor dos poetas – e não apenas dos que, como Onomácrito, falsificavam oráculos no interesse da dinastia ou davam pábulo às necessidades da moda

da corte, pelo cultivo de uma nova religiosidade esotérica e mística, afeiçoando cantos épicos inteiros sob o nome de Orfeu. Os tiranos tiveram de deixar cair publicamente o comprometido personagem, antes de tornarem a se encontrar no desterro.

O escândalo, porém, não diminuiu os serviços prestados pela dinastia à causa literária. É desde então que brota dos banquetes áticos a corrente inesgotável de todo gênero de poesia e do culto das musas. Com as suas provas de corridas, os tiranos tinham brio em ser celebrados como vencedores nos jogos nacionais dos Helenos. Davam o seu apoio a toda a sorte de concursos competitivos. Foram poderosa alavanca na elevação da cultura geral do seu tempo. Afirmou-se que o grande desenvolvimento das festas religiosas e o interesse pelas artes, traço característico dos tiranos gregos, brotavam apenas do desígnio de afastar da política as massas inquietas e distraí-las sem perigo. Embora estivessem em jogo estes propósitos marginais, a consciente concentração nesta tarefa prova que consideravam tais cuidados parte essencial da vida comunitária e da atividade pública.

O tirano mostra-se assim um verdadeiro "político": fomenta nos cidadãos o sentimento da grandeza e do valor da Pátria. Não era novo, certamente, o interesse público por estas coisas; mas aumentou subitamente, de modo assombroso, com o incitamento do poder e com o emprego de grandes meios. O interesse do Estado pela cultura é um sinal inequívoco do amor dos tiranos pelo povo. Depois da queda deles, continuou no Estado democrático, que não fez mais do que seguir o exemplo dos seus predecessores. Deixou de ser possível, a partir daí, pensar num organismo estatal plenamente desenvolvido, sem uma atividade sistematizada nesta ordem. É certo que as atividades culturais do Estado consistiram predominantemente na glorificação da religião por meio da arte e na proteção dos artistas pelo soberano, e que este empenho magnífico jamais colocou o Estado em conflito consigo próprio. Isto só teria sido possível numa poesia que interviesse na vida pública e no pensamento mais profundamente do que era permitido aos poetas líricos da corte dos tiranos, ou então na ciência e na filosofia, inexistentes na Atenas daquele tempo. Nunca ouvimos falar de uma vinculação dos tiranos às personalidades filosóficas.

Em contrapartida, consagravam o melhor do seu esforço à propagação universal e à valorização pública da arte, bem como à formação musical e ginástica do povo.

O mecenato de muitos tiranos do Renascimento e das cortes régias posteriores surge-nos, apesar de todos os serviços prestados à vida espiritual do seu tempo, como algo forçado, como se aquele tipo de cultura não tivesse raízes profundas nem na aristocracia nem no povo e fosse apenas o capricho luxuoso de uma pequena camada social. É importante não esquecer que já na Grécia também aconteceu coisa parecida. As cortes dos tiranos gregos, no fim do período arcaico, são parecidas com as dos primeiros Medici. Também eles conceberam a cultura como uma coisa separada do resto da vida, como a nata de uma existência humana superior, reservada a poucos, e dispensavam-na generosamente ao povo, inteiramente alheio a ela. A aristocracia nunca fez isso. Não era desta maneira que a sua cultura podia transmitir-se. É nisto que, mesmo depois da perda do seu poder político, reside a sua perene importância para a educação e formação do povo. No entanto, pertence à própria essência do espírito a facilidade de se isolar e criar um mundo próprio no qual ache para a sua atividade condições mais favoráveis que no meio das rudes lutas da vida cotidiana. As pessoas de espírito superior gostam de dirigir-se aos poderosos da Terra; ou, como reza a narração atribuída a Simônides, o membro mais notável do círculo de Pisístrato: os sábios devem dirigir-se às portas dos ricos. É com refinamento crescente que as artes e as ciências vão gradualmente caindo na tentação de se circunscreverem a alguns escassos peritos e de se tornarem elas próprias propriedade de peritos. É porque se sentem privilegiados que o homem de espírito e o seu protetor se juntam, apesar até do seu mútuo desdém.

Foi o que aconteceu na Grécia no final do séc. VI. A poesia dos últimos séculos arcaicos, resultante do desenvolvimento da vida espiritual dos Jônios, perde toda a ligação com a vida social. Constituem exceção Teógnis e Píndaro, fiéis aos ideais da nobreza. É daí que provém a sua modernidade e maior proximidade de Ésquilo, poeta do Estado ático no tempo das guerras pérsicas. Embora sob pontos de vista diferentes, estes poetas representam a

superação da arte puramente virtuosista do tempo dos tiranos, e em relação a ela estão numa posição análoga à de Hesíodo e Tirteu em relação à épica dos últimos rapsodos. Os artistas que se agrupam em torno de Polícrates de Samos, de Periandro de Corinto, dos filhos de Pisístrato de Atenas, músicos e poetas do tipo de Anacreonte, Íbico, Simônides, Laso, Pratinas, bem como os grandes escultores do mesmo período são, no sentido mais expressivo do termo, "artistas", homens de prodigiosa mestria aptos para todas as tarefas e capazes de se movimentarem com segurança numa sociedade qualquer, mas sem lançarem raízes em nenhum lugar. Quando a corte de Samos fechou as portas e o tirano Polícrates foi crucificado pelos Persas, Anacreonte mudou a tenda para a corte de Hiparco, em Atenas, tendo ido buscá-lo um navio de 50 remos. E, quando o último rebento dos Pisistrátidas de Atenas caiu e foi condenado ao exílio, Simônides passou-se para a corte dos Escópadas da Tessália até que, também ali, caiu o teto da sala e pereceu a dinastia inteira. É altamente simbólica a história que nos diz ter sido Simônides o único sobrevivente. Velho de 80 anos, emigrou ainda para a corte do tirano Hierão de Siracusa. A cultura destes homens era como a sua vida. Podia entreter e divertir um povo inteligente e amante da beleza, como o ateniense, mas era incapaz de lhe penetrar no mais íntimo da alma. Tal como as Atenienses das últimas décadas anteriores à Maratona se enfeitavam com perfumados vestidos jônicos e prendiam cigarras de ouro às cabeleiras magníficas, também sob os tiranos as esculturas e as sonoras poesias dos Jônios e Peloponésios adornavam a corte dos tiranos da cidade de Atenas. Eles encheram o ar dos germes artísticos e da riqueza de pensamento de todas as estirpes gregas e assim criaram a atmosfera em que os grandes poetas áticos puderam desabrochar, para orientarem o gênio do seu povo na hora do destino.

Livro Segundo

Apogeu e Crise do Espírito Ático

O drama de Ésquilo

Ésquilo não passava de um garoto no tempo dos tiranos. Fez-se homem durante o reinado do povo, que, após a queda dos Pisistrátidas, cedo acabou com repetidas tentativas dos nobres para conquistarem o poder. Foi a inveja dos nobres oprimidos que determinou a queda dos tiranos. Mas já não era possível o regresso à anarquia feudal dominante antes de Pisístrato. Clístenes, um dos Alcmeônidas, ao regressar do exílio e imitando Pisístrato – que se tinha apoiado no povo contra o resto dos nobres – deu o último passo para a supressão do domínio aristocrático. Substituiu a antiga organização do povo ático em quatro grandes *phylai*, que estendiam as suas estirpes a todo o país, pelo princípio abstrato da simples divisão regional da Ática em dez *phylai* (o que rompeu os antigos laços do sangue) e anulou-lhes o poder político por meio de um sistema democrático e eleitoral, baseado na nova divisão do território. Isto significou o fim do governo das grandes estirpes, mas não o do influxo político-espiritual da aristocracia. Até a morte de Péricles, foram nobres os chefes do Estado democrático de Atenas, e o poeta mais importante da jovem república, Ésquilo, filho de Eufórion e primeiro grande representante do espírito ático, como Sólon cem anos antes, era filho da nobreza rural. Provinha de Elêusis, onde Pisístrato acabava de edificar nessa época um novo santuário para o culto dos mistérios. A comédia comprazia-se em representar a mocidade do poeta intimamente vinculada às veneráveis deusas elêusicas. Vemos um curio-

so contraste entre Ésquilo e Eurípides, "filho da deusa dos legumes", quando Aristófanes[1] o faz entrar na liça contra o corruptor da tragédia, com esta piedosa prece:

Deméter, tu que educaste o meu espírito
Permite-me seja digno da tua sagrada iniciação.

Está atualmente superada a tentativa de Welcker de derivar a piedade pessoal de Ésquilo de uma suposta teologia dos mistérios. Há, todavia, um vislumbre de verdade na história que conta ter ele sido acusado de ter tornado público no palco o sagrado segredo dos mistérios; mas foi posto em liberdade por ter conseguido provar que o fizera sem saber[2]. Mas, ainda que tenha haurido na profundeza do seu espírito o conhecimento das coisas divinas, sem nunca ter sido iniciado nos mistérios, existe um fundo de verdade imperecível na humildade e na vigorosa fé da prece a Deméter. Nós nos resignaremos mais facilmente à perda de toda informação sobre a vida do poeta, se considerarmos que uma época que se achava tão próxima dele e o conhecia tão profundamente já se contentou com o mito de que revestiu a sua figura. Sobre o que ela pensou a seu respeito, exprime-se com grande simplicidade o epitáfio escrito para o seu sepulcro: testemunha que a coisa mais alta que na sua vida realizou foi participar na batalha de Maratona. Não faz a mínima alusão à sua poesia. Embora não seja histórica, esta "inscrição" apresenta-nos, num breve resumo, a imagem ideal do homem, tal como a viu um poeta posterior. Os contemporâneos de Aristófanes teriam dado já de Ésquilo imagem muito semelhante. Para eles "o combatente de Maratona" foi o representante espiritual da primeira geração do novo Estado ático, impregnada da mais alta vontade moral.

São raras na História as batalhas travadas com tão grande pureza por uma idéia, como as de Maratona e Salamina. Dado que os Atenienses abandonaram a cidade e se fizeram ao mar

1. ARISTÓFANES, *Rãs*, 886.
2. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, Γ 2, 1111 a 10; *Anonym. comm. in Eth. Nic.*, p. 145. HEYLBUT, *Clemens Strom.*, II, 60, 3.

πανδημεί "com todo o povo", a bordo dos navios, devemos crer que Ésquilo tenha participado na batalha naval, ainda que Ion de Quio[3] não o tenha mencionado nas suas memórias de viagens, escritas uma geração depois. O relato do mensageiro em *Os Persas* é a única descrição de uma testemunha autêntica do drama histórico, em que Atenas alicerçou o seu poderio e a sua aspiração nunca realizada a conquistar o domínio da nação. Foi assim que viu a luta Tucídides, não Ésquilo[4]. Para este foi a revelação da profunda sabedoria que governa o mundo de acordo com a justiça eterna. Conduzido pela superioridade espiritual de um Ateniense e inflamado por um novo heroísmo, um pequeno exército vencera, na luta pela independência, as multidões de Xerxes, embrutecidas pela sua própria escravidão. *Europae succubuit Asia.* Renasce o espírito de Tirteu sob a idéia da liberdade e do direito.

Visto que não se pode determinar, com uma aproximação de menos de dez anos, a época dos primeiros dramas de Ésquilo, não é possível saber se já palpita o espírito da luta contra os Persas, na vigorosa prece a Zeus de *As Suplicantes*. As razões das suas crenças são as mesmas da religião de Sólon, seu guia espiritual. Mas a força trágica que em Ésquilo adquire aquela fé deve atribuir-se em parte à tormenta purificadora que se sente permanentemente na tragédia *Os Persas*. As experiências da liberdade e da vitória são sólidos vínculos com que este filho dos tempos da tirania une a sua fé no direito, herdada de Sólon, às realidades da nova ordem. O Estado é o espaço ideal e não o lugar acidental dos seus poemas. É com razão que Aristóteles diz que os personagens da antiga tragédia não falam retoricamente, mas sim politicamente. O verdadeiro caráter político da sua tragédia manifesta-se ainda nas grandiosas palavras que fecham *As Eumênides*, com a sua fervorosa prece pela prosperidade do povo ateniense e com a sua inabalável reafirmação da fé na ordem divina que o rege. É nisto que assenta a sua força educadora, moral, religiosa e humana, pois tudo isto engloba a ampla concepção do novo Estado. Embora este conceito de educação aproxime Ésquilo de Píndaro,

3. Escólio, *Pers.*, 429.
4. TUCÍDIDES, I, 74.

são profundamente diferentes as concepções do Ateniense e do Tebano. Píndaro anseia pela restauração do mundo aristocrático em todo o seu esplendor, de acordo com o espírito da submissão tradicional. A tragédia de Ésquilo é a ressurreição do homem heróico dentro do espírito da liberdade. É o caminho direto e necessário que vai de Píndaro a Platão, da aristocracia do sangue à aristocracia do espírito e do conhecimento. Só passando por Ésquilo é possível percorrer esse caminho.

Uma vez mais, como no tempo de Sólon, o bom gênio do povo ático fez surgir o poeta que forjou o ferro ainda em brasa, na época do seu ingresso na história universal. A concentração do Estado e do espírito numa unidade perfeita dá à nova forma de Homem que dela resulta a sua clássica unicidade. Difícil é dizer se foi o Estado que predominantemente impulsionou o espírito ou se foi o espírito que impulsionou o Estado. Mas é o segundo caso que parece mais provável, pois o Estado não era concebido apenas como os serviços públicos, mas antes como a profunda luta de todos os cidadãos atenienses para se libertarem do caos dos séculos passados até conseguirem as desejadas forças morais e a realização do cosmos político. O Estado torna-se, no sentido de Sólon, a força que põe em conexão todos os esforços humanos. A fé do jovem Estado na idéia da justiça pareceu ter recebido, com a vitória, uma consagração divina.

Caiu de chofre todo o efeminado refinamento e a suntuosidade exagerada que se tinha expandido na Ática, durante as últimas décadas de rápido progresso material e exterior. Desapareceu o luxuoso vestuário jônico, para dar lugar às vestes dóricas simples e varonis. Desaparece também do rosto das esculturas desta década o sorriso convencional e inexpressivo derivado do ideal jônico de beleza, sendo substituído por uma seriedade profunda e quase severa. É a geração de Sófocles a primeira a encontrar, no meio dos dois extremos, o equilíbrio da harmonia clássica. O que não foram capazes de dar a Atenas nem a cultura da nobreza ática nem o influxo de uma cultura estrangeira altamente evoluída, é agora produzido pela força do seu próprio destino histórico. A pia e elevada consciência da vitória gerou um grande poeta que, sentindo-se membro do povo, devotou-se à comunidade e, impregnado de sentimento tão sublime, transpôs os abismos que separam os homens, pelo nascimento ou pela educação. As grandes realizações espirituais e históricas de Atenas passam definitivamente a pertencer, já não a uma classe, mas ao povo inteiro. Diante disto empalidece todo o anterior, ainda que todo o povo o tenha sentido como seu. A criação da cultura ática popular do séc. V não provém da constituição nem do direito eleitoral, mas da vitória. É sobre ela que assenta a Atenas de Péricles, e não sobre a cultura aristocrática do velho estilo. Sófocles, Eurípides e Sócrates são filhos da burguesia. O primeiro descende de uma família de industriais; os pais de Eurípedes eram pequenos proprietários rurais; o pai de Sócrates era um honrado canteiro de um pequeno arrabalde.

Após a queda do Areópago, que no tempo de Ésquilo era o órgão de equilíbrio do Estado, tornou-se mais sensível e adquiriu maior vigor o predomínio do povo. No entanto, é preciso que não se interpretem os anos de Salamina através do tempo de Crítias. Nos dias de Temístocles, Aristides e Címon, todos estavam unidos pelos grandes empreendimentos comuns: a reconstrução da cidade, a edificação das grandes muralhas, o estabelecimento da liga de Delos e a conclusão da grande guerra marítima. Nos Atenienses destes decênios, a quem a forma poética da tragédia se dirigia, achamos qualquer coisa do alto vôo e da poderosa força impulsionadora do espírito de Ésquilo, mas também a sua capacidade de renúncia, o seu comedimento e a sua reverência.

A tragédia devolve à poesia grega a capacidade de abarcar a unidade de todo o humano. Neste sentido, só a epopéia homérica se pode comparar a ela. Apesar da grande fecundidade da literatura, nos séculos intermediários, só a epopéia a iguala quanto à riqueza do conteúdo, à força estruturadora e amplitude do seu espírito criador. É como se o renascimento do gênio poético da Grécia se tivesse mudado da Jônia para Atenas. A epopéia e a tragédia são como duas grandes formações montanhosas ligadas por uma série ininterrupta de serras menores.

Se encararmos a marcha do desenvolvimento da poesia grega a partir do seu primeiro grande período, isto é, da épica, como expressão da decantação progressiva das grandes forças históricas que contribuíram para a formação do Homem, a palavra

renascimento adquirirá um sentido mais preciso. Por todo lado vemos na poesia pós-homérica o desenvolvimento crescente do puro conteúdo do pensamento, quer na forma de exigência normativa para a comunidade, quer como expressão pessoal do indivíduo. É certo que deriva da epopéia a maioria destas formas poéticas. Mas, ao separarem-se dela, o mito – que constituía o conteúdo inteiro da epopéia – ou é completamente abandonado, como em Tirteu, Calino, Arquíloco, Simônides, Sólon, Teógnis, ou o é na sua maior parte, nos líricos e em Mimnermo, ou então é introduzido sob a forma de exemplos isolados, no decurso do pensamento alheio ao mito, como nos *Erga* de hesíodo, em alguns líricos e nas odes de Píndaro. Grande parte desta poesia é parênese pura e consiste em preceitos e avisos de ordem geral. O resto é constituído por reflexões mais ou menos filosóficas. Até o louvor, que na epopéia se dava só aos feitos dos heróis míticos, é agora dedicado a pessoas reais e atualmente vivas. Estes são também o objeto dos sentimentos puramente líricos. A poesia pós-homérica torna-se cada vez mais expressão vigorosa da presente vida espiritual, na ordem social e privada, o que só era possível pelo abandono da tradição heróica, a qual constituía originariamente, com os hinos aos deuses, o objeto único da poesia.

Sem embargo, apesar do esforço crescente para transpor o conteúdo ideológico da epopéia para a realidade atual e progressivamente converter a poesia em intérprete e guia direto da vida, o mito conserva a sua importância como fonte inesgotável de criação poética. Pode ser usado como elemento de idealidade, quando o poeta enaltece o atual, referindo-se ao mítico, e assim eleva a realidade para uma esfera superior: é o que sucede com o uso de exemplos míticos na lírica. Outras vezes, o mito continua a ser o objeto integral da exposição, mas, com a mudança dos tempos e dos interesses, modificam-se também, essencialmente, os pontos de vista e, de modo correspondente, as formas de exposição. Assim, nos épicos dos chamados ciclos renasce o interesse pelo conteúdo material das sagas relativas à guerra de Tróia. Falta a estes poetas a compreensão da grandeza artística e espiritual da *Ilíada* e da *Odisséia*. Só querem narrar o que sucedeu antes e depois. Estes poemas, escritos em estilo épico aprendido mecanicamente – do tipo que vemos também nos mais recentes Cantos de Homero –, devem o seu aparecimento ao interesse histórico. Esta atitude histórica era inevitável, dado que primitivamente as memórias das sagas eram tidas por história autêntica. A poesia de catálogos, atribuída a Hesíodo por causa do parentesco do estilo do seu autor com o deste, e que vinha satisfazer o interesse dos cavaleiros em descobrirem uma genealogia nobre que os unisse à árvore genealógica dos deuses e dos heróis, dá mais um passo neste processo de historização dos mitos. Estes eram a pré-história do tempo presente. Os dois tipos de épica persistem ainda ao lado da poesia sem mitos dos sécs. VII e VI. Sem com ela poderem competir em importância vital, preenchem, contudo, uma necessidade dos tempos. Homero e os mitos constituem o fundo da sua existência total. Eram, por assim dizer, a erudição da época. Os seus continuadores imediatos são os cronistas jônicos – por exemplo Acusilau, Ferecides e Hecateu – que, com ou sem intenção genealógica, elaboraram em prosa o material mítico. A forma poética tornou-se perfeitamente acessória. No fundo, era barroquismo. Os poucos restos que temos dos "logógrafos" em prosa são muito mais vivos e modernos. É pela sua arte narrativa que eles procuram reavivar o interesse pelo assunto.

Simultaneamente com a dissolução da forma épica na prosa, que se realiza neste processo crescente de historização dos mitos, opera-se outra transformação artística dos cantos heróicos, na poesia coral, que surge na Sicília: a transfiguração da forma épica na lírica. Já não se trata aqui de levar a sério a poesia heróica das sagas. Diante dela, Estesícoro de Himera adota uma atitude tão crítica e friamente racional como Hecateu de Mileto. Para a lírica coral anterior a Píndaro, ela não é um fim em si mesma, como o era para a épica, mas apenas a matéria ideal para as composições musicais e representações corais. Nelas cooperam *logos, rythmos* e *harmonia* – em menor grau, porém, o *logos*. A música orienta o conjunto e é ela que desperta o verdadeiro interesse. É uma dissolução do mito num certo número de momentos de sensibilidade lírica unidos a uma narração progressiva, em forma de balada, com o único fim de servir de base à composição musical. Daí a impressão de vacuidade e imperfeição que os restos desta poesia,

separados da música, produzem no leitor atual. Até na simples poesia lírica, como em Safo, o uso do mito visa apenas depertar um estado de espírito. Converte-se no substrato do sentimento artístico; só a respeito deste produz efeito e mesmo assim permanece para nós bastante inacessível. O que Íbico nos deixou neste gênero é pura palha sem conteúdo e só nos interessa pela celebridade do seu nome.

Apesar desta reafirmação do mito na poesia e na prosa, paralela ao seu uso nas pinturas dos vasos do séc. VI, já não é, em nenhum lugar, veículo dos grandes ideais que agitam a época. E, como já não vale pelo seu conteúdo nem desempenha uma função ideal, fica reduzido a uma coisa meramente convencional e decorativa. Quando na poesia aparece um movimento realmente espiritual, não é pelo mito que se realiza, mas sim de forma puramente conceitual. A partir daqui podia-se prever uma evolução posterior que, através da progressiva substituição do conteúdo ideológico, avançava em linha reta da poesia para a jovem prosa filosófica e narrativa dos Jônios e desembocava na transformação de todas as formas poéticas de pensamento moderado e reflexivo do séc. VI, os λόγοι em prosa, parenéticos ou investigativos, acerca da *arete*, da *tyche*, *nomos* e *politeia*, tais como depois a sofística as apresenta.

Mas os Gregos da Metrópole não foram tão longe. O espírito jônico seguiu este caminho; os Atenienses nunca o palmilharam realmente. A poesia não estava aqui suficientemente racionalizada para justificar tal transformação. Adquiriu outra vez na Metrópole a sua alta vocação de força ideal diretriz da vida, que perdera na Jônia. O profundo abalo com que a piedosa e pacífica estirpe ática entrou na História despertou na alma daquele povo pensamentos não menos "filosóficos" do que os da ciência e da razão jônicas. Mas esta nova intuição da totalidade da existência só podia ser revelada por uma poesia de alto nível e mediante um simbolismo espiritual e religioso. A recente aspiração a uma nova norma e ordenação da vida, após a insegurança que se seguiu à queda da antiga ordem e da fé dos maiores, e ao aparecimento de novas forças espirituais desconhecidas, em nenhuma parte foi tão vasta e tão profunda como na pátria de Sólon. Em nenhuma outra região encontramos um tal grau de íntima e delicada sensibilidade junto a um tesouro espiritual tão variado e à inextinguibilidade de uma juventude ainda fruste. É deste solo que brota o maravilhoso fruto da tragédia. Alimenta-se de todas as raízes do espírito grego; mas a sua raiz principal penetra na substância originária de toda a poesia e da mais alta vida do povo grego, quer dizer, no mito. No momento em que as forças mais poderosas pareciam afastar-se do heroísmo com crescente decisão, e em que florescia o conhecimento reflexivo e a aptidão para as emoções mais sensíveis (como a literatura jônica mostra), nasce das mesmas raízes um novo espírito de heroísmo mais interior e mais profundo, estreitamente vinculado ao mito e à forma do ser que dele provém. Insuflou vida nova aos seus esquemas e, dando-lhe a beber o sangue das suas oferendas, devolveu-lhe a palavra. Sem isto, é impossível explicar o milagre da sua ressurreição.

Os novos ensaios para determinar, a partir de um ponto de vista filológico, a origem histórica e a essência da tragédia deixam à margem esta questão. Quando derivam a nova criação de uma outra qualquer forma anterior puramente literária e crêem talvez que os ditirambos dionisíacos "adquiriram forma séria" no instante em que uma cabeça original os pôs em contato com o conteúdo dos antigos cantos heróicos, limitam-se a considerar as condições exteriores do problema. A tragédia ática não passaria de um fragmento dramatizado dos cantos heróicos, representado por um coro dos cidadãos de Atenas. A poesia medieval dos países ocidentais está cheia de dramatizações da história sagrada. Mas em nenhuma delas desabrochou uma tragédia, até que o conhecimento dos antigos modelos o tornasse possível. Nem a dramatização dos cantos heróicos gregos teria sido outra coisa senão uma nova elaboração das representações artísticas da lírica coral, sem grande interesse para nós e sem capacidade de evolução posterior, se não tivessem sido elevados a um mais alto grau de espírito heróico e adquirido assim uma nova força artística e criadora. Infelizmente não temos qualquer idéia precisa das mais antigas formas da tragédia, e portanto só podemos julgar as formas superiores da sua evolução. Na forma acabada que vemos em Ésquilo, aparece como o renascimento do mito na nova concep-

ção do mundo e do homem ático a partir de Sólon, cujos problemas morais e religiosos atingem em Ésquilo o seu mais alto grau de desenvolvimento.

Não é nossa intenção apresentar uma história completa do nascimento da tragédia, como de qualquer assunto em geral. Consideraremos só o desenvolvimento mais antigo do gênero no que se refere ao conteúdo ideológico da tragédia. Uma criação tão rica de facetas, podemos abordá-la a partir dos mais diversos pontos de vista. Tentaremos só avaliá-la como objetivação espiritual da nova forma de homem que naquela altura se desenvolveu, e da força educadora que irradia daquela realização imperecível do espírito grego. É tão considerável o volume das obras conservadas dos trágicos gregos, que teremos de olhá-la de uma distância adequada se não quisermos consagrar-lhe um livro inteiro. Algo semelhante acontece com a epopéia e com Platão. Sem dúvida, impõe-se uma consideração deste gênero, tendo em conta que é a mais alta manifestação de uma humanidade para a qual a religião, a arte e a filosofia formam uma unidade indivisível. Esta unidade é uma aventura incomparável para quem se dedica ao estudo das manifestações daquela época, e é ela que dá a um estudo deste tipo superioridade sobre qualquer história da filosofia, da religião ou da literatura. As épocas em que a história da cultura e da educação humana seguiram total ou predominantemente os caminhos separados destas formas espirituais são forçosamente unilaterais, por mais profundas que sejam as razões históricas daquela unilateralidade. É como se a poesia, que entre os Gregos conseguiu pela primeira vez a elevação da sua categoria espiritual e da sua vocação, tivesse querido manifestar-se em toda a prodigiosa plenitude da sua riqueza e da sua força, antes de abandonar a Terra e voltar para o Olimpo.

A tragédia ática vive um século inteiro de hegemonia indiscutível, que coincide cronológica e espiritualmente com o crescimento, apogeu e decadência do poder civil do Estado ático. Como a comédia reflete, foi nele que a tragédia alcançou a maior grandeza da sua força popular. O seu domínio contribuiu para a extensão da sua ressonância no mundo grego e para a grande difusão do idioma ático no Império Ateniense. E por fim cooperou

na decomposição moral e espiritual que, segundo o exato juízo de Tucídides, afundou o Estado, tal como lhe havia dado força e coesão interna no período do seu apogeu. Se encarássemos o desenvolvimento da tragédia grega, desde Ésquilo até Sófocles e Eurípides, do ponto de vista da estética pura, seria totalmente diverso o nosso juízo a seu respeito; mas, do ponto de vista da história da formação humana, no sentido mais profundo da palavra, é assim evidentemente que surge o seu processo, como claramente reflete, absolutamente sem pensar na posteridade, o espelho da consciência pública que é a comédia desse tempo. Os contemporâneos não consideravam nunca a natureza e a influência da tragédia de um ponto de vista exclusivamente artístico. Era a tal ponto a rainha, que a tornavam responsável pelo espírito da comunidade. E embora devamos pensar, como historiadores, que os grandes poetas não eram só criadores, mas também os representantes daquele espírito, isto não altera em nada a responsabilidade da sua função diretiva, que o povo helênico achou maior e mais grave que a dos chefes políticos que se sucederam no governo constitucional. Só a partir deste ponto de vista é que se pode compreender a intervenção do Estado platônico na liberdade da criação poética, tão inexplicável e insustentável para o pensamento liberal. Sem embargo, este sentido da responsabilidade da poesia trágica não pode ter sido o originário, se pensarmos que no tempo de Pisístrato a poesia era considerada apenas como objeto de prazer. É na tragédia de Ésquilo que aparece pela primeira vez. Aristófanes evoca a sua sombra do Hades, como único meio de recordar à poesia a sua autêntica missão no Estado do seu tempo, desprovido de uma censura análoga à que Platão exigia.

Desde que o Estado organizou as representações das festas dionisíacas, a tragédia tornou-se cada vez mais popular. Os festivais dramáticos de Atenas constituíam o ideal de um teatro nacional, do tipo daquele que os poetas e diretores de cena alemães da nossa época clássica se esforçaram em vão por implantar. É certo que era escassa a ligação entre o conteúdo do drama e o culto do deus para cuja glorificação se representava. Poucas vezes o mito de Dioniso entrou na Orquestra, o que sucedeu na *Licurgia*, de Ésquilo, que representa a lenda homérica do crime do rei trá-

cio Licurgo contra o deus Dioniso, e na história de Penteu em *As Bacantes*, de Eurípides. O impulso dionisíaco convinha mais aos dramas cômicos, satíricos e burlescos, que subsistiam ao lado da tragédia como manifestação da antiga forma das representações dionisíacas e que o povo continuou a exigir após cada trilogia trágica. Mas o êxtase dos atores na tragédia era verdadeiramente dionisíaco. Era o elemento da ação sugestiva que se exercia sobre os espectadores para compartilharem como realidade vivida a dor humana que na orquestra se representava. Isto se aplica principalmente aos cidadãos que formavam o coro, os quais se exercitavam o ano inteiro para se compenetrarem intimamente do papel que iam representar. O coro foi a alta escola da Grécia antiga, muito antes de existirem mestres que ensinassem a poesia. E a sua ação era com certeza bem mais profunda que a do ensino meramente intelectual. Não é sem razão que a didascália coral guarda no seu nome a recordação da escola e do ensino. Pela sua solenidade e raridade, pela participação do Estado e de todos os cidadãos, pela gravidade e pelo zelo com que se preparavam e a atenção prestada durante o ano inteiro ao novo "Coro", como se dizia, pelo número de poetas que concorriam para a obtenção do prêmio, aquelas representações chegaram a ser o ponto culminante da vida do Estado. Era com a atitude elevada e solene com que os cidadãos se reuniam às primeiras horas da manhã para honrar Dioniso que eles agora se entregavam de corpo e alma e com alegre aceitação às impressões que as graves representações da nova arte lhes ofereciam. O poeta não enfrentava, nos bancos dispostos em torno do local das danças, um público de gosto literário estragado, mas sim um público capaz de sentir a força da psicagogia, um povo inteiro disposto a emocionar-se num instante como jamais o teriam podido conseguir os rapsodos, com os cantos de Homero. O poeta trágico alcançou verdadeira importância política. E o Estado pôde senti-lo, quando Frínico, um velho contemporâneo de Ésquilo, arrancou lágrimas ao povo ao representar numa tragédia uma catástrofe do tempo – a conquista de Mileto pelos Persas –, de que os Atenienses se sentiam responsáveis.

Não era menor a influência dos dramas míticos, uma vez que a força desta poesia não deriva da sua referência à realidade

cotidiana. Abalava a tranqüila e confortável comodidade da existência comum, por meio de uma fantasia poética de uma audácia e de uma elevação desconhecidas, e que atingia o seu auge e o seu dinamismo supremo no êxtase ditirâmbico dos coros, apoiados no ritmo da dança e da música. O consciente afastamento da linguagem cotidiana elevava o espectador acima de si mesmo, criava um mundo de uma verdade mais alta. Não era só por estilização convencional que nesta linguagem os homens eram chamados "mortais" e "criaturas de um dia". Palavras e imagens estavam animadas pelo sopro de uma nova religião heróica. *Ó tu, o primeiro dos Gregos, que ergueste as palavras à altura da mais alta nobreza!*, assim evoca a sombra de Ésquilo um poeta de uma geração posterior. Aquilo que havia de ousado na solene "torrente" trágica aparecia ao sentimento comum como a expressão mais adequada da grandeza da alma de Ésquilo. Só a força empolgante desta linguagem consegue compensar-nos, de certo modo, da perda da música e do movimento rítmico. Outro elemento era a magnificência do espetáculo, que seria vã curiosidade tentar reconstruir. Quando muito, a sua lembrança pode ajudar o leitor moderno a libertar-se da imagem do teatro fechado, totalmente contrária ao estilo da tragédia grega. Basta recordar a máscara trágica, tão freqüente na arte grega, para notar esta diferença. Torna-se patente nela a diferença essencial entre a tragédia grega e qualquer outra arte dramática posterior. Era tão grande o seu afastamento da realidade comum, que a fina sensibilidade dos Gregos descobriu na paródia e transposição das suas palavras para as situações da vida cotidiana uma fonte inesgotável de efeitos cômicos. Todo o drama se consuma numa esfera da mais alta elevação e perante espectadores impregnados de piedade religiosa.

O efeito poderoso e imediato que a tragédia exercia sobre o espírito e os sentimentos dos ouvintes revela-se nestes ao mesmo tempo como irradiação da íntima força dramática que impregna e anima o todo. A concentração de um destino humano inteiro no breve e impressionante curso dos acontecimentos, que no drama se desenrolam ante os olhos e os ouvidos dos espectadores, representa, em relação à epopéia, um aumento enorme do efeito instantâneo produzido na experiência vital das pessoas que ou-

vem. Desde a origem, a culminação do acontecimento num instante crítico do destino teve o seu fundamento na viva experiência do êxtase dionisíaco. Não é assim na epopéia, onde o cantor narra o sucesso pelo interesse que em si mesmo ele desperta, sem nunca atingir a compreensão total do trágico: mostram-no a *Ilíada* e a *Odisséia*. Como diz o seu nome, a tragédia nasceu das festas dionisíacas dos coros de bodes. Bastou para tanto que um poeta visse a fecundidade artística do entusiasmo ditirâmbico (tal qual o vemos na concentração do mito da antiga lírica coral siciliana) e fosse capaz de traduzi-la numa representação cênica e de transferir os seus próprios sentimentos para o *eu* estranho do ator. Assim, o coro, de narrador lírico, converteu-se em ator e, portanto, em sujeito dos sentimentos que até então apenas havia partilhado e acompanhado com as suas emoções. Era, pois, estranha à essência desta forma mais antiga da tragédia qualquer representação pormenorizada e mínima das ações comuns da vida. O coro era totalmente impróprio para isso. Podia só aspirar a ser o instrumento mais perfeito possível da emoção lírica, que introduz no palco e exprime por meio do canto e da dança. Só pela introdução de múltiplas e bruscas mudanças no destino, conseguidas por uma ampla e variada gama de contrastes na expressão lírica do coro, podia o poeta servir-se das limitadas possibilidades desta forma de expressão. Vemo-lo na mais antiga peça de Ésquilo, *As Suplicantes*, onde o coro das Danaides é ainda o único ator verdadeiro. Vê-se nela a razão da necessidade de acrescentar ao coro um locutor. A sua função consistia em revelar, pelas suas informações e pela sua conduta, e ocasionalmente pelos seus esclarecimentos ou ação, as mudanças de situação que motivavam os movimentos de subida e descida da emoção dramática do coro. O coro experimentava, assim, as oscilações profundamente emotivas da alegria para a dor e da dor para a alegria. A dança era a expressão do seu júbilo, das suas esperanças e da sua gratidão. A dor e a dúvida brotam da prece, da qual a reflexão individual da antiga lírica já se servia para exprimir as emoções mais íntimas.

Já nesta tragédia mais antiga, que não era ação, mas pura paixão, a força da *sympatheia*, que suscitava a participação sentimental dos ouvintes por meio dos lamentos do coro, serviu para dirigir a atenção para o destino que, enviado pelos deuses, produzia aqueles abalos na vida dos homens. Sem este problema da *tyche* ou da *moira*, que a lírica dos Jônios fizera chegar à consciência daquele tempo, jamais se teria gerado uma tragédia autêntica a partir dos antiqüíssimos "ditirambos de conteúdo mítico". Descobriram-se recentemente alguns exemplares destes ditirambos puramente líricos, que nada mais fazem senão elaborar sob a forma de pura emoção espiritual alguns momentos dramáticos das sagas. Deles até Ésquilo, vai um passo gigantesco. Naturalmente que é essencial ao desenvolvimento da tragédia a importância que o locutor vai ganhando. Devido a isto, o coro vai deixando de ser um fim em si, o locutor partilha com ele a ação e acaba por ser ele quem principalmente a realiza e mantém. Mas este aperfeiçoamento da técnica era apenas o meio para que a ação, que se referia em primeiro lugar ao sofrimento humano, se convertesse na mais plena e perfeita expressão da mais alta idéia da força divina.

Só pela introdução desta idéia, a nova representação se torna verdadeiramente "trágica". Seria inútil tentar encontrar para ela uma definição exata e universalmente válida. Pelo menos os poetas mais antigos não nos apresentam nada que nos permita formulá-la. O conceito do trágico só aparece depois da fixação da tragédia como um gênero. Se nos interrogássemos sobre o que é o trágico na tragédia, descobriríamos que em cada um dos grandes trágicos teríamos de dar uma resposta diferente. Uma definição geral apenas serviria para gerar confusões. Só através da história espiritual do gênero se pode responder a esta pergunta. A representação clara e vívida do sofrimento nos êxtases do coro, expressos por meio do canto e da dança, e que pela introdução de vários locutores se convertia na representação integral de um destino humano, encarnava do modo mais vivo o problema religioso há muito tempo candente, do mistério da dor enviada pelos deuses à vida dos homens. A participação sentimental no desencadeamento do destino, que já Sólon comparava a uma tormenta, exigia a mais alta força espiritual para lhe resistir e despertar, contra o medo e a compaixão, seus efeitos psicológicos imediatos, a fé no sentido último da existência. O efeito religioso específico da vivência do destino humano, que Ésquilo desperta nos espectado-

res com a representação das suas tragédias, é o que a sua arte tem de especificamente trágico. Se quisermos compreender o autêntico sentido da tragédia esquiliana, será forçoso que deixemos de lado os modernos conceitos sobre a essência do dramático e do trágico e a encaremos apenas por aquele prisma.

A representação do mito na tragédia não tem um sentido meramente sensível, mas sim de profundidade. Não se limita à dramatização exterior, que torna a narração uma ação participada, mas penetra no espiritual, no que a pessoa tem de mais profundo. As lendas tradicionais são vistas através das mais íntimas convicções da atualidade. Os sucessores de Ésquilo, Eurípedes principalmente, foram mais além, a ponto de converterem a tragédia mítica numa representação da vida cotidiana. O germe desta evolução já se encontrava no início, quando Ésquilo nos apresentava as figuras dos cantos heróicos, as quais freqüentemente não passavam de meros nomes que as suas ações destacavam de um fundo vazio, de acordo com a idéia que deles se formava. Assim, Pelasgo, o rei de *As Suplicantes*, é um estadista moderno, cujas ações são determinadas pela assembléia do povo, para a qual apela quando o exige a gravidade e a urgência das decisões. O Zeus do *Prometeu Agrilhoado* é a figura do moderno tirano, tal qual o imagina a época de Harmódio e Aristogíton. O próprio Agamemnon de Ésquilo se comporta de modo totalmente diverso do Agamemnon de Homero. É um filho genuíno do tempo da religião e da ética de Delfos, constantemente perturbado pelo medo de, como vencedor, na plenitude da força e da ventura, incorrer na *hybris*. Está completamente impregnado da crença de Sólon, segundo a qual a abundância conduz à *hybris* e a *hybris* à ruína. É bem solônica também a idéia de que lhe é impossível escapar à *Ate*. Prometeu é concebido como o principal conselheiro, caído em desgraça, do jovem tirano ciumento e desconfiado que lhe deve a consolidação do seu poder alcançado recentemente pela força e que com ele não o quer partilhar, porque Prometeu o quer aplicar à realização dos seus planos secretos de salvação da humanidade sofredora. Na figura de Prometeu misturam-se o político e o sofista, como o prova a repetida designação do herói por meio do último termo, nessa época ainda honroso também. Palamedes,

do drama que se perdeu, é apelidado de sofista. Ambos enumeraram com orgulho as artes que descobriram para serviço dos homens. Prometeu possui os mais recentes conhecimentos geográficos relativos a países longínquos e desconhecidos. No tempo de Ésquilo, isto era coisa rara e misteriosa, que exaltava a fantasia dos ouvintes. Mas as longas enumerações de países, rios e povos, que vemos no *Prometeu Agrilhoado* e no *Prometeu Libertado*, não constituem só um adorno poético, mas caracterizam ao mesmo tempo a onisciência do herói.

Com isto, achamo-nos em condições de examinar a estrutura dos discursos do drama, que conduzem às mesmas conclusões que a análise das personagens. Como vimos, os discursos geográficos do sofista Prometeu destinam-se a caracterizar a figura da personagem. De igual modo, os sábios conselhos do velho Oceano ao amigo dolorido, para mover o poder de Zeus à compaixão, derivam em grande parte da velha sabedoria expressa nas máximas. Em *Os Sete Contra Tebas*, ouvimos um general moderno dando ordens ao Exército. O processo de Orestes, assassino da própria mãe, que *As Eumênides* nos apresentam perante o Areópago, podia servir de fonte histórica da maior importância para o conhecimento do direito ático relativo aos crimes de morte. É conduzido de acordo com as idéias da época. Os hinos pela prosperidade de Atenas, na procissão final, estão elaborados segundo o modelo da liturgia do Estado nos serviços divinos e nas preces públicas. Nem a épica posterior nem a lírica chegaram a este ponto na modernização do mito, embora os poetas tenham modificado bastante a tradição das sagas para adaptá-las aos seus intentos. Ésquilo não introduziu modificações inúteis no decurso dos relatos míticos. Mas, ao dar forma plástica ao que não passava de um nome, deve ter instilado no mito a idéia que dava a estrutura interna àquela forma.

O que fica dito sobre os personagens e discursos vale também, em linhas gerais, para a estrutura da tragédia inteira. Aqui como ali, a configuração brota da concepção da existência, que é essencial ao poeta e que este descobre no seu tema. Talvez isto pareça banalidade, mas, de fato, não o é. Antes da tragédia, nenhuma poesia escolheu o mito simplesmente para exprimir uma

idéia, nem escolheu os mitos de acordo com os seus próprios intentos. Não era qualquer fragmento dos cantos heróicos que podia ser dramatizado e convertido em tragédia. Aristóteles afirma que, com o desenvolvimento progressivo da forma trágica, só poucos temas do grande reino da epopéia atraíram a atenção dos poetas; mas quase todos estes os reelaboraram[5]. Os mitos de Édipo, da casa real de Tebas, ou do destino dos Atridas – Aristóteles menciona alguns outros ainda – pela sua própria natureza continham implícito o germe de futuras elaborações, eram tragédias em potencial. A epopéia contava as sagas por elas mesmas. E, mesmo quando as partes mais recentes da *Ilíada* são presididas por uma idéia que domina o conjunto, o seu domínio não se estende por igual às diversas partes da epopéia. A lírica, mesmo quando escolhe um tema mítico, acentua sempre o seu aspecto puramente lírico. É o drama que pela primeira vez faz da idéia do destino humano e respectivo curso o princípio importante da sua construção inteira, com todas as inevitáveis ascensões e quebras dessa idéia, com todas as suas peripécias e catástrofes.

Foi Welcker o primeiro a notar que Ésquilo não compunha, em geral, tragédias isoladas, mas trilogias. Mais tarde, no entanto, quando foi abandonada esta forma de composição, continuaram a ser representadas igualmente três peças do mesmo autor. Não sabemos se o número de três peças vinha desde a origem, como forma normal da trilogia, ou se Ésquilo, fazendo da necessidade virtude, assim dispôs em torno de um único tema os três dramas exigidos pelo Estado. Em todo o caso, é evidente o fundamento interior que a sua grande composição trilógica demandava. Um dos mais intrincados problemas das crenças de Sólon, partilhadas pelo poeta, era a transmissão das maldições familiares de pais a filhos, e muitas vezes até dos culpados aos inocentes. Assim, na *Orestéia* e nos dramas das famílias reais dos Argivos e Tebanos, o poeta aplica-se a seguir este destino através de várias gerações, explorando-o na unidade de uma trilogia. Este procedimento era aplicável também onde o destino de um mesmo herói

5. ARISTÓTELES, *Poét.*, 13, 1453 a 19.

se desenrolava por uma série de fases, como o *Prometeu Agrilhoado, Libertado* e *Portador do Facho*.

A trilogia é o ponto de partida mais adequado para se chegar a compreender a arte de Ésquilo, pois revela claramente que não se trata de uma pessoa, mas de um destino cujo portador não é necessariamente um indivíduo só, mas também pode ser uma família inteira. O problema do drama de Ésquilo não é o Homem. O Homem é o portador do destino. O destino é que é o problema. A atmosfera está carregada de tormenta desde o primeiro verso, sob a opressão do dáimon que pesa sobre a casa inteira. Dentre todos os autores dramáticos da literatura universal, Ésquilo é o mestre supremo da exposição trágica. Em *As Suplicantes*, *Os Persas*, *Sete Contra Tebas* e *Agamemnon*, o leitor é logo colocado em presença da maldição do destino, que paira no ar e ameaça com a sua força irresistível. Não são os homens os verdadeiros atores, mas sim as forças sobre-humanas. Às vezes, como na passagem final da *Orestéia*, arrancam a ação das mãos dos homens e guiam-na até o fim. Em todo caso, no entanto, estão presentes, pelo menos de forma invisível, e a sua presença é notada do modo mais claro. Não se pode reprimir o desejo de compará-las às esculturas da fachada de Olímpia, de evidente origem trágica. Também ali a divindade se encontra no auge do seu poder, no centro das lutas humanas, e governa tudo com a sua vontade.

É precisamente na contínua intromissão de Deus e do Destino que a mão do poeta se revela. Nada de semelhante vemos no mito. Tudo o que acontece na tragédia encontra-se sob a preocupação dominante do problema teológico, tal como Sólon o desenvolve nos seus poemas, a partir da epopéia mais recente. O seu espírito se esforça continuamente por esquadrinhar os motivos ocultos do governo divino. Para Sólon era essencial o problema do nexo causal entre a desventura e a culpa do Homem. É nas suas grandes elegias, onde se focaliza este problema, que pela primeira vez aparecem as idéias que impregnam as tragédias de Ésquilo[6].

6. SÓLON, frag. 1 Diehl. (Ver acima, p. 182).

Na concepção épica, a cegueira, a Ate, engloba numa unidade a causalidade divina e humana em relação com a desventura: os erros que arrastam o Homem para a ruína são efeito de uma força daimônica à qual ninguém pode resistir. É ela que induz Helena a abandonar a casa do marido para fugir com Páris, e é ela que endurece o coração de Aquiles perante a embaixada que o exército lhe envia para dar explicações para reparação da sua honra ultrajada, e perante as admoestações do seu velho preceptor. O desenvolvimento da autoconsciência humana realiza-se no sentido da progressiva autodeterminação do conhecimento e da vontade em face dos poderes superiores. Daí a participação do Homem no seu próprio destino e a sua responsabilidade perante ele.

Já na parte mais recente da epopéia homérica, no Canto I da *Odisséia*, o poeta procura delimitar a participação do divino e do humano na desventura dos homens e declara que o governo divino do mundo se encontra livre de culpa quanto às desgraças que sucedem ao Homem, por agir contra os ditames do juízo mais perfeito. Sólon aprofundou esta idéia, através da sua grandiosa fé na justiça. A "justiça" é para ele um princípio divino imanente ao mundo, cuja violação deve ser vingada necessariamente, e independentemente de toda a justiça humana. Desde o instante em que adquire plena consciência disto, o Homem participa, em grande medida, na responsabilidade da sua desventura. Aumenta na mesma medida a grandeza moral da divindade, que se converte em guardiã da justiça que governa o mundo. Mas que homem pode conhecer realmente os desígnios de Deus? Num caso e no outro poderá julgar que atinge as suas razões; mas como é freqüente a divindade dar sucessos aos insensatos e aos maus, e permitir que fracassem os esforços dos justos, ainda quando são norteados pelas melhores idéias e intenções! É indiscutível a presença desta "infelicidade imprevisível" no mundo. É o resíduo irredutível da velha Ate de que fala Homero e que conserva a sua verdade, ao lado do reconhecimento da própria culpa. Está intimamente vinculada à experiência humana que os mortais denominam sorte, pois esta se transforma facilmente na mais profunda dor, assim que os homens se deixam seduzir pela *hybris*. O perigo demoníaco reside na insaciabilidade do desejo, que, por mais que

tenha, sempre quer o dobro. Assim, a felicidade e a fortuna não ficam muito tempo nas mãos de quem as goza. É na própria natureza delas que reside a sua perpétua mudança. A crença de Sólon numa ordem divina do mundo encontra o seu mais sólido fundamento nesta dolorosa verdade. O próprio Ésquilo seria inconcebível sem esta convicção, que, mais do que um conhecimento, é para ele uma fé.

O drama *Os Persas* mostra do modo mais simples como a tragédia esquiliana provém daquela raiz. É digno de nota que ela não pertença a nenhuma trilogia, o que tem para nós a vantagem de nos permitir ver o desenvolvimento da tragédia no espaço mais reduzido de uma unidade fechada. Mas *Os Persas* é um exemplo único pela ausência do elemento mítico. O Poeta elabora em forma de tragédia um acontecimento histórico que viveu pessoalmente. Isto nos dá ocasião de ver o que num assunto qualquer é essencialmente o trágico. *Os Persas* é algo totalmente diferente de uma "história dramatizada". Não é uma peça patriótica, no sentido corrente da palavra, escrita na embriaguez da vitória. Ésquilo, impregnado da mais profunda *sophrosyne* e do conhecimento dos limites humanos, presta ao seu devoto auditório, que é o povo dos vencedores, o testemunho do emocionante espetáculo da *hybris* dos Persas, e da *tisis* divina, que esmaga o orgulhoso poder dos inimigos. A História alteia-se ao mito trágico porque tem grandeza e porque o descalabro humano revela do modo mais evidente o governo divino.

Maravilharam-se alguns, ingenuamente, pelo fato de os poetas gregos não terem usado com mais freqüência "temas históricos". É simples a razão disso. A maioria dos acontecimentos históricos não reúne as condições requeridas pela tragédia grega. *Os Persas* mostra bem a pouca atenção dada pela poeta à realidade dramática exterior do acontecimento. Tudo se reduz ao efeito do destino na alma daquele que o experimenta. A este respeito, Ésquilo situa-se em face da história como em face do mito. A própria experiência da dor não interessa por si mesma. Neste sentido, *Os Persas* constitui precisamente o tipo originário da tragédia de Ésquilo, na forma mais simples que o poeta conheceu. A dor acarreta a agudeza do conhecimento. Isto pertence à sabedoria

popular primitiva. A epopéia não o utiliza como motivo poético dominante. Em Ésquilo, adquire uma força mais profunda e situa-se no centro. Existe um grau intermediário no "conhece-te a ti mesmo" do deus de Delfos, que exige o conhecimento dos limites do humano, como constantemente ensina Píndaro com devota piedade apolínea. Esta idéia é essencial a Ésquilo também e destaca-se com força especial em *Os Persas*. Mas isto não esgota o seu conceito do φρονεῖν, o conhecimento trágico adquirido na força da dor. É em *Os Persas* que ele modela para este conhecimento a personificação própria. Tal é o sentido da invocação da morte do velho e sábio rei Dario, cuja herança Xerxes dissipou com vã soberba. A venerável sombra de Dario profetiza que os montes de cadáveres nos campos de batalha da Grécia servirão de aviso às gerações futuras de que o orgulho nunca é proveitoso para os mortais. *Pois, quando a* hybris *floresce, traz como fruto a cegueira, cuja colheita abunda em lágrimas. E, ao verdes tal recompensa para ações semelhantes, pensai em Atenas e na Hélade; não lhe seja permitido que, menosprezando os dons do seu dáimon, cobice outros e afunde a sua grande ventura. Zeus ameaça com vingança a soberba desmedida e orgulhosa, exigindo-lhe contas rigorosas*[7].

Renasce aqui a idéia de Sólon de que é precisamente quem já possui muito que ambiciona ter o dobro. Mas o que em Sólon é apenas reflexão intelectual sobre a insaciabilidade da ambição humana torna-se, em Ésquilo, o *pathos* da experiência da sedução demoníaca e da cegueira humana, que irremediavelmente conduz ao abismo. A divindade é sagrada e justa, e a sua ordem, eterna e inviolável. Mas é para o "trágico" do Homem, que pela sua cegueira incorre no castigo, que ele descobre os acentos mais comoventes. E logo no início de *Os Persas*, quando o coro, cheio de orgulho, canta a magnificência e o poderio do exército persa, levanta-se a imagem sinistra da Ate.

Mas que moral pode escapar... às astuciosas manhas da deusa?... Ate fala-lhe primeiro amigavelmente; depois enreda-o nas suas malhas, de que não se pode escapar. E desfalece de medo o seu coração tornado sombra[8]. Também no final do Prometeu fala-se das redes da Ate, das quais não se pode escapar. Hermes, o enviado dos deuses, adverte as Oceânidas de que será delas toda a culpa se consciente e voluntariamente se votarem à perdição, pela sua atitude compassiva e mais consoladora para com o reprovado dos deuses, que não tardará a ser precipitado no abismo[9]. Em *Sete contra Tebas*, o coro oferece uma espantosa visão, nas suas lamentações pelos dois irmãos inimigos que incorreram na maldição do seu pai Édipo e encontraram a morte numa luta corpo-a-corpo, às portas da cidade: *Mas por fim as maldições divinas entoaram o claro canto da vitória, quando a raça inteira foi votada ao extermínio. Em frente da porta junto à qual foram derrubados, ergue-se o monumento que comemora o triunfo de Ate; e o Dáimon do destino encontrou repouso, quando os venceu*[10].

Em Ésquilo, a idéia do destino é diferente da apresentação de um exemplo: assim o dizem as monstruosas imagens que na sua fantasia acorda a ação da Ate. Nenhum poeta antes dele experimentou e exprimiu com tanta força e vivacidade a essência do demoníaco. Até a fé mais inquebrantável na força ética do conhecimento é forçada a convir em que a Ate continua a ser sempre a Ate, quer mova os seus pés sobre a cabeça dos homens, como diz Homero, quer, segundo o ensinamento de Heráclito, seja o próprio *ethos* do Homem o seu dáimon[11]. Aquilo que nós chamamos caráter não é essencial na tragédia de Ésquilo. A idéia esquiliana do destino está totalmente compreendida na tensão entre a sua fé na justiça inviolável da ordem do mundo e a emoção resultante da crueldade demo. ́aca e da perfídia de Ate, devido à qual o Homem é levado ao desprezo desta ordem e, portanto, ao sacrifício necessário para restaurá-la. Sólon parte do princípio de que a injustiça é a *pleonexia* social, inquire onde está o seu castigo e vê o seu ensinamento confirmado. Ésquilo parte da experiência emocionante da *tyche* na vida do Homem; mas, ao buscar a razão suficiente, chega sempre, por íntima convicção, à fé na justi-

7. *Os Persas*, 819.

8. *Os Persas*, 93.
9. *Prom.* 1071. Cf. *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad. 1926, p. 75.
10. *Sete contra Tebas*, 952.
11. *Ilíada*, 83; HERÁCLITO, frag. 119.

ça da divindade. Não poderemos esquecer esta diferença de tom das convicções concordantes de Ésquilo e de Sólon, se quisermos compreender como é que a mesma crença se manifesta em um de modo tão tranqüilo e reflexivo, e no outro de modo tão comovente e dramático.

A tensão problemática do pensamento de Ésquilo aparece em outras tragédias com mais força que em *Os Persas*, onde a idéia do castigo divino da *hybris* humana se manifesta de modo bastante simples e sem perturbação. Pelo que podemos avaliar, é nas grandes trilogias que ela aparece do modo mais claro. Assim não acontece no mais antigo fragmento que possuímos, *As Suplicantes*, que é o primeiro drama de uma trilogia de que se perderam as outras peças. Onde melhor se pode ver é na *Orestéia* que conserva intacta, e na trilogia labdácida da qual possuímos, afortunadamente, a peça final: *Sete contra Tebas*.

Na *Orestéia* alcançam o apogeu não só a imaginação criadora da linguagem e a arte construtiva do poeta, mas também a tensão e o vigor do problema moral e religioso. E parece incrível que Ésquilo tenha escrito esta obra dramática, a mais pujante e viril que a história conhece, na velhice, e pouco tempo antes de morrer. É incontestável a impossibilidade de separar a primeira peça das outras duas que a seguem. A rigor, é um absurdo considerá-la à parte; para não falar de *As Eumênides*, que só se pode compreender como grandioso final da trilogia, o *Agamemnon* não é mais autônomo que *As Suplicantes*: é apenas uma passagem para a segunda peça. A maldição familiar que pesa sobre a casa dos Atridas não constitui por si mesma o objeto da representação. Se assim fosse, teríamos uma trilogia de dramas coordenados, cada um dos quais representaria o destino de uma geração. *Orestéia* situar-se-ia, desse modo, em terceiro lugar e *Agamemnon* no meio. Na realidade não é assim. A primeira peça cria apenas as condições indispensáveis para se chegar ao âmago da tragédia. No centro desta, como única antinomia trágica, está a culpa involuntária e inevitável de Orestes, por ter obedecido à ordem de Apolo para executar a vingança de sangue contra a sua própria mãe. E a peça final é constituída, totalmente, pela dissolução deste nó (insolúvel para a capacidade humana), mediante um milagre da graça divina que,

com a absolvição do culpado, suprime de um só golpe a vingança do sangue – terrível resíduo do antigo Estado patriarcal – e instaura o novo Estado jurídico, como o guardião único do direito.

A culpa de Orestes não se fundamenta de modo nenhum no seu caráter, nem é a este, como tal, que a intenção do poeta se dirige. Ele é apenas o filho infeliz, amarrado pela vingança do sangue. No instante em que atinge a virilidade, espera-o a maldição sinistra que o levará à perdição, ainda antes de ter começado a gozar a vida. O deus de Delfos compele-o com renovado vigor, sem que nada o possa desviar do destino que o espera. Nenhuma obra revela tão perfeitamente o problema que preocupa Ésquilo. Deixa patente o conflito entre as forças divinas que mantêm a justiça. O Homem é apenas o lugar em que elas se entrechocam, com força demolidora. E até a absolvição final do assassino de sua mãe perde importância em face da reconciliação geral dos velhos e dos novos deuses em luta, e perante os cantos de glória que acompanham, com a jubilosa ressonância da sua música sagrada, a fundação da nova ordem jurídica do Estado e a conversão das Erínias em Eumênides.

A idéia de Sólon de que os filhos devem expiar as culpas dos pais gera em *Sete contra Tebas*, final da trilogia relativa aos reis tebanos, um drama que ultrapassa a *Orestéia* em força trágica, não só pelo parricídio com que termina, mas ainda por outros aspectos. Os irmãos Etéocles e Polinices são vitimados pela maldição que pesa sobre a raça dos Labdácidas, e que Ésquilo fundamenta nas culpas dos antepassados. Sem este fundo, teria sido completamente impossível para o seu sentimento religioso um acontecimento como o que o drama apresenta. Mas o que em os *Sete* se representa é bem diverso da impiedosa execução do castigo divino exigido pela moralidade piedosa. Toda a força da tragédia se concentra no fato de a causalidade inexorável da antiga culpa arrastar para a ruína um homem que merecia outro destino pela sua alta virtude como senhor e como herói, e que logo desde o primeiro instante suscita a nossa simpatia. Polinices não passa de uma sombra. Em contrapartida Etéocles, o defensor da cidade, é representado com maior precisão. A *arete* pessoal e o destino superpessoal atingem aqui a sua tensão máxima. Neste sentido, a

peça evidencia o maior contraste em relação a *Os Persas* e à sua lógica ingenuamente lapidar sobre o crime e o castigo. Tem-se a impressão de que a culpa dos antepassados em terceiro grau não é uma amarra suficientemente forte para agüentar o peso ingente do sofrimento. E, se tivermos sentido, em toda a plenitude, o desfecho insatisfatório de *Sete contra Tebas*, aumenta o significado da conclusão conciliatória de *As Eumênides*.

A audácia deste drama reside precisamente na antinomia que encerra. Ao lado da absoluta validade da justiça suprema, cujo poder, no sentir do poeta, não se pode julgar pelos sofrimentos do indivíduo, mas só pela sua referência à totalidade, o espectador experimenta a impressão humana da ação inelutável do dáimon, que leva a sua obra até o duro fim dela e que um herói como Etéocles agarra e desafia em grandiosa atitude. A grande novidade é aqui a consciência trágica com que Ésquilo encaminha o derradeiro rebento da estirpe para uma morte certa. Por esse processo cria uma figura que numa só situação trágica revela a sua mais alta *arete*. Etéocles tomba, mas antes de morrer salva a pátria da dominação e da escravidão. É importante não esquecer, acima da dolorosa mensagem da sua morte, o júbilo da libertação. Assim, da luta constante de Ésquilo com o problema do destino, brota aqui o conhecimento libertador de uma grandeza trágica que eleva o Homem sofredor, no próprio instante da sua aniquilação. Ao sacrificar a sua vida votada pelo destino à salvação do todo, reconcilia-nos ele próprio com aquilo que até para a consciência mais religiosa aparece sem sentido: a ruína da autêntica *arete*.

Sete contra Tebas marca época, em face das tragédias de tipo antigo, como *Os Persas* ou *As Suplicantes*. Dentre as peças conservadas, é ela que pela primeira vez apresenta um herói no centro da ação. O coro já não tem caráter individual, como o das Danaides em *As Suplicantes*. Introduz apenas o elemento tradicional das lamentações e do terror trágico, que forma a atmosfera da tragédia. É constituído só de mulheres e crianças em pânico, no meio da cidade sitiada. A figura do herói ergue-se sobre o fundo do terror feminino, graças à força grave e superior da sua conduta

viril. A tragédia grega é mais a expressão de um sofrimento do que de uma ação. Assim, Etéocles sofre, enquanto vai agindo até seu último alento.

Também em *Prometeu* situa-se no centro uma figura individual que domina, não um drama só, mas a trilogia inteira. Dela só podemos formar um juízo através da única peça que nos foi legada. *Prometeu* é a tragédia do gênio. Etéocles cai como um herói; nem o seu domínio, porém, nem o seu valor guerreiro, nem, muito menos, o seu caráter são fonte da sua tragédia. O trágico vem de fora. Mas os padecimentos e os erros de Prometeu têm origem nele mesmo, na sua natureza e na sua ação. *Foi voluntariamente, sim, foi voluntariamente que pequei; não o nego. Foi a ajudar os outros que criei o meu tormento*[12]. *Prometeu* pertence, pois, a um tipo completamente diferente da maioria dos dramas que se conservaram. Contudo, a sua tragédia não é pessoal no sentido de individual; é apenas a tragédia da criação espiritual. Este *Prometeu* é o fruto espontâneo da alma de poeta de Ésquilo. Para Hesíodo era apenas o prevaricador castigado pelo crime de ter roubado o fogo de Zeus. Com a força de uma fantasia que nunca os séculos poderão honrar e admirar suficientemente, Ésquilo descobriu nesta façanha o germe de um símbolo humano imortal: Prometeu é o que traz a luz à humanidade sofredora. O fogo, essa força divina, torna-se o símbolo sensível da cultura. Prometeu é o espírito criador da cultura, que penetra e conhece o mundo, que o põe a serviço da sua vontade por meio da organização das forças dele de acordo com os seus fins pessoais, que lhe descobre os tesouros e assenta em bases seguras a vida débil e oscilante do Homem. O mensageiro dos deuses e seu esbirro, que o acorrenta ao rochedo, dirige-se ironicamente a Prometeu, dáimon das forças primitivas, a quem apelida de sofista, mestre da invenção. Para pintar o *ethos* do seu herói espiritual, Ésquilo vai buscar as cores na teoria dos pensadores jônicos sobre a origem da cultura, com a sua consciência de uma ascensão triunfal, completamente oposta à resignada teoria dos camponeses de Hesíodo, com as cinco idades do mun-

12. *Prom.*, 266.

do, em progressiva degradação. É impelido pelo vôo da sua fantasia criadora e da sua força inventiva e animado pelo amor misericordioso para com o homem sofredor.

Em *Prometeu*, a dor torna-se o sinal característico do gênero humano. Aquela criação efêmera trouxe à obscura existência do homem das cavernas a iluminação da cultura. Se ainda precisarmos de uma prova de que este deus acorrentado ao rochedo como que por escárnio do seu feito encarna para Ésquilo o destino da humanidade, iremos encontrá-la no sofrimento que ele partilha com ela e que nele se multiplica ao infinito. Ninguém pode dizer até que ponto o poeta conseguiu uma consciência plena do seu simbolismo. Em *Prometeu* não aparece tão claramente a personalidade individual, característica das figuras míticas da tragédia grega e que as faz aparecer como homens que realmente viveram. Todos os séculos viram nele a imagem da Humanidade. Todos se sentiram agrilhoados ao rochedo e freqüentemente participaram no grito do seu ódio impotente. Embora Ésquilo o tenha encarado sobretudo como figura dramática, a concepção fundamental do roubo do fogo encerra uma idéia filosófica de tão grande profundidade e grandiosidade humana, que o espírito do Homem jamais a poderia esgotar. Estava reservada ao gênio grego a criação deste símbolo do heroísmo doloroso e militante de toda criação humana, como a mais alta expressão da tragédia da sua própria natureza. Só o *Ecce Homo*, saído de um espírito completamente diverso, com a sua dor pelos pecados do mundo, conseguiu criar um novo símbolo eternamente válido de humanidade, sem no entanto roubar nada à verdade do anterior. Não é sem razão que *Prometeu* tem sido sempre, dentre as obras da tragédia grega, a peça preferida dos poetas e filósofos de todos os povos; e continuará a sê-lo enquanto arder no espírito humano uma centelha do fogo de Prometeu.

Não é nos mistérios teogônicos, os quais pelas ameaças claras ou veladas de Prometeu parece que deveriam ser revelados na segunda parte perdida da trilogia, que reside a grandeza perene desta criação de Ésquilo, mas sim na heróica audácia espiritual de Prometeu, cujo momento trágico mais fecundo se encontra, sem qualquer dúvida, em *Prometeu Agrilhoado*. É certo que o *Prometeu*

Libertado deveria completar aquela imagem; mas não é menos certa a impossibilidade em que nos vemos de descobrir qualquer coisa a seu respeito. Não se pode saber se o Zeus do mito, que no drama existente aparece como um déspota violento, se transformava ali no Zeus da fé de Ésquilo, que as preces de *Agamemnon* e de *As Suplicantes* exaltam como Sabedoria e Justiça eternas, nem o modo como isso se faria. Seria interessante saber como é que o próprio poeta viu a figura do seu Prometeu. É evidente que o seu pecado não consiste no roubo do fogo, considerado como delito contra a propriedade dos deuses, mas, de acordo com o sentido espiritual e simbólico que este feito tem para Ésquilo, deve residir na relação com alguma trágica e profunda imperfeição do benefício que, com o seu maravilhoso dom, prestou à humanidade.

O iluminismo de todos os tempos sonhou com a vitória do conhecimen' e da arte sobre as forças interiores e exteriores adversas ao Homem. Ésquilo não analisa esta crença em *Prometeu*. Celebra apenas o herói pelos benefícios que trouxe à humanidade, ajudando-a no seu esforço para passar da noite ao dia por meio do progresso e da civilização; e somos testemunhas da admiração que o coro das Oceânidas tem pela sua força criadora e divina, embora não esteja de acordo com a sua ação. Para levar o elogio da descoberta de Prometeu em prol da salvação dos homens até o ponto de nos arrastar a participar na sua fé, é preciso que o poeta se tenha entregado com amor ao alto vôo daquelas esperanças e à grandeza do gênio do seu herói. Mas não é à luz do êxito terreno que ele encara o destino dos formadores de homens e dos criadores de cultura. A insegurança e a obstinação do espírito criador não conhecem fronteiras, repete o coro. Prometeu separou-se dos titãs, seus irmãos, viu que a sua causa era desesperada, por só reconhecerem a força bruta, quando é apenas o engenho espiritual que governa o mundo (é assim que Prometeu concebe a superioridade da nova ordem olímpica do mundo sobre os titãs precipitados no Tártaro). Continua, porém, a ser um titã, pelo seu desmedido amor, que pretende erguer violentamente a humanidade sofredora acima dos limites que lhe impôs o soberano do mundo, e pelo orgulhoso ímpeto da sua força criadora. Embora em plano superior, o seu espírito é mais titânico do que o dos toscos ir-

mãos. Num fragmento de *Prometeu Libertado*, já Prometeu livre dos seus grilhões e reconciliado com Zeus, os titãs aproximam-se do lugar dos seus sofrimentos, onde ele suportou um martírio mais espantoso que tudo aquilo que eles haviam jamais conhecido. Torna-se uma vez mais tão impossível ignorar o simbolismo como levá-lo a seu termo, pois nos falta a continuação. A única indicação que temos é a piedosa resignação do coro, em *Prometeu Agrilhoado: Horrorizo-me ao ver-te dilacerado por mil torturas. Sem tremeres perante Zeus, esforças-te com toda a alma, Prometeu, em benefício da humanidade. Mas quão inclemente é contigo a própria clemência, amigo! Fala! onde está a tua defesa? Onde a clemência dos mortais? Viste a enfezada e onírica impotência que conserva manietada a cega geração dos homens? Os desígnios dos mortais não ultrapassarão jamais as ordens firmemente estabelecidas por Zeus*[13].

Assim, a tragédia do titânico criador de cultura inspira ao coro as seguintes palavras: *Aprendi assim a conhecer o teu destino aniquilador, ó Prometeu!*[14]. Esta passagem tem a maior importância para a compreensão da idéia que Ésquilo tinha da ação da tragédia. O que o coro diz de si mesmo, o espectador o vive pela sua própria experiência, e é necessário que assim seja. Esta fusão do coro com os espectadores representa uma nova etapa no desenvolvimento da arte coral de Ésquilo. Em *As Suplicantes*, o verdadeiro ator é ainda o coro das Danaides. Não há outro herói. Que esta era a essência originária do coro foi Friedrich Nietzsche quem pela primeira vez o exprimiu com toda clareza, *A Origem da Tragédia*, obra genial da juventude, ainda que mesclada de elementos incompatíveis. Mas não podemos generalizar esta descoberta. Quando se fez de um homem individual o portador do destino, foi preciso mudar a função do coro, o qual se converteu gradualmente no "espectador ideal", por mais que se tentasse fazê-lo participar na ação. Uma das raízes mais vigorosas da força educativa da tragédia grega consiste no coro que, com seus cantos de simpatia, objetiva na orquestra as experiências trágicas da ação. O coro de *Prometeu* é todo medo e compaixão, e encarna de tal modo

13. *Prom.*, 539.
14. *Prom.*, 553.

a ação da tragédia, que Aristóteles não teria podido encontrar modelo melhor para a sua definição desta ação. Embora o coro se funda com os sofrimentos de Prometeu até um grau de unidade tão grande, que no fim da tragédia, levado por infinita compaixão, se precipita no abismo, apesar das advertências divinas, purifica-se naquele canto coral em que se eleva do sentimento à reflexão, do afeto trágico ao conhecimento trágico. Chega com isto ao mais alto ponto que a tragédia pretende atingir.

Quando o coro de *Prometeu* diz que só pelo caminho da dor se chega ao mais elevado conhecimento, atingimos o fundamento originário da religião trágica de Ésquilo. Todas as suas obras se fundam nesta grande unidade espiritual. A linha do seu desenvolvimento retrocede de *Prometeu* até *Os Persas*, onde a sombra de Dario proclama este conhecimento, e até as preces dolorosas e reflexivas de *As Suplicantes*, onde as Danaides se esforçam por compreender os inextricáveis desígnios de Zeus; e avança até a *Oréstéia*, onde, na solene prece do coro do Agamemnon, a fé pessoal do poeta encontra a sua mais sublime expressão[15]. A comovedora intimidade desta fé, que luta ardorosamente em torno da bênção da dor, exprime com gigantesca força uma vontade reformadora cheia de profundidade e de ardor. É profética, e até mais do que profética. Com o seu "Zeus, quem quer que tu sejas", situa-se em atitude de adoração, em face da última porta por trás da qual se oculta o mistério eterno do Ser, o Deus cuja essência só pode ser pressentida nos efeitos dolorosos da sua ação, *e que rasgou aos mortais o caminho dos conhecimentos, com esta lei: pela dor à sabedoria. Em vez do sono, nasce no coração a pena que recorda a culpa; e, assim, é de contra vontade que vem ao espírito a salvação. Só assim obtemos o favor dos deuses que do alto do seu trono sagrado governam com poder.* Só neste conhecimento o coração do poeta trágico acha repouso e se liberta "do peso da dúvida que o atormenta". Serve-se, para tanto, do mito, que se transforma em puro símbolo, ao celebrar o triunfo de Zeus sobre o mundo originário dos titãs e da sua força provocadora da *hybris*. Apesar de todas as violações, sempre

15. *Agamemnon*, 160.

renovadas, a ordem vence o caos. Tal é o sentido da dor, ainda quando não o compreendemos.

Assim, pela força da dor, o coração piedoso experimenta o esplendor do triunfo divino. Na verdade só será capaz de reconhecê-lo quem puder acompanhar, como à águia no ar, o grito de vitória com o qual de todo o coração tudo o que respira glorifica Zeus vencedor. Eis, no *Prometeu*, o sentido da "harmonia de Zeus", que os desejos e pensamentos humanos nunca poderão ultrapassar, e à qual, em último recurso, também a titânica criação da cultura humana terá de submeter-se. É a partir deste ponto de vista que ganha o seu verdadeiro sentido a imagem do cosmos estatal que aparece no final da *Orestéia*, escrita no fim da vida do poeta: nele, todas as oposições devem congraçar-se, pois que por sua vez se apóia no cosmos eterno. Enquadrado nesta ordem, também o "homem trágico", que criou a arte da tragédia, expande a sua oculta harmonia com o ser e se ergue, pela sua capacidade de sofrimento e pela sua força vital, a um grau superior de humanidade.

O homem trágico de Sófocles

Quando se trata da força educativa da tragédia grega, Ésquilo e Sófocles têm de ser analisados em conjunto. Foi com plena consciência que Sófocles aceitou o papel de sucessor de Ésquilo, e o juízo dos contemporâneos, para o qual Ésquilo foi sempre o herói venerável e o excelso mestre do teatro ateniense, reservou ao seu lado um lugar para Sófocles. Esta maneira de encará-lo tem a sua razão profunda na concepção grega da essência da poesia, onde aquela não busca em primeiro lugar a individualidade, considerando-a antes como uma forma de arte independente, que por si mesma se perpetua e se transmite de um poeta a outro, servindo-lhe de pauta. Pode ajudar-nos a compreender isto o estudo de uma criação como a tragédia. Uma vez alcançado o seu esplendor, adquire força normativa para o espírito dos contemporâneos e para a posteridade, e estimula, em nobre competição, as mais altas potências.

Este espírito competitivo de toda a poesia grega aumenta à medida que a arte se situa no centro da vida pública e se torna expressão da ordem espiritual e estatal. Foi por isso que alcançou no drama o seu mais alto grau. Só assim se explica a enorme multidão de poetas de segundo e terceiro plano que participavam nos concursos dionisíacos. Atualmente causa-nos admiração o enxame de satélites que durante a vida rodeavam as personalidades daquele tempo. O Estado fomentava estes concursos por meio de prêmios e representações, para orientá-los na sua carreira e, ao mesmo tempo, estimulá-los. Independentemente da permanên-

cia da tradição profissional em qualquer arte, e principalmente na arte grega, era inevitável que esta comparação viva, ano após ano, criasse para aquela nova forma de arte um "controle" espiritual e social permanente. Isto não afetava em nada a liberdade artística, mas tornava o espírito público extraordinariamente vigilante em face de qualquer diminuição da grande herança e contra qualquer perda da profundidade e da força da sua ação.

É isto que justifica, embora não completamente, a comparação de três espíritos já tão diferentes e, em tantos aspectos, tão opostos a qualquer comparação, como os dos três grandes espíritos áticos. Parece injustificado, se não insensato, considerar Sófocles e Eurípides como sucessores de Ésquilo, pois deste modo aplicamos a eles normas que lhes são estranhas e transcendem a medida do tempo em que viveram. O melhor continuador é sempre aquele que, sem desviar do caminho, encontra em si próprio as forças necessárias para a sua criação pessoal. Ora, os Gregos estavam precisamente inclinados a admirar juntamente com o criador aqueles que levavam as coisas à plenitude da perfeição. Além disso, não era no que se fazia pela primeira vez, mas sim na mais perfeita realização de uma arte que eles viam a mais alta originalidade[1]. Pois bem, quando um artista desenvolve a força da sua arte de acordo com normas previamente formuladas e que obrigam em certo grau, não tem outro remédio senão reconhecê-las como normas e deixar que se julgue o valor da sua obra conforme ele as mantenha, as debilite ou as realce. Assim, a evolução da tragédia não vai de Ésquilo a Sófocles e deste a Eurípides, mas, de certo modo, Eurípides pode ser considerado o sucessor imediato de Ésquilo, do mesmo modo que Sófocles, o qual no entanto sobreviveu. Ambos continuam com espírito inteiramente diferente a obra do velho mestre e o ponto de vista dos novos investigadores, ao afirmarem que Eurípides tem muito mais pontos de contato com Ésquilo do que Sófocles, não é justificado. Não deixa de ter razão a crítica de Aristófanes e dos seus contemporâneos, quando vê em Eurípides não o corruptor da tragédia de Sófocles, mas sim da tragédia de Ésquilo. É neste que ela se vai de novo

1. ISÓCRATES, *Paneg.*, 10.

enxertar, embora na realidade não lhe restrinja o raio de ação, mas antes o amplie imensamente. É desse modo que ele consegue franquear as portas ao espírito crítico do seu tempo e enfocar os problemas modernos em vez das dúvidas da consciência religiosa de Ésquilo. O parentesco dos dois consiste em ambos darem relevo aos problemas, apesar de toda a agudeza da sua oposição.

Sob esta l[illegible], Sófocles aparece completamente à margem do curso daquela evolução. Parece faltar nele a apaixonada interioridade e a força da experiência pessoal dos seus dois grandes companheiros na arte. E, embora explicável historicamente, não nos inclinamos a encarar como preconceito que é necessário superar o entusiástico juízo dos classicistas que considera Sófocles o apogeu do drama grego, pelo rigor da sua forma artística e pela sua luminosa objetividade. É assim que a ciência e o moderno gosto psicológico que a acompanha orientam as suas preferências para o tosco arcaísmo de Ésquilo e para o refinado subjetivismo dos últimos tempos da tragédia ática, por muito tempo ignorados. Quando, por fim, determinou-se com maior precisão o lugar de Sófocles na constelação dos trágicos, foi necessário procurar em outro lado o segredo do seu êxito, e foi na pureza da sua arte que foi encontrado. Nascida de Ésquilo, que era seu deus, e desabrochada na juventude de Sófocles, atingiu a plenitude tomando como lei suprema a obtenção do efeito cênico[2]. Se Sófocles é só isto, é de se perguntar, seja qual for a sua importância, por que é que ele foi considerado o mais perfeito, não só pelo classicismo, mas também pela Antiguidade toda. Sobretudo, seria discutível o seu lugar numa história da educação grega que não estuda a poesia fundamentalmente do ponto de vista estético.

Não há dúvida de que Sófocles é inferior a Ésquilo quanto ao vigor da sua mensagem religiosa. Também Sófocles tem uma piedade profundamente enraizada. Mas as suas obras não são em primeiro lugar a expressão desta fé. A impiedade de Eurípides –

2. Tycho von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, no seu livro *Die dramatische Technik des Sophokles* (Berlim, 1917), representa o passo mais vigoroso dado neste sentido durante os últimos decênios; mas assinala também, de um modo evidente, os limites que podemos achar neste caminho.

no sentido que lhe deu a tradição – é mais religiosa, apesar de tudo, que a tranqüila credulidade de Sófocles. Embora o continuador da tragédia de Ésquilo seja herdeiro também das suas idéias, não é na problemática, e nisto temos de convir com a crítica moderna, que reside a sua verdadeira força. Temos de partir do efeito cênico que produz, o qual não se esgota com a compreensão da sua técnica inteligente e superior. É fácil de compreender que a técnica de Sófocles, representante da segunda geração mais aguda e requintada, seja superior à do velho Ésquilo. Mas como explicar o fracasso, salvo algumas experiências com o público mais ou menos especializado, de todas as naturais tentativas modernas para encenar as tragédias de Ésquilo e de Eurípides, ao passo que Sófocles é o único dramaturgo grego que se agüenta nos repertórios dos nossos teatros? Isto não é certamente fruto de um preconceito classicista. A tragédia de Ésquilo não consegue agüentar-se nos palcos modernos, pela rigidez nada dramática do coro que a domina e que o peso das idéias e da expressão não compensa, sobretudo se faltam o canto e a dança. É certo que, numa época perturbada como a nossa, a dialética de Eurípides desperta um eco de simpática afinidade. Mas não há coisa mais mutável que os problemas da sociedade burguesa. Basta pensar o quanto estão longe de nós Ibsen ou Zola, no entanto incomparavelmente mais próximos do que Eurípides, para compreendermos que aquilo que constituiria a força de Eurípides, no seu tempo, representa precisamente para nós uma barreira intransponível.

A impressão indelével causada por Sófocles sobre o Homem atual, a base da sua imortal posição na literatura universal, são os seus caracteres. Se nos perguntarmos quais são as criações dos trágicos gregos que vivem na fantasia dos homens, independentemente do palco e da sua ligação com o drama, veremos que em primeiro lugar estão as de Sófocles. Esta sobrevivência isolada das figuras enquanto tais jamais teria podido ser obtida pelo mero domínio da técnica cênica, cujo efeito é sempre momentâneo. Talvez nada nos custe mais a compreender do que o enigma da sabedoria tranqüila, simples, natural, com que ele ergueu aquelas figuras humanas de carne e osso, repletas das paixões mais violentas e dos sentimentos mais ternos, de grandeza heróica e altiva e de autêntica humanidade, tão semelhantes a nós e ao mesmo tempo dotadas de tão alta nobreza. Nada nelas é artificial ou exorbitante. As épocas subseqüentes buscaram em vão a monumentalidade, por meio do violento, do colossal ou do que produz efeito. Em Sófocles tudo se desenvolve sem violência, nas suas proporções naturais. A verdadeira monumentalidade é sempre simples e natural. O seu segredo reside no abandono do que na aparência é acidental e não essencial, de modo a que a lei interior, oculta ao olhar comum, resplandeça com perfeita clareza. Os homens de Sófocles não têm aquela rigidez pétrea, saída do solo, própria das figuras de Ésquilo, que a seu lado parecem imóveis e até rígidas. Mas à sua imobilidade não falta peso como a algumas figuras de Eurípides, as quais é forte denominar "figuras", incapazes que são de se condensar numa verdadeira existência corpórea, para além das dimensões do teatro, da indumentária e da declamação. Entre o seu predecessor e o seu sucessor, Sófocles é o criador inato de caracteres. Aparentemente sem esforço, rodeia-se do tropel das suas imagens – poderíamos até dizer que são elas que o rodeiam. É que nada é mais alheio a um verdadeiro caráter do que a arbitrariedade de uma fantasia caprichosa. Nascem todos de uma necessidade que não é nem a generalidade vazia do tipo nem a simples determinação do caráter individual: é a própria essencialidade, oposta ao que não tem essência.

Muitas vezes se estabeleceu o paralelo entre a poesia e a escultura, ligando cada um dos três trágicos a um estágio correspondente da evolução da forma plástica. Estas comparações conduzem facilmente a um jogo sem importância, quando não ao pedantismo. Nós mesmos comparamos simbolicamente a posição da divindade no meio das esculturas olímpicas dos frontões com a posição central de Zeus ou do destino na tragédia arcaica. Mas tratava-se apenas de uma comparação ideal, que em nada se referia à qualidade plástica dos personagens da tragédia. Em contrapartida, quando chamamos Sófocles de o plástico da tragédia, trata-se de uma qualidade que nenhum outro partilha e que exclui qualquer comparação dos trágicos com a evolução das formas plásticas. A figura escultórica, tal como a poética, baseia-se no

conhecimento de leis últimas. Termina aqui toda possibilidade de um paralelismo, pois as leis do espiritual não se podem comparar com as que regem a estrutura espacial da corporeidade tátil ou visual. No entanto, quando a escultura daquele tempo se propõe como fim supremo a expressão de um *ethos* espiritual sob a forma humana, parece iluminá-la o clarão daquele mundo interior que a poesia de Sófocles pela primeira vez revelou. O esplendor desta humanidade reflete-se do modo mais comovedor nos monumentos contemporâneos que são os túmulos áticos. Embora aquelas obras de arte de segundo plano estejam muito abaixo da plenitude essencial e expressiva das obras de Sófocles, a convergência de umas e outras no mesmo tipo de intimidade humana, revelado no repouso espiritual daquelas obras, permite-nos inferir que a arte e a poesia de Sófocles eram animadas pela mesma emoção. É para o Homem eterno, corajoso e sereno perante a dor e a morte que ele orienta a sua imagem, revelando assim a sua real e genuína consciência religiosa.

O monumento perene do espírito ático na época da sua maturidade é constituído pela tragédia de Sófocles e pela escultura de Fídias. Ambos representam a arte do tempo de Péricles. Se a encararmos retrospectivamente a partir dali, a evolução da tragédia grega parecerá dirigir-se àquela meta. Podemos dizer isto, mesmo no que se refere à relação de Ésquilo com Sófocles, mas não no que se refere à relação de Sófocles com Eurípides e muito menos com os epígonos da poesia trágica do séc. IV. Todos eles são um eco da grandeza anterior. E o que em Ésquilo é grande e rico de futuro ultrapassa as fronteiras da poesia e invade um novo domínio: o da filosofia. Podemos, assim, chamar Sófocles de clássico, no sentido de que atinge o ponto culminante no desenvolvimento da tragédia. A tragédia consuma nele a "sua natureza", como diria Aristóteles. Mas pode ainda ser chamado de clássico num outro e único sentido: na medida em que esta denominação exprime a mais elevada dignidade, obtida por quem leva um gênero literário à sua perfeição. Tal é a sua posição no desenvolvimento espiritual da Grécia, e aqui vemos como expressão deste desenvolvimento sobretudo a literatura. É em Sófocles que culmina a evolução da poesia grega, considerada como o processo de

objetivação progressiva da formação humana. Só a esta luz pode-se compreender, no seu sentido pleno, o que dissemos acima sobre as figuras trágicas de Sófocles. O seu mérito não provém só do campo do formal, mas enraíza-se numa dimensão do humano em que o estético, o ético e o religioso se interpenetram e se condicionam reciprocamente. Como vemos no nosso estudo da poesia mais antiga, este fenômeno não é único na arte grega. Mas na tragédia de Sófocles, e principalmente nos seus personagens, interpenetram-se de modo muito especial forma e norma. Foi o próprio poeta que breve e certeiramente afirmou sobre eles não serem homens da realidade cotidiana, como os de Eurípides, mas sim figuras ideais[3]. Um escultor de homens como Sófocles pertence à história da educação humana, como nenhum outro poeta grego, num sentido inteiramente novo. É na sua arte que pela primeira vez se manifesta a consciência desperta da educação humana. É algo totalmente diverso da ação educadora, no sentido de Homero, ou da vontade educacional, no sentido de Ésquilo. Pressupõe a existência de uma sociedade humana, para a qual a "educação", a formação humana na sua pureza, e por si mesma, converteu-se no ideal mais alto. Isto, porém, só é possível a partir do momento em que uma geração, após ter vivido duras lutas interiores para conquistar o sentido do destino – lutas de uma profundidade esquiliana –, coloca o humano como tal no centro da existência. A arte com que Sófocles cria os seus caracteres é constantemente inspirada pelo ideal de conduta humana que foi a criação peculiar da cultura e da sociedade do tempo de Péricles. Na medida em que aprendeu esta conduta no que a sua essência tem de mais profundo tal como a deve ter experimentado em si próprio, Sófocles humanizou a tragédia e fez dela o modelo imortal da educação humana, de acordo com o espírito inimitável do seu criador. Quase se poderia considerá-la uma arte educativa, como em outra época e em condições de tempo muito mais artificiais o foi a batalha de Goethe no *Tasso*, para descobrir a forma na vida e na arte. Simplesmente a palavra educação tem-se, por

3. ARISTÓTELES, *Poét.*, 25, 1460 b 34.

força de múltiplas associações, diluído e perdido o contorno, de tal modo que não é possível usá-la com inteira liberdade. É necessário evitar cuidadosamente os contrastes correntes na ciência da literatura, como por exemplo "experiência cultivada" e "experiência originária". Só assim conseguiremos compreender o que significa educação ou cultura no sentido grego original. Quer dizer a criação original e a experiência originária de uma formação consciente do Homem. E é esta a única maneira de compreender que ela se pudesse tornar a força animadora da fantasia de um grande poeta. Considerada neste sentido, a cópula criadora da poesia e da educação, em Sófocles, é uma constelação única na história universal.

A unidade entre o Estado e o povo, conseguida após uma dura luta subseqüente às guerras pérsicas e sobre a qual faz cúpula o cosmos espiritual da tragédia de Ésquilo, é a fase de uma nova educação nacional que supera a oposição entre a cultura dos nobres e a vida do povo. Na vida de Sófocles brilha com simbolismo ímpar a eudemonia da geração que o Estado e a cultura da era de Péricles estruturavam sobre este fundamento. Os fatos gerais são conhecidos de todos. Mas são mais importantes que os pormenores da sua vida exterior os quais a investigação científica possa averiguar. É lenda, sem dúvida, o relato que descreve Sófocles, na flor da mocidade, a dançar no coro que celebrava a vitória de Salamina, onde Ésquilo combateu. Mas o fato de que a vida do jovem se tenha iniciado na época em que a tempestade acabava de passar é para nós muito elucidativo. Sófocles encontra-se no estreito e altaneiro píncaro do brilhante meio-dia do povo ateniense, e que tão velozmente havia de passar. É na serenidade, sem vento e sem nuvens, εὐδία e γαλήνη, do dia incomparável cuja aurora despontou com a vitória de Salamina que a sua obra desabrocha. Pouquíssimo tempo antes de Aristófanes conjurar a sombra do grande Ésquilo, para que este salvasse da ruína a cidade, Sófocles fechou os olhos. Não viu a derrocada de Atenas. Morreu depois de a vitória de Arginusas ter despertado a última grande esperança de Atenas; e agora lá em baixo – assim o representa Aristófanes pouco depois da sua morte – vive consigo próprio e com o mundo na mesma harmonia com que viveu na Terra. É difícil dizer até que ponto esta eudemonia se deveu ao tempo favorável que o destino lhe assinou e à feliz natureza, ou à arte consciente com que realizou a sua obra e ao mistério da sua silenciosa sabedoria que, com um gesto de perfeita modéstia, sem ajuda nem esforço, traduz-se por vezes em criações geniais. A cultura autêntica é sempre obra da confluência destas três forças. Foi e continua a ser um mistério o seu fundamento mais profundo. O que nela há de mais maravilhoso é não ser possível explicá-la. A única coisa que se pode fazer é apontar com o dedo e dizer: aí está.

Ainda que nada mais soubéssemos da Atenas de Péricles, poderíamos concluir da vida e da figura de Sófocles que foi no seu tempo que apareceu, pela primeira vez, a formação consciente do Homem. Orgulhosa desta nova forma das relações humanas, aquela época criou para elas uma nova palavra, "urbano" (ἀστεῖος), a qual duas décadas mais tarde se encontrava em uso pleno entre todos os prosadores áticos, em Xenofonte, nos oradores, em Platão. E Aristóteles analisa e descreve este convívio livre, franco, cortês, esta conduta distinta e delicada. Na sociedade ateniense do tempo de Péricles, este tipo de relação era como que pressuposto. Não há uma ilustração mais bela da crise desta delicada educação ática – tão oposta ao sentido escolar e pedante da cultura – do que a engenhosa narração de um poeta coevo, Ion de Quio[4]. Trata-se de um fato real da vida de Sófocles. É recebido numa pequena cidade jônica, como hóspede de honra, na qualidade de estratego colaborador de Péricles. No banquete, fica seu vizinho, um mestre de literatura da terra, o qual, possuído da sua sabedoria, atormenta-o com uma crítica pedante do belo verso do antigo poeta: *Brilha nas faces purpúreas a luz do amor*. A superioridade mundana e a graça pessoal com que sai do aperto, convencendo o outro da impossibilidade de a pobreza da sua imaginação conseguir compreender tão belo fragmento poético, e a prova evidente que dá de até na sua involuntária profissão de general ter competência, ao usar um astuto "estratagema" contra o buliçoso

4. *Athen.*, XIII, 603 e.

garoto que lhe estende a taça cheia de vinho, são um traço inesquecível não só da figura de Sófocles, mas também da sociedade ática do seu tempo. Ponhamos o retrato de Péricles, da autoria do escultor Crésilas, ao lado do retrato de Sófocles que esta anedota verdadeira nos apresenta e que corresponde à atitude da estátua lateranense de Sófocles. Não nos mostra o estadista nem sequer o general, apesar do elmo. Assim como Ésquilo é para a posteridade o combatente de Maratona e o cidadão fiel do seu Estado, assim a arte e a anedota encarnam em Sófocles e Péricles a síntese da mais alta nobreza da *kalokagathia* ática, tal como corresponde ao espírito do tempo.

Vive nesta forma uma clara e delicada consciência do que em cada caso é justo e adequado ao Homem, e que no mais alto domínio da expressão e na plenitude da medida se revela como uma nova e íntima liberdade. Não existe nela esforço nem afetação. Todos lhe reconhecem e admiram a facilidade. Ninguém a consegue imitar, como anos depois afirma Isócrates. Só é dada em Atenas. À força expressiva e sentimental de Ésquilo sucede um equilíbrio e proporção natural que sentimos e gozamos, como um milagre, nas esculturas do friso do Pártenon e na linguagem dos homens de Sófocles. Não se pode determinar em que consiste propriamente este segredo franco. Não se trata nem por sombra de algo meramente formal. Seria sumamente raro que se manifestasse ao mesmo tempo na plástica e na poesia, se não fosse uma coisa superpessoal e comum aos representates mais característicos da época. É a irradiação de um ser que em definitivo repouso chegou à harmonia consigo próprio, como exprime o belo verso de Aristófanes: um ser que a morte não pode arrebatar pois deve permanecer "ali" o mesmo que é "aqui", εὔκολος[5]. Não é possível interpretá-lo trivialmente, de um ponto de vista meramente estético, como a beleza das linhas, ou como uma simples natureza harmônica, de um ponto de vista exclusivamente psicológico, confundindo assim a essência com o sintoma. Não é por mera casualidade de temperamento pessoal

5. ARISTÓFANES, *Rãs*, 82.

que Sófocles é o mestre do meio-tom, ao passo que Ésquilo nunca o poderia conseguir. Em nenhuma outra parte é a forma, de modo tão imediato, a expressão adequada, ou melhor, a revelação do ser e do seu sentido metafísico. Sófocles não responde à pergunta sobre a essência e sentido do ser, com uma concepção do mundo ou uma teodicéia, como Ésquilo, mas sim com a forma dos seus discursos e a figura dos seus personagens. Não compreenderá isto facilmente quem, nos momentos de caos e agitação da vida em que todas as formas parecem dissolver-se, não tiver estendido a mão para este guia, a fim de encontrar de novo o equilíbrio interior por meio da ação de alguns versos de Sófocles. A medida que se experimenta no acorde e no ritmo é que é o princípio do ser para Sófocles. É o piedoso reconhecimento de uma justiça que habita as próprias coisas e cuja compreensão é o sinal da mais perfeita maturidade. Não é sem razão que o coro das tragédias de Sófocles repete constantemente que a fonte de todo o mal é a ausência de medida. A harmonia preestabelecida entre a arte escultórica de Fídias e a poesia de Sófocles tem o seu fundamento mais profundo na submissão religiosa a este conhecimento da medida. Esta consciência, que enche a época inteira, é uma expressão tão natural da essência mais profunda do povo grego, fundada na *sophrosyne* metafísica, que a exaltação da medida em Sófocles parece reboar, em mil ecos concordantes, por toda a vastidão do mundo grego. Na realidade, a idéia não era nova. Mas a influência histórica e a importância absoluta de uma idéia não dependem nunca da sua novidade, mas sim da profundidade e da força com que foi compreendida e vivida. É em Sófocles que atinge o apogeu o desenvolvimento da idéia grega de medida, considerada como o mais alto valor. É a ele que leva e é nele que encontra a sua clássica expressão poética, como força divina que governa o mundo e a vida.

Pode manifestar-se ainda sob outro ponto de vista, na consciência da época, a estreita ligação da formação humana com a medida. Em geral, é necessário mostrar as convicções artísticas dos clássicos gregos a partir das suas obras, e estas são, em todo o caso, os nossos melhores testemunhos. Mas, dado que se trata de compreender as últimas e mais difíceis tendências ordenadoras de

criações tão ricas e variadas do espírito humano, parece justo exigir que confirmemos a certeza do nosso caminho com o testemunho dos contemporâneos. Do próprio Sófocles possuímos duas observações que, naturalmente, só em última análise alcançam autoridade histórica pela sua concordância com as nossas próprias impressões intuitivas acerca da sua arte. Já citamos uma delas: aquela em que caracterizam os seus próprios personagens como figuras ideais, em oposição ao realismo de Eurípides. Na outra, separa da criação de Ésquilo a sua própria criação, ao negar-lhe a consciência na descoberta do justo, ao passo que para si próprio a considera essencial[6]. Se as encararmos em conjunto, veremos que pressupõem uma consciência muito precisa das normas de acordo com as quais o poeta modela e representa os homens "tais como devem ser". Pois bem, esta consciência das normas ideais do Homem é peculiar à época em que a sofística se inicia. O problema da *arete* humana é agora estudado com extraordinária intensidade do ponto de vista da educação. O homem "tal como deve ser" é o grande tema da época e a meta de todos os esforços dos sofistas. Até agora, os poetas buscaram só fundamentar os valores da vida humana. Mas não podiam ficar indiferentes à nova vontade educacional. Ésquilo e Sólon ganharam uma influência poderosa com a sua poesia, tornando-a palco da sua luta interior com Deus e com o Destino. Sófocles, seguindo a tendência formadora da sua época, dirige-se ao próprio Homem e proclama as suas normas na representação das suas figuras humanas. Já nas últimas obras de Ésquilo vemos o início desta evolução, quando ele, para conseguir o trágico, opõe ao destino figuras como Etéocles, Prometeu, Agamemnon, Orestes, que encarnam um poderoso elemento de idealidade. É a elas que se liga Sófocles, cujas figuras capitais encarnam a mais alta *arete*, tal como a concebem os grandes educadores do seu tempo. Não é possível decidir onde se situa a prioridade: se na poesia, se no ideal educacional. Para uma poesia como a de Sófocles, isso não tem importância. O decisivo é que a poesia e a educação humana se orientam conscientemente para o mesmo fim.

6. *Athen.*, I, 22 a-b.

Os homens de Sófocles nascem de um sentimento da beleza que tem a fonte numa animação dos personagens até então desconhecida. Nele se manifesta o novo ideal da *arete*, que pela primeira vez e de modo consciente faz da *psyche* o ponto de partida de toda a educação humana. Esta palavra ganha no séc. V uma nova ressonância, um mais alto significado, que só com Sócrates alcança o seu sentido pleno. A "alma" é objetivamente reconhecida como o centro do Homem. É dela que dimanam todas as suas ações e toda a sua conduta. Há muito tempo a escultura tinha descoberto as leis do corpo humano e dele fizera o objeto do mais fervoroso estudo. Voltava a descobrir na "harmonia" do corpo o princípio do cosmos, que o pensamento filosófico já confirmara para a totalidade. A partir do cosmos chega agora o mundo grego à descoberta do espiritual. Não é como intimidade caótica que ele o contempla do ponto de vista da experiência imediata. Pelo contrário, é o único reino do ser que, embora sujeito a uma ordem jurídica, ainda não tinha sido penetrado pela idéia cósmica. É evidente que, à semelhança do corpo, a alma também tem o seu ritmo e a sua harmonia. Entramos com isto na idéia de uma estrutura da alma. Talvez a pudéssemos encontrar expressa com inteira clareza, pela primeira vez, em Simônides[7], quando ele afirma que a *arete* consiste em ter *estruturados corretamente e sem falha as mãos, os pés e o espírito*. Há, contudo, uma distância considerável, desde esta primeira representação de um ser de forma espiritual, concebido por analogia com o ideal corpóreo da formação agonística, até a teoria da educação que, com verdade histórica, Platão atribui ao sofista Protágoras[8]. A idéia da educação está nele desenvolvida com íntima coerência. Converteu-se de imagem poética em princípio educacional. Protágoras fala da educação da alma por meio da verdadeira *eurhythmia* e *euharmostia*. A justa harmonia e o justo ritmo devem nascer do contato com as obras da poesia, da qual receberam as normas. Também nesta teoria o ideal da formação espiritual se relaciona com o da formação do corpo. Mas está mais próximo da escultura e da formação

7. SIMÔNIDES, frag. 4, 2.
8. PLATÃO, *Prot.*, 326 B.

artística do que da *arete* competitiva de Simônides. É daquele campo de intuições que provém o conceito normativo da *eurhythmia* e da *euharmostia*. Só entre o povo grego a idéia da educação podia brotar das normas da arte escultórica. Também não se pode ignorar este modelo no ideal que as figuras de Sófocles encarnam. Naquele tempo, a educação, a poesia e a escultura estavam intimamente ligadas. É impossível pensar qualquer delas sem as outras. A educação e a poesia vêem o seu modelo no esforço da plástica para conseguir criar uma forma humana, e enveredam pelo mesmo caminho para atingirem a ἰδέα do Homem. Por seu lado, a escultura aprende da poesia e da educação o caminho que leva ao espiritual. Em todas se revela uma alta valoração do Homem, que para as três se situa no centro do interesse. É esta tendência antropocêntrica do espírito ático que dá lugar ao nascimento da "humanidade", não no sentido do amor humano pelos outros membros da comunidade, que os Gregos chamaram filantropia, mas sim no sentido do conhecimento da verdadeira e essencial forma humana.

É especialmente significativo que seja a primeira vez que a mulher aparece como representante do humano, ao lado do homem, com idêntica dignidade. As numerosas figuras femininas de Sófocles, como Antígona, Electra, Dejanira, Tecmesa, Jocasta, para não falar de outras secundárias, como Clitemnestra, Ismena e Crisótemis, iluminam com o maior fulgor a elevação e amplitude da humanidade de Sófocles. A descoberta da mulher é a conseqüência necessária da descoberta do homem como objeto próprio da tragédia.

É a partir deste ponto de vista que podemos compreender a transformação da arte trágica desde Ésquilo até Sófocles. Salta aos olhos que a forma da trilogia, regra do primeiro, é abandonada pelo seu sucessor. É substituída pelo drama isolado, cujo ponto central é a ação humana. Ésquilo precisa da trilogia para abarcar numa ação dramática toda a massa de acontecimentos épicos que constituem o curso de um destino, cuja cadeia de sofrimentos muitas vezes se estende por várias gerações de uma casa. A sua visão ampliava-se ao curso integral de um destino, porque só nessa totalidade se podia ver o justo equilíbrio do governo divino, que

a fé e o sentimento moral encontravam diminuído no destino individual. Por isso é que os personagens, embora formem o ponto de partida para a nossa participação na ação, ocupam um lugar subalterno e o poeta vê-se obrigado a se colocar, de certo modo, no lugar da força suprema que governa o mundo. Em Sófocles, passam a uma posição secundária as exigências da teodicéia, que tinham dominado o pensamento religioso, desde Sólon até Teógnis e Ésquilo. O que em Sófocles é trágico é a impossibilidade de evitar a dor. É esse o rosto inevitável do destino, do ponto de vista humano. Não é que seja abandonada a concepção religiosa do mundo, de Ésquilo; de modo nenhum. Simplesmente já não é nela que se coloca a ênfase. Vê-se isto com especial clareza numa das primeiras obras de Sófocles, a *Antígona*, onde ainda aparece com vigoroso relevo aquela concepção do mundo.

A maldição familiar da casa dos Labdácidas, cuja ação aniquiladora Ésquilo acompanha durante várias gerações na trilogia tebana, permanece ainda em Sófocles a causa originária, mas situada num plano de fundo. Antígona cai como sua última vítima, do mesmo modo que em *Sete* de Ésquilo, Etéocles e Polinices. Sófocles leva Antígona e o seu opositor Creonte a participarem na realização do seu destino pelo vigor das suas ações, e o coro não se cansa de falar da transgressão da medida e da participação de ambos no seu infortúnio. Todavia, ainda que este elemento sirva também para fundamentar o destino no sentido esquiliano, a luz concentra-se toda na figura do homem trágico e tem-se a impressão de que ela basta para centralizar em si mesma todo o interesse. O destino não desperta a atenção, como problema independente; ela se dirige, de certo modo essencialmente, para a forma do homem sofredor, cujas ações não são necessariamente determinadas do exterior. Antígona está determinada para a dor, pela sua própria natureza; poderíamos até dizer que foi eleita para ela, visto que a sua dor consciente converte-se numa forma nova de nobreza. Esta eleição para a dor, naturalmente alheia a qualquer representação cristã, revela-se de modo eminente no diálogo do prólogo entre Antígona e as suas irmãs. A ternura juvenil de Ismena retrocede aterrada perante a deliberada escolha da sua própria ruína. No entanto, nem por isso diminui o seu

amor fraterno, como não tarda em prová-lo de maneira comovente, com a sua própria acusação diante de Creonte e com o seu desesperado desejo de acompanhar na morte a sua irmã, já condenada. Apesar disso não é uma figura trágica. Serve apenas para realçar a figura de Antígona. E temos de confessar a razão desta em recusar naquele instante a sua solicitude e profunda piedade. Já em *Sete* de Ésquilo o trágico de Etéocles se realça com a nobre atitude de se dispor a aceitar, sem ter culpa, o destino da sua casa. Antígona ultrapassa todas as excelências da sua nobre estirpe.

Esta dor da figura principal destaca-se de um fundo geral criado pelo primeiro canto do coro. O coro entoa um hino à grandeza do Homem, criador de todas as artes, dominador das poderosas forças da natureza por meio da força do espírito, e que chegou à concepção da força do direito, fundamento da estrutura do Estado, como ao maior de todos os bens. O sofista Protágoras[9], contemporâneo de Sófocles, elaborou uma teoria análoga sobre a origem da cultura e da sociedade. E podemos palpar, no ritmo do coro de Sófocles, o orgulho prometéico que domina este primeiro ensaio de uma história natural da evolução humana. Mas, com a peculiar ironia trágica de Sófocles, no momento em que o coro acaba de celebrar o direito e o Estado, proclamando a expulsão para fora de qualquer sociedade humana daquele que despreza a lei, Antígona é agrilhoada. Para cumprir a lei não escrita e obedecer ao mais simples dever fraterno, afronta com plena consciência o decreto tirânico do rei que, baseado na força do Estado, proíbe-lhe, sob pena de morte, que dê sepultura ao seu irmão Polinices, morto em combate contra a própria pátria. No mesmo instante aparece ao espírito do espectador um outro aspecto da natureza humana. O orgulhoso hino emudece perante o súbito e trágico conhecimento da debilidade e da miséria humana.

Foi com uma intuição profunda que Hegel viu na *Antígona* o trágico conflito de dois princípios morais: a lei do Estado e o direito familiar. Contudo, ainda que a rigorosa fidelidade aos

9. Também Protágoras, no mito sobre a origem da cultura, distingue expressamente a arte técnica do mais alto estágio da cultura e do destino (Platão, *Prot.*, 322 A).

princípios do Estado, apesar de exagerada, nos permita compreender a atitude do rei, e embora a dolorosa porfia de Antígona justifique, com a força de convicção de uma autêntica paixão revolucionária, as leis eternas da piedade contra as usurpações do Estado, não é neste problema geral, tão próximo da sensibilidade de um poeta da época dos sofistas, que é colocada a ênfase máxima da tragédia, para idealizar a oposição entre as duas figuras principais. E, ainda que se fale da *hybris* e da falta de medida e de compreensão, não é no centro que estes conceitos se encontram, como na obra de Ésquilo, mas sim na periferia. Compreende-se imediatamente o afundamento do herói na dor trágica; em vez de colocá-lo judicialmente na injustiça, o que faz é revelar de modo patente, em naturezas nobres, o caráter iniludível do destino que os deuses impõem aos homens. A irracionalidade desta Ate, que inquietou o sentido da justiça de Sólon e preocupou a época inteira, é um pressuposto do trágico, mas não constitui o problema da tragédia. Ésquilo procura resolver o problema. Sófocles pressupõe a Ate. Mas não é de mera passividade a sua posição perante o fato inevitável da dor enviada pelos deuses, que desde a sua origem a velha lírica lamentou. Não partilha as resignadas palavras de Simônides, segundo as quais o Homem tem de perder necessariamente a *arete*, quando o infortúnio inexorável o derruba[10]. A elevação dos seus grandes sofredores à mais alta nobreza é o Sim que Sófocles dá a esta realidade, a esfinge cujo enigma fatal consegue resolver. É o homem trágico de Sófocles o primeiro a elevar-se a uma autêntica grandeza humana, pela completa destruição da sua felicidade terrena ou da sua existência física e social.

Com o seu sofrimento, o homem trágico torna-se o instrumento mais maravilhoso e mais delicado, ao qual as mãos do poeta arrancam todos os tons do *ailinos* trágico. Para fazê-los vibrar, põe em ação todos os recursos da sua fantasia dramática. Nos dramas de Sófocles, achamos, ao contrário do que ocorre nos de Ésquilo, uma intensa elevação da ação dramática. Simplesmente, o fundamento disso não reside no fato de Sófocles tratar a ação

10. SIMÔNIDES, frag. 4, 8-10.

dramática em si mesma, no sentido do drama shakespeariano, em vez das antigas e veneráveis danças corais. Foi o ímpeto com que a ação do *Édipo* se desenrola, e que se impõe até o mais rude naturalismo, que pôde suscitar semelhante confusão. Também pode ter contribuído muito a freqüência cada vez maior com que tem sido encenado. Se o encararmos, porém, sob esta luz, jamais conseguiremos entender a maravilhosa e completa arquitetura da encenação de Sófocles. Ela não deriva da conseqüência exterior dos acontecimentos materiais, mas antes de uma alta lógica artística que, numa rica série de progressivos contrastes, desvenda ao olhar, sob todos os ângulos de visão, a essência íntima da figura principal. *Electra* é o exemplo clássico disto. A força inventiva do poeta cria, com audacioso artifício, uma série de incidentes e atrasos, para fazer com que Electra percorra toda a gama dos mais íntimos matizes do sentimento, até chegar ao auge do desespero. No entanto, apesar das mais violentas oscilações do pêndulo, a totalidade mantém-se em perfeito equilíbrio. Esta arte chega ao auge da sua perfeição na cena do reconhecimento de Electra e de Orestes. O disfarce intencional do salvador, o seu regresso à casa paterna e a maneira gradual como ele deixa cair as suas vestes fazem a dor de Electra passar por todos os graus, desde o céu até o inferno. O drama de Sófocles é o drama dos movimentos da alma cujo ritmo interior se processa na ordenação harmônica da ação. A sua fonte está na figura humana, à qual volta continuamente como ao seu último e mais alto fim. Para Sófocles, toda a ação dramática é apenas o desenvolvimento essencial do homem sofredor. É assim que ele cumpre o seu destino e realiza a si próprio.

A tragédia é para ele, também, o órgão do mais alto conhecimento. Não se trata, porém, do φρονεῖν onde Ésquilo encontra o repouso do coração; é o autoconhecimento trágico do Homem que aprofunda o γνῶθι σεαυτόν délfico até chegar à intelecção da inanidade espectral da força humana e da felicidade terrena. Mas este conhecimento engloba também a consciência indestrutível e invencível da grandeza do homem sofredor. A dor constitui uma parte essencial do ser das figuras de Sófocles. Em nenhuma como na maior das suas figuras jamais conseguiu o poeta uma representação tão comovedora e tão cheia de mistério da fusão do Homem com o seu destino, numa unidade indissolúvel. É para ela que ainda volta, na mais avançada idade, o seu olhar amoroso. Exilado da pátria e cego, o velho Édipo vagueia mundo afora, esmolando, pela mão de sua filha Antígona, outra das figuras preferidas que o poeta jamais abandona. Nada é mais característico da essência da tragédia de Sófocles que a compaixão do poeta para com as suas próprias figuras. Nunca o abandonou a idéia do que seria feito de Édipo. Esse homem, sobre quem parece desabar o peso de todas as dores do mundo, foi desde o início uma figura da mais alta força simbólica. Converte-se no homem sofredor, sem mais. Na plenitude da vida, Sófocles achou plena satisfação em colocar Édipo no meio da tempestade do aniquilamento. Põe-no diante dos olhos do espectador no momento em que se amaldiçoa e quer aniquilar, desesperado, a sua existência, tal como já com as próprias mãos havia apagado a luz dos olhos. Também em *Electra*, no instante em que a personagem atinge a plenitude da tragédia o poeta corta, subitamente, o fio da ação.

É altamente significativo que Sófocles tenha retomado o tema de Édipo, pouco antes da sua morte. Seria errôneo esperar deste segundo Édipo a resolução final do problema. Quem tentasse interpretar neste sentido a apaixonada autodefesa do velho Édipo, a sua repetida insistência em que foi na ignorância que realizou todos os seus atos, confundiria Sófocles com Eurípides. Nem o destino nem Édipo são absolvidos ou condenados. No entanto, é a uma luz mais alta que o poeta parece encarar aqui a dor. É um último encontro com o velho peregrino sem descanso, pouco antes de chegar ao seu termo. A sua nobre natureza continua inquebrantável na sua força impetuosa, apesar do infortúnio e da velhice. A consciência ajuda-o a suportar a dor, esta velha companheira inseparável que nem nas últimas horas o abandona. Esta imagem agreste não dá nenhum lugar à ternura sentimental. No entanto, a dor torna Édipo venerável. O coro sente-lhe o terror, mas ainda mais a grandeza, e o rei de Atenas recebe o mendigo cego com as honras devidas a um hóspede ilustre. Era no solo ático que ele devia encontrar o último repouso, rezava um oráculo divino. A morte de Édipo está envolta em mistério. Sai sozinho e sem guia para o bosque e ninguém mais o volta a ver.

Tão incompreensível como a senda da dor, pela qual a divindade conduz Édipo, é o milagre da salvação que no fim o espera. *Os deuses, que te feriram, de novo te porão de pé.* Não há olhos mortais que possam ver este mistério. Só se pode participar nele por meio da consagração à dor. Não se pode saber como, mas a consagração à dor aproxima-o dos deuses e separa-o do resto dos homens. Agora repousa na colina de Colono, na pátria querida do poeta, nos bosques sempre verdejantes das Eumênides, em cujos ramos canta o rouxinol. Nenhum pé humano pode pisar o lugar. Mas é dele que irradia a bênção para toda a terra da Ática.

Os sofistas

A sofística como fenômeno da história da educação

Inicia-se no tempo de Sófocles um movimento espiritual de incalculável importância para a posteridade. Já tivemos de falar dele. É a origem da educação no sentido estrito da palavra: a *paidéia*. Foi com os sofistas que esta palavra, que no séc. IV e durante o helenismo e o império haveria de ampliar cada vez mais a sua importância e a amplitude do seu significado, pela primeira vez foi referida à mais alta *arete* humana e, a partir da "criação dos meninos" – em cujo simples sentido a vemos em Ésquilo, pela primeira vez[1] –, acaba por englobar o conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathia*, no sentido de uma formação espiritual consciente. No tempo de Isócrates e de Platão, está perfeitamente estabelecida esta nova e ampla concepção da idéia da educação.

É certo que o conceito de *arete* esteve desde o início estreitamente vinculado à questão educativa. Com o desenvolvimento histórico, porém, o ideal da *arete* humana sofreu as mudanças da evolução do todo social e também nelas influiu. E o pensamento teve de orientar-se vigorosamente para a questão de saber qual o caminho que a educação teria de seguir para alcançar a *arete*. A fundamental clareza com que se coloca esta questão, e sem a qual seria inconcebível o nascimento da idéia grega unitária da forma-

1. *Sete contra Tebas*, 18.

ção humana, pressupõe a gradual evolução que viemos seguindo desde a mais antiga concepção aristocrática da *arete*, até o ideal político do homem vinculado a um Estado jurídico. A forma de fundamentação e de transmissão da *arete* tinha de ser completamente distinta para as classes nobres, para os camponeses de Hesíodo e para os cidadãos da *polis*, na medida em que para estes últimos existia algo daquele gênero. Pois bem, se excetuarmos Esparta, onde desde Tirteu se tinha estruturado uma forma peculiar de educação cívica, a *agoge* (que não tem nada de semelhante no resto da Grécia), não havia nem podia haver nenhuma forma de educação estatal comparável às que a *Odisséia*, Teógnis e Píndaro nos mostram; e as iniciativas privadas desenvolviam-se muito lentamente.

A nova sociedade civil e urbana tinha uma grande desvantagem em relação à aristocracia, porque, embora possuísse um ideal de Homem e de cidadão e o julgasse, em princípio, muito superior ao da nobreza, carecia de um sistema consciente de educação para atingir aquele ideal. A educação profissional, herdada do pai pelo filho que lhe seguia o ofício ou a indústria, não se podia comparar à educação total de espírito e de corpo do nobre καλὸς κἀγαθός, baseada numa concepção total do Homem. Cedo se fez sentir a necessidade de uma nova educação capaz de satisfazer os ideais do homem da *polis*. Nisto, como em muitas outras coisas, o novo Estado não teve outro remédio senão imitar. Seguindo os passos da antiga nobreza, que mantinha rigidamente o princípio aristocrático da raça, tratou de realizar a nova *arete*, encarando como descendentes da estirpe ática todos os cidadãos livres do Estado ateniense e tornando-os membros conscientes da sociedade estatal e obrigados a se colocarem a serviço do bem da comunidade. Era uma simples ampliação do conceito de comunidade de sangue, com a única diferença de que a vinculação a uma estirpe substituíra o antigo conceito aristocrático do Estado patriarcal. Não era possível pensar em outro fundamento. Por mais forte que fosse o sentimento da individualidade, era impossível conceber que a educação se fundamentasse em outra coisa que não a comunidade da estirpe e do Estado. O nascimento da *paidéia* grega é o exemplo e o modelo deste axioma capital de toda a educação humana. A sua finalidade era a superação dos privilégios da antiga educação para a qual a *arete* só era acessível aos que tinham sangue divino. O que não era difícil de alcançar, para o pensamento racional que ia prevalecendo. Só parecia haver um caminho para a consecução deste objetivo: a formação consciente do espírito, em cuja força ilimitada os novos tempos estavam inclinados a acreditar. Os motejos de Píndaro aos "que aprenderam" pouco podiam perturbá-la. A *arete* política não podia nem devia depender da nobreza do sangue, se não se quisesse considerar um caminho falso a admissão da massa no Estado, a qual se afigurava já impossível de travar. E se a moderna cidade-estado se apropriara da *arete* física da nobreza, por meio da instituição da ginástica, por que não seria possível alcançar, através de uma educação consciente pela via espiritual, as inegáveis qualidades diretivas, que eram patrimônio daquela classe?

O Estado do séc. V é assim o ponto de partida histórico necessário do grande movimento educativo que imprime o caráter a este século e ao seguinte, e no qual tem origem a idéia ocidental da cultura. Como os Gregos a viram, é integralmente político-pedagógica. Foi das necessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a idéia da educação, a qual reconheceu no saber a nova e poderosa força espiritual daquele tempo para a formação de homens, e a pôs a serviço dessa tarefa. Não tem importância para nós, agora, a apreciação da forma democrática da organização do Estado ático, da qual surgiu, no séc. V, este problema. Fosse como fosse, não há dúvida de que o ingresso da massa na atividade política, causa originária e característica da democracia, é um pressuposto histórico necessário para se colocarem conscientemente os problemas eternos que com tanta profundidade o pensamento grego se colocou naquela fase da sua evolução e legou à posteridade. Nos nossos dias brotaram de análogo desenvolvimento e foi só por ele que voltaram a ganhar atualidade. Problemas como os da educação política do Homem e da formação de minorias dirigentes, da liberdade e da autoridade, só neste grau da evolução espiritual podem surgir e só nele podem alcançar a sua plena urgência e importância para o destino. Nada têm a ver com uma forma primitiva da existência, a vida social

formada por bandos e por estirpes, que desconhece qualquer individualização do espírito humano. Nenhum dos problemas nascidos da fôrma do séc. V restringe a sua importância à esfera da democracia da cidade grega. São os problemas do Estado apenas. Prova disso é o pensamento dos grandes educadores e filósofos nascido daquela experiência ter conseguido prontas soluções, que transcendem ousadamente as formas existentes do Estado e cuja fecundidade é inesgotável para qualquer outra situação análoga.

O caminho do movimento educacional, que agora passamos a considerar, parte da antiga cultura aristocrática e, depois de descrever um amplo círculo, volta de novo a ligar-se, em Platão, Isócrates e Xenofonte, à velha tradição aristocrática e à sua idéia de *arete*, que adquirem vida nova sobre um fundamento muito mais espiritualizado. Mas, no início e em meados do séc. V, ainda este regresso está muito longe. Era preciso, antes de mais nada, romper com a estreiteza das velhas concepções: o seu preconceito mítico das prerrogativas de sangue, o qual já só se podia justificar onde se firmava na preeminência espiritual e na força moral, isto é, na σοφία e na δικαιοσύνη. Xenófanes mostra o quanto a "força espiritual" e a política se enlaçavam vigorosamente já desde o início na idéia da *arete* e se baseavam na ordem e no bem-estar da comunidade estatal. Também em Heráclito, se bem que em sentido diverso, a lei se fundamentava no "saber", onde tinha origem; e o possuidor terrestre desta sabedoria divina aspirava a uma posição especial na *polis* ou com ela entrava em conflito. Sem dúvida, estes grandes exemplos manifestavam com a maior clareza o aparecimento do problema das relações Estado-espírito, pressuposto necessário à existência da sofística; tornam igualmente patente como a superação da velha nobreza do sangue e das suas aspirações por meio do espírito substitui o antigo por um novo problema. É o problema das relações das grandes personalidades espirituais com a comunidade, problema que preocupou todos os pensadores até o fim da cidade-estado, sem que chegassem a entrar em acordo. No caso de Péricles, foi encontrada uma feliz solução para o indivíduo e para a sociedade.

Talvez o aparecimento de grandes individualidades espirituais e o conflito da sua apurada consciência pessoal não tivessem dado origem a um movimento educacional tão poderoso como o da sofística – que pela primeira vez estende a vastos círculos e dá publicidade total à exigência de uma *arete* baseada no saber – se a própria comunidade não tivesse sentido já a necessidade de ampliar os horizontes citadinos pela educação espiritual do indivíduo. Esta necessidade fez-se sentir mais desde a entrada de Atenas no mundo internacional, com a economia, o comércio e a política subseqüentes às guerras contra os Persas. Atenas ficou devendo a salvação a um só homem e à sua superioridade espiritual. Depois da vitória, não o pôde suportar muito tempo, já que o seu poder era incompatível com o antiquado conceito da "isonomia", e ele aparecia como um tirano dissimulado. Assim, por uma evolução lógica, chegou-se à convicção de que a manutenção da ordem democrática do Estado dependia cada vez mais da justa eleição da personalidade dirigente. Para a democracia, o problema dos problemas era ter de se reduzir a si própria *ad absurdum*, a partir do momento em que quis ser mais que uma forma rigorosa do poder político e se converteu no domínio real da massa sobre o Estado.

Já desde o começo a finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas não era a educação do povo, mas a dos chefes. No fundo não era senão uma nova forma da educação dos nobres. É certo que em nenhum outro lado tiveram todos, mesmo os simples cidadãos, tantas possibilidades de adquirir os fundamentos de uma cultura elementar, como em Atenas, embora o Estado não tivesse a escola na mão. Mas os sofistas dirigiam-se antes de mais nada a um escol, e só a ele. Era a eles que acorriam os que desejavam formar-se para a política e tornar-se um dia dirigentes do Estado. Para satisfazer as exigências da época, não podiam tais homens limitar-se a cumprir, como Aristides, o antigo ideal político da justiça, tal como se exigia de um cidadão qualquer. Não deviam limitar-se a cumprir, mas tinham de criar as leis do Estado e, além da experiência que se adquire na prática da vida política, era-lhes indispensável uma intelecção universal da essência das coisas humanas. É certo que as qualidades fundamentais de um homem de Estado não se podem adquirir. São

inatos o tato, a presença de espírito e a previsão, qualidades que Tucídides exalta acima das outras em Temístocles[2]. Pode-se, no entanto, desenvolver o dom de pronunciar discursos convincentes e oportunos. Já nos nobres gerontes, que formavam o conselho de Estado da epopéia homérica, ele era a virtude própria dos senhores e manteve a sua posição pelos séculos afora. Hesíodo vê nelas a força que as musas concedem ao rei e pela qual este pode orientar e forçar com suavidade as assembléias[3]. A faculdade oratória situa-se em plano idêntico ao da inspiração das musas aos poetas. Reside antes de mais nada na judiciosa aptidão para proferir palavras decisivas e bem fundamentadas. No Estado democrático, as assembléias públicas e a liberdade de palavra tornaram indispensáveis os dotes oratórios e até os converteram em autêntico leme nas mãos do homem de Estado. A idade clássica chama de orador o político meramente retórico. A palavra não tinha o sentido puramente formal que mais tarde adquiriu, mas abrangia também o próprio conteúdo. Entendia-se sem mais que o conteúdo dos discursos era o Estado e os seus assuntos.

Neste ponto, devia basear-se na eloqüência toda a educação política dos chefes, a qual se converteu necessariamente na formação do orador, se bem que a palavra grega *logos* tenha implícita uma imbricação muito superior do formal e do material. Sob esta luz, torna-se compreensível e ganha sentido o fato de ter surgido uma classe inteira de educadores que publicamente ofereceram, por dinheiro, o ensino da "virtude" – no sentido acima indicado. Esta falsa modernização do conceito grego de *arete* peca essencialmente por fazer surgir aos olhos do homem atual, como arrogância ingênua e sem sentido, a pretensão dos sofistas ou mestres da sabedoria, como os contemporâneos os chamavam e a si próprios eles se intitulavam. Este absurdo mal-entendido desfaz-se logo que interpretamos a palavra *arete* no seu sentido evidente para a época clássica, isto é, no sentido de *arete* política, vista sobretudo como aptidão intelectual e oratória, o que nas novas condições do séc. V era decisivo. É natural que encaremos os sofistas retrospectivamente pelo ponto de vista céptico de Platão, para quem o princípio de todo o conhecimento filosófico é a dúvida socrática sobre a possibilidade de ensinar a virtude. É, porém, historicamente incorreto e inibe toda a compreensão autêntica daquela importante época da história da educação humana sobrecarregá-la de problemas que aparecem apenas numa fase posterior da reflexão filosófica. Do ponto de vista histórico, a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão. Além disso não é possível concebê-los sem ela.

2. TUCÍDIDES, I, 138, 3.
3. HESÍODO, *Teóg.*, 96.

O empenho em ensinar a *arete* política é a imediata expressão da mudança fundamental que se opera na essência do Estado. Tucídides descreveu com genial penetração a transformação enorme que o Estado ateniense sofreu quando do seu ingresso na grande política. A transição da estrutura estática do velho Estado para a forma dinâmica do imperialismo de Péricles levou todas as forças ao mais elevado grau de tensão e interpenetração, tanto no plano interno como no externo. A racionalização da educação política não passa de um caso particular da racionalização da vida inteira, que mais do que nunca se baseia na ação e no êxito. Isto não podia deixar de exercer influência na valoração das qualidades do Homem. O ético, que "se compreende por si próprio", cede involuntariamente o passo ao intelectual, que se situa em primeiro plano. O alto apreço do saber e da inteligência, que Xenófanes tinha introduzido e propugnado, cinqüenta anos antes, como um novo tipo de humanidade, tornou-se geral, principalmente na vida social e política. É o tempo em que o ideal da *arete* do Homem recolhe em si todos os valores que a ética aristotélica reúne mais tarde como prerrogativas espirituais, διανοητικαὶ ἀρεταί, e que, com os valores éticos do Homem, procura juntar numa unidade mais alta. Este problema, porém, está muito distante ainda do tempo dos sofistas. Era a primeira vez que o aspecto intelectual do Homem se situava vigorosamente no centro. Foi daqui que brotou a tarefa educativa que os sofistas buscaram resolver. Só assim se explica que tenham acreditado poder ensinar a *arete*. Neste sentido, os seus pressupostos pedagógicos eram tão justos como a dúvida racional de Sócrates. Na realidade, referiam-se a algo fundamentalmente distinto.

O objetivo da educação sofista, a formação do espírito, encerra uma extraordinária multiplicidade de processos e de métodos. No entanto, podemos encarar esta diversidade pelo ponto de vista unitário da formação do espírito. Basta para tanto que nos figuremos o conceito de espírito na multiplicidade dos seus aspectos possíveis. Por um lado, o espírito é o órgão através do qual o Homem apreende o mundo das coisas e se refere a ele. Porém, se abstraímos de qualquer conteúdo objetivo (e esta é uma nova faceta do espírito, naquele tempo), também o espírito não é vazio, mas revela pela primeira vez a sua própria estrutura interna. É este o espírito como princípio formal. De acordo com estes dois aspectos, deparamos nos sofistas com duas modalidades distintas de educação do espírito: a transmissão de um saber enciclopédico e a formação do espírito nos seus diversos campos. Claramente se vê que o antagonismo espiritual destes dois métodos de educação só pode alcançar unidade no conceito superior de educação espiritual. Ambas as formas de ensino sobreviveram até o presente, mais sob a forma de compromisso que na sua unilateralidade. Em grande parte, era o mesmo que acontecia na época dos sofistas. Mas não nos deve iludir a união dos dois métodos na atividade de uma mesma pessoa: trata-se de dois modos fundamentalmente distintos de educação do espírito. Ao lado da formação meramente formal do entendimento, existiu igualmente nos sofistas uma educação formal no mais alto sentido da palavra, a qual não consistia já numa estruturação do entendimento e da linguagem, mas partia da totalidade das forças espirituais. É Protágoras quem a representa. A poesia e a música eram para ele as principais forças modeladoras da alma, ao lado da gramática, da retórica e da dialética. É na política e na ética que mergulham as raízes desta terceira forma de educação sofística[4]. Distingue-se da formal e da enciclopédica, porque já não considera o homem abstratamente, mas como membro da sociedade. É desta maneira que coloca a educação em sólida ligação com o mundo dos valores

4. PLATÃO, *Prot.*, 325 E ss. Platão faz o próprio Protágoras formular a sua posição e a da sua idéia política e ética da educação, contra a polimatia de Hípias de Élis, *Prot.*, 318 E.

e insere a formação espiritual na totalidade da *arete* humana. Também sob esta forma é educação espiritual; simplesmente, o espírito não é considerado através do ponto de vista puramente intelectual, formal, ou de conteúdo, mas sim em relação com as suas condições sociais.

Em todo o caso, é uma afirmação superficial dizer que aquilo que de novo e de único liga todos os sofistas é o ideal educativo da retórica εὖ λέγειν: isso é comum a todos os representantes da sofística, ao passo que diferem na apreciação do resto das coisas, a ponto de ter havido sofistas, como Górgias, que só foram retóricos, e não ensinaram outra coisa[5]. Comum a todos é antes o fato de serem mestres da *arete* política[6] e aspirarem a alcançá-la mediante o fomento da formação espiritual, qualquer que fosse a sua opinião sobre a maneira de realizá-la. Nunca podemos deixar de nos maravilhar diante da riqueza dos novos e perenes conhecimentos educativos que os sofistas trouxeram ao mundo. Foram os criadores da formação espiritual e da arte educativa que a ela conduz. É claro que, em contrapartida, a nova educação, precisamente porque ultrapassava o meramente formal e material e atacava os problemas mais profundos da moralidade e do Estado, se arriscava a cair nas maiores parcialidades, caso não se fundamentasse numa investigação séria e num pensamento filosófico rigoroso, que buscassem a verdade por si mesma. Foi a partir deste ponto de vista que Platão e Aristóteles impugnaram mais tarde o sistema total da educação sofística e o abalaram nos seus próprios fundamentos.

Isto nos leva ao problema da posição dos sofistas na história da filosofia e da ciência gregas. É fato notável e curioso que tradicionalmente se tenha aceitado como evidente que a sofística constituía um membro orgânico do desenvolvimento filosófico, como fazem as histórias da filosofia grega. Não se pode invocar Platão, porque sempre que faz os sofistas intervirem nos seus diálogos é pela sua aspiração a serem mestres da *arete*, quer dizer, em ligação

5. GOMPERZ, *Sophistik und Rethorik. Das bildungsideal des* εὖ λέγειν *in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jhrh.* (Leipzig, 1912).
6. PLATÃO, *Prot.*, 318 E ss.; *Men.*, 91 A ss. e outros.

com a vida e com a prática, e não com a ciência. A única exceção é a crítica da teoria do conhecimento feita por Protágoras no *Teeteto*[7]. Existe aqui, de fato, uma conexão entre a sofística e a filosofia, mas limita-se a um só representante, e a ponte é bastante estreita. A história da filosofia que Aristóteles nos dá na *Metafísica* não inclui os sofistas. As mais recentes histórias da filosofia consideram-nos como fundadores do subjetivismo e do relativismo filosóficos. O esboço de uma teoria por parte de Protágoras não justifica tais generalizações e é um erro evidente de perspectiva histórica pôr os mestres da *arete* ao lado de pensadores do estilo de Anaximandro, Parmênides ou Heráclito.

A cosmologia dos milesianos mostra-nos até que ponto o afã investigador da "história" jônica estava originariamente distante de todo o humano e de toda a ação educacional e prática. Mostramos como foi que a partir dela a investigação do cosmos se acercou passo a passo dos problemas do Homem, que irresistivelmente se foram situando em primeiro plano. A audaciosa tentativa de Xenófanes para fundamentar a *arete* no conhecimento racional de Deus coloca este conhecimento em íntima ligação com o ideal educativo; e parecia, em instantâneo vislumbre, que a filosofia da natureza iria, pela aceitação da poesia, obter o domínio da formação e da vida da nação. Mas Xenófanes é um fenômeno isolado, embora a filosofia nunca mais abandonasse, uma vez colocado, o problema da essência, do caminho e do valor do Homem. Heráclito foi o único dos grandes pensadores capaz de articular o Homem na construção jurídica do cosmos regido por um princípio unitário. E Heráclito não é um fisiólogo. Os sucessores da escola milesiana no séc. V, em cujas mãos a investigação da natureza ganhou o caráter de uma ciência particular, preteriram o Homem no seu pensamento ou então, quando atingiram profundidade suficiente, enfrentaram o problema cada qual a seu modo. Com Anaxágoras de Clazômenas, que situa na origem do ser o espírito, como força ordenadora e diretiva, entra na cosmogonia a tendência antropocêntrica do tempo. No entanto, continua sem

7. PLATÃO, *Teeteto*, 152, A.

solução de continuidade a concepção mecanicista da natureza. Não se alcança uma interpenetração da natureza e do espírito. Empédocles de Agrigento é um centauro filosófico. Na sua alma biforme convivem em rara união a física jônica dos elementos e a religião da salvação órfica. Por via mística conduz o Homem, criatura irredimida, joguete do eterno devir das coisas, através do desditoso caminho que percorre o círculo dos elementos a que o destino o vinculou, para a existência pura, originária e divina da alma. Assim, é por caminhos diversos que o mundo da alma humana, que reclama os seus direitos em face do domínio das forças cósmicas, atinge a sua independência em cada um destes pensadores. Até um pensador tão estritamente naturalista como Demócrito não pôde deixar de lado o problema do Homem e do seu mundo moral específico. Evita porém as saídas, em parte estranhas, pelas quais os seus predecessores imediatos encaminharam este problema, e prefere traçar uma linha divisória entre a filosofia da natureza e a sabedoria ética e educativa, que deixa de ser uma ciência teórica para de novo adotar a forma tradicional da parênese. Misturam-se nela os bens próprios herdados da antiga poesia sentenciosa e o espírito racional científico e naturalista dos modernos investigadores. Tudo são sintomas evidentes da crescente importância que a filosofia dava aos problemas do Homem e da sua existência. Mas as idéias educativas dos sofistas não é neles que têm a sua origem.

O interesse cada vez maior da filosofia pelos problemas do Homem, cujo objeto determina com exatidão cada vez maior, é mais uma prova da necessidade histórica do advento dos sofistas. Todavia, a exigência que eles vêm satisfazer não é de ordem teórica e científica, mas sim de ordem estritamente prática. É esta a razão profunda pela qual tiveram em Atenas uma ação tão forte, ao passo que a ciência dos fisiólogos jônicos não pôde lançar ali quaisquer raízes. Sem compreenderem nada desta investigação separada da vida, os sofistas vinculam-se à tradição educativa dos poetas, a Homero e a Hesíodo, a Teógnis, a Simônides e a Píndaro. Só poderemos compreender claramente a sua posição histórica se os situarmos no desenvolvimento da educação grega, cuja linha é definida por aqueles nomes. Foi já com Simônides,

Teógnis e Píndaro que entrou na poesia o problema da possibilidade de ensinar a *arete*. Até então, o ideal de Homem fora apenas estabelecido e proclamado. Com eles, a poesia tornou-se o palco de uma discussão apaixonada sobre a educação. Simônides já é, no fundo, um sofista típico[8]. Os sofistas deram o último passo. Transplantaram para a nova prosa artística, em que eram mestres, os vários gêneros de poesia parenética onde o elemento pedagógico se revelava com maior vigor, e entraram assim em consciente emulação, na forma e no conteúdo, com a poesia. Esta transposição do conteúdo da poesia para a prosa é sinal da sua racionalização definitiva. Herdeiros da vocação educacional da poesia, os sofistas vieram a orientar a sua atenção para a própria poesia. Foram os primeiros intérpretes metódicos dos grandes poetas aos quais vincularam, com predileção, os seus ensinamentos. Não se deve, porém, esperar uma interpretação no sentido em que nós a entendemos. Encaravam os poetas de modo imediato e intemporal e os situavam despreocupadamente na atualidade, como o revela graciosamente o *Protágoras* de Platão[9]. Em nenhuma outra parte, fora da concepção escolar da poesia, manifesta-se de modo mais vigoroso e menos adequado a inteligente e fria consciência de um objetivo, a qual é própria da época inteira. Homero é para os sofistas uma enciclopédia de todos os conhecimentos humanos, desde a construção de carros até a estratégia, e uma mina de regras prudentes para a vida[10]. A educação heróica da epopéia e da tragédia é interpretada de um ponto de vista francamente utilitário.

E no entanto os sofistas não são meros epígonos. Levantam uma infinidade de problemas novos. Estão tão profundamente influenciados, nos problemas morais e políticos, pelo pensamento racional do seu tempo e pelas doutrinas dos fisiólogos, que criam uma atmosfera de educação multifacetada, a qual, na sua consciência clara, ativa vivacidade e sensibilidade comunicativa, nem

8. Disse-o já PLATÃO, *Prot.*, 339 A.

9. PLATÃO, *Prot.*, 339 A ss.

10. PLATÃO, *Rep.*, 598 E, mostra este tipo de interpretação sofística de Homero num quadro cheio de precisão.

sequer dos tempos de Pisístrato foi conhecida. Não se pode separar do novo tipo o orgulho espiritual de Xenófanes. Platão parodia e ridiculariza constantemente esta vaidade e grotesca autoconsciência, em todas as suas múltiplas formas. Tudo isto recorda os literatos do Renascimento. Renasce neles a independência, o cosmopolitismo e a despreocupação que os sofistas trouxeram ao mundo. Hípias de Élis, que falava de todos os ramos do saber, ensinava todas as artes e só ostentava no corpo vestes e adornos feitos por suas mãos, é o perfeito *uomo universale*[11]. Quanto a outros é impossível englobar num conceito tradicional esta cintilante mescla de filólogo e retor, pedagogo e literato. Não foi só pelo seu ensino, mas também pela integral atração do seu novo tipo espiritual e psicológico que os sofistas foram considerados como as maiores celebridades do espírito grego de cada cidade, onde por longo tempo deram o tom, sendo hóspedes prediletos dos ricos e dos poderosos. Também nisto são os dignos sucessores dos poetas parasitas que pelos fins do séc. VI descortinamos nas cortes dos tiranos e nas casas dos nobres abastados. A sua existência fundamentava-se exclusivamente no seu significado intelectual. Não tinham cidadania fixa, devido à sua vida constantemente andarilha. Que na Grécia tenha sido possível este modo de vida tão independente é o mais evidente sintoma do aparecimento de um tipo de educação completamente novo, individualista na sua raiz mais íntima, por mais que se falasse de educação para a comunidade e das virtudes dos melhores cidadãos. Os sofistas são, com efeito, as individualidades mais representativas de uma época que na sua totalidade tende para o individualismo. Os seus contemporâneos tinham razão, quando os consideravam os autênticos representantes do espírito do tempo. É também sinal dos tempos viverem da educação. Esta era "importada" como uma mercadoria e exposta à venda. Encerra algo de profundamente verdadeiro esta maliciosa comparação de Platão[12]. Não devemos, porém, tomá-la por crítica aos sofistas e às doutrinas deles, mas antes por um sintoma espiritual. Consti-

11. PLATÃO, *Híp. Men.*, 368 B.

12. PLATÃO, *Prot.*, 313, C.

tuem um capítulo inesgotável e insuficientemente utilizado da "sociologia do saber".

Em todo caso, constituem um fenômeno do mais alto significado na história da educação. É com eles que a *paidéia*, no sentido de uma idéia e de uma teoria consciente da educação, entra no mundo e recebe um fundamento racional. Podemos, pois, considerá-los um estágio da maior importância no desenvolvimento do humanismo, embora este só tenha encontrado a sua verdadeira e mais alta forma após a luta contra os sofistas e sua superação por Platão. Há sempre neles algo de incompleto e imperfeito. A sofística não é um movimento científico, mas sim a invasão do espírito da antiga física e "história" dos Jônios por outros interesses da vida e sobretudo pelos problemas pedagógicos e sociais que surgiram em conseqüência da transformação do estado econômico e social. O seu primeiro efeito, porém, foi suplantar a ciência, tal como nos tempos modernos aconteceu com o florescimento da pedagogia, da sociologia, e do jornalismo. Mas, na medida em que traduziu para as formas de expressão e para as modalidades do pensamento da nova idade racionalista a antiga tradição educativa, incorporada sobretudo na poesia a partir de Homero, e formulou, do ponto de vista teórico, um conceito de educação, a sofística levou a uma ampliação dos domínios da ciência jônica nos aspectos ético e social, e abriu o caminho a uma verdadeira filosofia política e ética, ao lado e mesmo acima da ciência da natureza[13]. A obra dos sofistas pertence sobretudo à esfera formal. Mas a retórica achou na ciência, assim que se separou dela e reclamou os seus direitos, uma fecunda oposição e uma emulação vigorosa. Assim, a educação sofística encerra na sua rica multiplicidade o germe da luta pedagógica da centúria seguinte: o duelo entre a filosofia e a retórica.

Origem da pedagogia e do ideal de cultura

Os sofistas foram considerados os fundadores da ciência da educação. Com efeito, estabeleceram os fundamentos da pedagogia, e ainda hoje a formação intelectual trilha, em grande parte, os mesmos caminhos. Mas ainda agora está por resolver a questão de saber se a pedagogia é uma ciência ou uma arte; e não foi ciência mas sim *techne* que os sofistas chamaram à sua teoria e arte da educação. Platão deu-nos ampla informação sobre Protágoras. Apesar dos seus exageros irônicos, deve ser exata quanto ao essencial a exposição que ele nos dá da conduta pública de Protágoras. Quando ensina a *arete* política, o sofista chama de *techne* política a sua profissão[14]. A conversão da educação numa técnica é um caso particular da tendência geral do tempo a dividir a vida inteira numa série de compartimentos separados, concebidos com vistas a uma finalidade e teoricamente fundamentados num saber adequado e transmissível. É sobretudo em matemática, medicina, ginástica, teoria musical, arte dramática, etc. que nós encontramos especialistas e obras especializadas. Até os escultores, como Policleto, escrevem a teoria da sua arte.

Por outro lado, os sofistas consideravam a sua arte o coroamento de todas as artes. Distinguem-se dois graus de evolução no mito do renascimento da cultura[15], que Platão põe na boca de Protágoras, ao explicar a essência e a posição da sua *techne*. Não se trata, evidentemente, de duas fases históricas, separadas no tempo. A sucessão é apenas a forma assumida pelo mito para explicar a necessidade e a importância da alta educação sofística. O primeiro grau é a civilização técnica. No seguimento de Ésquilo, Protágoras denomina-a o dom de Prometeu que o Homem adquiriu com o fogo. Apesar dessa posse, ver-se-ia condenado a uma ruína miserável e ter-se-ia aniquilado em espantosa guerra de todos contra todos, se Zeus não lhe houvesse outorgado o dom do direito, que possibilitou a fundação do Estado e da sociedade. Não aparece com clareza se foi na parte perdida da trilogia do *Prometeu* que Protágoras bebeu esta idéia, ou se em Hesíodo, que celebra o direito como o dom supremo de Zeus, pois é por ele que os homens se distinguem dos animais, que se comem uns aos outros[16]. Em

13. PLATÃO, no *Hípias Maior* (281 C), salienta a oposição entre a tendência prática dos sofistas e a antiga filosofia separada da vida.

14. PLATÃO, *Prot.*, 319 A.
15. PLATÃO, *Prot.*, 320 D.
16. HESÍODO, *Erga*, 276.

todo caso, a elaboração de Protágoras é original. Enquanto o dom de Prometeu, o saber técnico, só pertence aos especialistas, Zeus infundiu em todos os homens o sentido da justiça e da lei, pois sem ele o Estado não subsistiria. Existe ainda, porém, um grau mais alto de intelecção do direito do Estado. É o que a *techne* política dos sofistas ensina, e que é, para Protágoras, a verdadeira educação e o vínculo espiritual que conserva unidas a comunidade e a civilização humanas.

Nem todos os sofistas atingiram tão elevado conceito da sua profissão. O sofista mediano dava-se por satisfeito em transmitir a sabedoria. Para avaliar com justiça a totalidade do movimento é preciso estudar os seus representantes mais vigorosos. A posição central que Protágoras atribui à educação do Homem caracteriza o propósito espiritual da sua educação como "humanismo", no sentido mais explícito. Este consiste na ordenação da educação humana por sobre todo o reino da técnica, no sentido moderno da palavra, isto é, da civilização. Esta separação clara e fundamental entre o poder e o saber técnico e a cultura propriamente dita converte-se no fundamento do humanismo. Convém evitar a identificação da *techne* com o sentido moderno do conceito de "vocação", cuja origem cristã o distingue do conceito de *techne*[17]. Ora, a obra do homem de Estado, para a qual Protágoras quer educar o homem, é também vocação, no nosso sentido. É ousadia, portanto, dar-lhe o nome de *techne*, no sentido grego; e isso só se justifica porque a língua grega não tem outra palavra para exprimir o poder e o saber que o político adquire por meio da ação. E é perfeitamente visível que Protágoras se esforça por distinguir esta *techne* das técnicas profissionais, em sentido estrito, e por lhe dar um sentido de totalidade e de universalidade. É pela mesma razão que ele tem grande cuidado em distinguir a idéia de educação "geral" da educação dos outros sofistas, vista como educação realista sobre objetos particulares. A seu ver, "com isso estragam a juventude". Embora os discípulos procurem os sofistas para fugir a uma educação puramente técnica e profissional, são por eles

17. Cf. KARL HOLL, *Die geschichte des Worts Beruf*, Sitz. Berl. Akad., 1924. XXIX.

conduzidos a um novo tipo de saber técnico[18]. Para Protágoras só a educação *política* é verdadeiramente universal.

Esta concepção da essência da educação "universal" dá-nos a síntese do desenvolvimento histórico da educação grega[19]. Esta educação ética e política é um traço fundamental da essência da verdadeira *paidéia*. Só em épocas posteriores, quando o Estado deixa de ocupar o lugar supremo, sobrepõe-se a ela ou a substitui um novo tipo de humanismo puramente estético. Nos tempos clássicos é essencial a ligação entre a alta educação e a idéia do Estado e da sociedade. Não é como exemplo histórico, meramente aproximado, que usamos o termo humanismo; é com plena reflexão, para designarmos o ideal de formação humana que com a sofística penetra nas profundezas da evolução do espírito grego e no seu sentido mais essencial. Para os tempos modernos, o conceito de humanismo refere-se de modo expresso à educação e à cultura da Antiguidade. Mas isto fundamenta-se no fato de também ter ali a sua origem a nossa idéia da educação humana "universal". Neste sentido, o humanismo é uma criação essencialmente grega. Só o seu significado imortal para o espírito humano torna essencial e imprescindível para a nossa educação a referência histórica à dos antigos.

Quanto ao resto, é importante salientar desde o início que o humanismo se desenvolve de um modo vivo, apesar da permanência dos seus traços fundamentais, e que o tipo de Protágoras não é uma coisa fixa e definitiva. Platão e Isócrates adotam as idéias educacionais dos sofistas e nelas introduzem diversas modificações. Não há nada que caracterize tão bem esta transformação como o fato de Platão, chegado ao termo da sua vida e do seu saber, ter transformado, nas *Leis*, a célebre frase de Protágoras (tão característica, na sua própria ambigüidade, do tipo de humanismo dele): *O Homem é a medida de todas as coisas*, no axioma: *A medida de todas as coisas é Deus*[20]. A propósito, convém recordar que

18. PLATÃO, *Prot.*, 318 E. Protágoras inclui aqui nestas τέχναι, com especial referência, a Hípias, a aritmética, a astronomia, a geometria e a música, no sentido da teoria musical.

19. Ver acima, pp. 142 ss.

20. PLATÃO, *Leis*, 716 C; cf. PROTÁGORAS, frag. 1 Diels.

Protágoras afirmava que da Divindade não se pode dizer se existe ou não[21]. Diante dessa crítica platônica dos fundamentos da educação sofística, temos de interrogar-nos com toda a precisão: são essenciais ao humanismo a indiferença religiosa, o "relativismo" epistemológico e o cepticismo que Platão combate e que fazem dele o mais duro adversário dos sofistas? A resposta não pode ser dada a partir de um ponto de vista individual. É preciso dar uma solução objetiva, segundo um ponto de vista histórico. Na nossa exposição posterior voltaremos a abordar este problema, assim como a luta da educação e da cultura para fazerem reconhecer a religião e a filosofia, luta que na história universal atinge o ponto culminante com a aceitação do Cristianismo no período final da Antiguidade.

Aqui só podemos adiantar uma resposta sumária. A velha educação helênica, anterior aos sofistas, ignora a distinção entre religião e cultura. Está profundamente enraizada no religioso. A cisão tem lugar no tempo dos sofistas, que é ao mesmo tempo a época da criação da idéia consciente da educação. Não é só por acaso que a relativização das normas tradicionais da vida e a convicção resignada da insolubilidade dos enigmas da religião, que notamos em Protágoras, estão vinculadas ao seu alto ideal de educação humana. Provavelmente, o humanismo consciente só podia brotar das grandes tradições educacionais helênicas, no momento histórico em que entravam em crise os mais altos valores educativos. Torna-se evidente, com efeito, que ele representa um recolher-se à mínima base da "pura" existência humana. A educação, que precisa de uma norma como ponto de partida, num momento em que todas as normas válidas para o Homem se dissolvem nas suas mãos, fixa-se na forma humana, torna-se formal. Situações como esta têm-se repetido na História e o humanismo está sempre intimamente unido a elas. Por outro lado, também lhes é essencial voltar o seu olhar ao mesmo tempo para trás e para a frente, a partir da sua atitude formal: para trás, para a plenitude das forças formativas religiosas e morais da tradição histórica, encaradas como o verdadeiro espírito pelo qual ganham conteúdo vital e concreto os conceitos abstratos do racionalismo; para a frente, para o problema religioso e filosófico de um conceito de ser que envolva e proteja o Homem, delicada raiz, mas que lhe ofereça também o solo fértil onde se possa fixar. E, dado que toda a educação se baseia nestes dois problemas, a sua consideração é decisiva para a avaliação da importância da sofística. Do ponto de vista histórico, é preciso determinar, antes de tudo, se Platão destruiu ou completou o humanismo dos sofistas – o primeiro que a História conheceu. Uma tomada de posição diante deste problema histórico significa nada menos que uma confissão. No entanto, considerando-se as coisas exclusivamente à luz da História, parece que há muito está decidido que o ideal de formação humana propugnado pelos sofistas tem em si um grande futuro, mas não é uma criação acabada. A sua clara consciência da forma tem tido uma inestimável eficácia prática na educação, até o dia de hoje. Mas era precisamente pelo que as suas aspirações tinham de superlativo que ela necessitava de um fundamento mais profundo de ordem filosófica e religiosa. Fundamentalmente, é o espírito religioso da antiga educação helênica que toma forma nova na filosofia de Platão. Platão ultrapassa a idéia de educação dos sofistas, precisamente porque volta atrás e remonta à origem.

O que para os sofistas é decisivo é a idéia consciente da educação como tal. Se voltarmos os olhos para o caminho percorrido pelo espírito grego desde Homero até o período ático, não surgirá esta idéia como algo de surpreendente, mas sim como o fruto histórico necessário e amadurecido de toda aquela evolução. É a manifestação do esforço constante da poesia e do pensamento grego para conseguirem uma expressão normativa da forma do Homem. Este esforço essencialmente educativo tinha de levar, sobretudo num povo de consciência filosófica tão viva, à formação do ideal consciente da educação, no sentido elevado que aqui lhe descobrimos. Torna-se assim muito natural que os sofistas tenham vinculado o ideal da educação às antigas criações do espírito grego e as tenham considerado como conteúdo próprio dele. A força educativa da obra dos poetas era algo que se pressupunha sem contestação para o povo grego. A sua íntima interpenetração

21. PROTÁGORAS, frag. 4.

com o conteúdo total da educação tinha de operar-se forçosamente no instante em que a ação educativa (παιδεύειν) deixou de limitar-se exclusivamente à infância (παῖς) e se passou a aplicar com especial vigor ao homem adulto, não deparando já com limites fixos na vida do homem. Foi então que pela primeira vez surgiu uma *paidéia* do homem adulto. O conceito, que originariamente designava apenas o processo da educação como tal, estendeu ao aspecto objetivo e de conteúdo a esfera do seu significado, exatamente como a palavra alemã *Bildung* (formação) ou a equivalente latina *cultura*, do processo da formação passaram a designar o ser formado e o próprio conteúdo da cultura, e por fim abarcaram, na totalidade, o mundo da cultura espiritual: o mundo em que nasce o homem individual, pelo simples fato de pertencer ao seu povo ou a um círculo social determinado. A construção histórica deste mundo da cultura atinge o seu apogeu no momento em que se chega à idéia consciente da educação. Torna-se assim claro e natural o fato de os Gregos, a partir do séc. IV, quando este conceito encontrou a sua cristalização definitiva, terem dado o nome de *paidéia* a todas as formas e criações espirituais e ao tesouro completo da sua tradição, tal como nós o designamos por *Bildung* ou, com a palavra latina, *cultura*.

Os sofistas constituem, sob este ponto de vista, um fenômeno central. São os criadores da consciência cultural em que o espírito grego alcançou o seu *telos* e a íntima segurança da sua própria forma e orientação. O fato de terem contribuído para o aparecimento deste conceito e desta consciência é muito mais importante que a circunstância de não terem alcançado a sua expressão definitiva. Num momento em que todas as formas tradicionais da existência se esboroavam, ganharam e deram ao povo a consciência de que a formação humana era a grande tarefa histórica que lhe fora confiada. Descobriram assim o centro em torno do qual deve partir toda a estruturação consciente da vida. Adquirir consciência é uma grandeza, mas é a grandeza da posteridade. É este um outro aspecto do fenômeno sofístico. Talvez não seja preciso justificar a afirmação de que o período que vai da sofística a Platão e Aristóteles alcança uma vasta e permanente elevação na evolução do espírito grego; ainda assim, porém, conserva toda a sua força a frase de Hegel que diz que a coruja de Atena só levanta vôo ao declinar o dia. Foi só à custa da sua juventude que o espírito grego, cujos mensageiros são os sofistas, alcançou o domínio do mundo. Assim se compreende que Nietzsche e Bachofen tenham visto na época de Homero ou na tragédia, antes do despertar da *ratio*, o apogeu dos tempos. Mas não se pode aceitar esta valoração absoluta e romântica dos tempos primitivos. O desenvolvimento do espírito das nações, como o dos indivíduos, segue uma lei inexorável, e tem de ser forçosamente divergente a sua impressão sobre a posteridade histórica. Sentimos com dor a perda que acarreta o desenvolvimento do espírito. Mas não podemos desprezar nenhuma das suas forças e sabemos muito bem que é só por isto que somos capazes de admirar sem restrições o primitivo. É necessariamente esta a nossa posição; encontramo-nos num estágio avançado da cultura, e em muitos aspectos procedemos também dos sofistas. Estão muito mais "próximos" de nós que Píndaro ou Ésquilo. Por isso é que precisamos tanto destes. Foi precisamente com os sofistas que ganhamos íntima consciência de que a "continuidade" dos estágios primitivos na estrutura histórica da cultura não é uma palavra vazia, pois não podemos afirmar e admirar os novos estágios sem que neles estejam assumidos os primeiros.

Sabemos poucos detalhes sobre os sofistas para podermos oferecer uma imagem dos processos de ensino e dos objetivos de cada um dos seus representantes principais. Estes dão ênfase especial às diferenças que os separam, como Platão mostra nas características comparadas que deles dá no *Protágoras*. Contudo, não diferem tanto uns dos outros como a sua ambição lhe fazia crer. A razão desta carência de notícias está em não terem deixado nenhum escrito que a eles sobrevivesse por muito tempo. Os escritos de Protágoras, que nisto como em tudo tinha um lugar de preferência, ainda eram lidos no final da Antiguidade; mas também foram esquecidos, a partir de então[22]. Alguns trabalhos científicos dos sofistas estiveram em uso durante uma série de decê-

22. Como importante testemunho sobre o exemplar, conservado em Porfírio, do escrito de Protágoras sobre o ser, cf. PROTÁGORAS, frag. 2, Diels.

nios. Mas geralmente não eram homens de ciência. O seu intento era exercer influência no presente. No dizer de Tucídides, a sua *epideixis* retórica não era coisa estável e permanente, mas sim fragmentos brilhantes para auditórios circunstanciais. Como era natural, os seus esforços visavam exercer uma ação sobre os homens e não a atividade literária. Nisto, Sócrates ainda teve vantagem sobre todos, pois nada escreveu. É para nós uma perda irreparável não termos nenhuma indicação da sua prática educativa. Os detalhe que da sua vida e das suas opiniões conhecemos não a compensam, dado que não têm, no fundo, grande importância. Só a partir dos fundamentos teóricos da sua educação é que podemos estudar. Tem importância essencial para o nosso objetivo a sua íntima ligação da elaboração consciente do ideal de educação com a execução consciente do processo educativo. Pressupõe a intelecção das realidades da ação educativa e, especialmente, uma análise do Homem. Era ainda, porém, muito elementar este processo. Comparado com a psicologia moderna era quase tão elementar como as teorias físicas pré-socráticas comparadas com a química moderna. Da essência das coisas, porém, a psicologia moderna não conhece mais do que Empédocles ou Anaxímenes. Ainda podemos aproveitar as intuições fundamentais da pedagogia dos sofistas.

Com relação à antiga discussão, iniciada um século antes, entre a educação aristocrática e a democrático-política, tal qual a vemos em Teógnis e Píndaro, os sofistas tratam de investigar as condições prévias de toda a educação, o problema das relações entre a "natureza"e o influxo educativo exercido conscientemente sobre o ser do Homem. Não teria sentido analisar as numerosas repercussões daquelas disputas na literatura coeva. Nelas se torna manifesto que os sofistas instilaram em todos os círculos a preocupação por aquelas questões. Mudam as palavras, mas as coisas são as mesmas: chegou-se à convicção de que a natureza (φύσις) é o fundamento de toda educação possível. A obra educadora realiza-se por meio do ensino (μάθησις), da doutrinação (διδασκαλία) e do exercício (ἄσκησις), que faz do que foi ensinado uma segunda natureza[23]. É um esboço de síntese do

23. Cf. o fragmento do "Grande Logos" de PROTÁGORAS, B 3 Diels.

ponto de vista da *paidéia* aristocrática e do racionalismo, operado através do abandono da ética aristocrática do sangue.

Em lugar do sangue divino aparece o conceito geral da natureza humana com todos os acidentes e ambigüidades individuais, mas também com toda a amplitude superior da sua envergadura. Foi um passo de incalculáveis conseqüências, que não teria sido possível sem a ajuda da nova ciência médica. A Medicina permanecera largo tempo no estado de arte de curar, mesclada de exorcismos e de superstições populares. O progresso do conhecimento da natureza entre os Jônios e o estabelecimento de uma ciência empírica influenciaram a arte de curar e levaram os médicos a realizar observações científicas do corpo humano e seus fenômenos. O conceito de natureza humana, que tão freqüentemente achamos nos sofistas e nos seus contemporâneos, nasceu no domíno da medicina científica[24]. Transpôs-se da totalidade do universo para a individualidade humana o conceito de *physis*, que recebeu, assim, um matiz peculiar. O Homem está submetido a certas regras que a natureza prescreve e cujo conhecimento é necessário para viver corretamente com boa saúde e para sair da enfermidade. Cedo se passa do conceito médico da *physis* humana, como organismo físico dotado de determinadas qualidades, ao conceito mais amplo da natureza humana, tal qual o encontramos nas teorias pedagógicas dos sofistas. Significa agora a totalidade do corpo e da alma e, em particular, os fenômenos internos do Homem. É em sentido análogo que naquele tempo o usa o historiador Tucídides. Modifica-o, porém, de acordo com o seu objeto, dando-lhe o significado de natureza moral e social do Homem. A idéia de natureza humana, como é agora concebida pela primeira vez, não é, de per si, evidente e natural. É uma descoberta essencial do espírito grego. Só por ela é possível uma verdadeira teoria da educação.

Os sofistas não desenvolveram os profundos problemas religiosos implícitos na palavra "natureza". Partem de uma certa crença otimista segundo a qual a natureza humana está normal-

24. O conceito da natureza humana, tal como o encontramos na literatura médica do *corpus* hipocrático, requer um estudo urgente.

mente apta para o bem. O homem desgraçado ou inclinado ao mal constitui exceção. Foi neste ponto que em todos os tempos se fundamentou a crítica religiosa cristã do humanismo. É certo que nesta questão o otimismo pedagógico dos sofistas não é a última palavra do espírito grego. Todavia, se os Gregos tivessem partido da consciência universal do pecado e não do ideal de formação do Homem, jamais teriam chegado a criar uma pedagogia nem um ideal de cultura. Basta que recordemos a cena de Fênix na *Ilíada*, os hinos de Píndaro e os diálogos de Platão, para compreendermos a profunda consciência que desde sempre os Gregos tiveram do caráter problemático de toda a educação. Naturalmente, foi entre os aristocratas sobretudo que estas dúvidas surgiram. Píndaro e Platão jamais partilharam as ilusões democráticas sobre a educação das massas por meio da instrução. Foi o plebeu Sócrates quem redescobriu estas dúvidas aristocráticas relativas à educação. Recordem-se as palavras resignadas de Platão, na *Carta Sétima*, sobre a estreiteza dos limites dentro dos quais o influxo do conhecimento se pode exercer sobre a massa dos homens, e as razões que ele invoca para se dirigir antes a um círculo restrito e não à multidão inumerável, como portador de uma mensagem de salvação[25]. Mas é importante recordar ao mesmo tempo que estes nobres foram, apesar do seu ponto de partida, os criadores da mais alta e consciente educação humana. É precisamente nesta íntima antinomia entre a grave dúvida sobre a possibilidade da educação e a vontade inquebrantável de realizá-la que residem a grandeza e a fecundidade do espírito grego. Há lugar entre os dois pólos para a consciência do pecado e pessimismo cultural do Cristianismo e para o otimismo educativo dos sofistas. É bom conhecer as circunstâncias temporais que condicionaram as suas afirmações para se fazer justiça aos serviços que prestaram. A sua valorização não pode ficar sem crítica, precisamente porque aquilo que os sofistas pretenderam e realizaram ainda é indispensável nos nossos dias.

Ninguém compreendeu e descreveu de modo tão adequado as circunstâncias políticas que condicionaram o otimismo educacional dos sofistas como o seu grande crítico, Platão. O seu *Protágoras* continua a ser a fonte para onde sempre se tem de voltar: a prática educativa e o mundo das idéias dos sofistas surgem nele numa grande unidade histórica, e revelam-se de maneira incontestável os seus pressupostos políticos e sociais. São sempre os mesmos, onde quer que se repita a situação histórica da educação que os sofistas encontraram. As diferenças individuais entre os métodos educativos dos sofistas, de que os seus descobridores se mostram tão orgulhosos, não passam de um objeto de divertimento para Platão. Apresenta juntas as personalidades de Protágoras de Abdera, Hípias de Élis e Pródico de Ceos, que são hóspedes simultâneos do rico ateniense Calias, cuja casa se tornara pousada de celebridades espirituais. Assim se faz salientar que, apesar de todas as diferenças, há entre todos os sofistas um parentesco espiritual.

Como o mais importante deles todos, Protágoras, que se comprometera a educar na *arete* política um jovem ateniense de boa família que lhe fora apresentado por Sócrates, expõe, ante as objeções cépticas deste, a sua convicção da possibilidade de educar socialmente o Homem[26]. Parte do estado social que lhe é dado. Ninguém se envergonha de confessar a sua incapacidade numa arte que exige habilidade especial. Pelo contrário, ninguém comete delitos óbvios contra a lei, mas procura salvar ao menos a aparência de uma ação legal. Se deixasse as aparências e manifestasse publicamente a sua injustiça, ninguém acreditaria tratar-se de sinceridade, mas sim de loucura. É que todo mundo parte do princípio de que todos se interessam pela justiça e pela prudência. A possibilidade de adquirir a *arete* política segue-se também do sistema dominante de prêmios e castigos públicos. Ninguém se revolta contra os outros por faltas que derivam da sua natureza inata e que, por não poderem ser evitadas, não podem merecer prêmio ou castigo. Prêmios e castigos são outorgados pela sociedade, lá onde se trata de bens que podem ser alcançados pelo esforço consciente e pela aprendizagem. Pois bem, as

25. PLATÃO, *Carta Sétima*, 341 D.

26. PLATÃO, *Prot.*, 323 A ss.

faltas dos homens que a lei castiga também devem poder ser evitadas por meio da educação, caso contrário torna-se insustentável todo o sistema em que a sociedade se baseia. Protágoras tira a mesma conclusão do sentido da pena. Contra a antiga concepção causal, que imagina a pena como uma retribuição à falta cometida, aceita uma teoria completamente moderna, para a qual a pena é o meio para conseguir o aperfeiçoamento do faltoso e a intimidação dos demais[27]. Esta concepção pedagógica da pena baseia-se no pressuposto da possibilidade de educar o Homem. A virtude cívica é o fundamento do Estado. Sem ela, nenhuma sociedade poderia subsistir. Quem nela não participa deve ser treinado, castigado e corrigido, até que se torne melhor; se for incurável, terá de ser banido da sociedade e até morto. Assim, não é só a justiça punitiva, mas o Estado inteiro, que é para Protágoras uma força educadora. A rigor, é o espírito político do Estado constitucional e jurídico, tal como se realiza em Atenas, que se manifesta e encontra a sua justificação neste conceito rigorosamente pedagógico da pena.

Esta concepção educativa do direito e da legislação estatal pressupõe a aceitação da influência sistemática do Estado sobre a educação dos seus cidadãos, como nunca aconteceu em parte alguma na Grécia, a não ser em Esparta. É digno de nota que os sofistas nunca tenham propugnado a oficialização da educação, embora esta exigência esteja muito próxima do ponto de vista de Protágoras. Supriram esta falta oferecendo a educação por meio de contratos privados. Protágoras sabe que a vida do indivíduo está sujeita a influências educativas desde o nascimento. A ama, a mãe, o pai, o pedagogo rivalizam na formação da criança, quando lhe ensinam e lhe mostram o que é justo e injusto, belo e feio. Como a um tronco retorcido, buscam endireitá-la com ameaças e castigos. Depois vai à escola e aprende a ordem, bem como o conhecimento da leitura e da escrita, e o manejo da lira.

Passado este grau, o mestre dá-lhe para ler os poemas dos melhores poetas e a faz aprendê-los de cor. Estes encerram muitas

27. PLATÃO, *Prot.*, 324 A-B.

exortações e narrações em honra de homens eminentes, cujo exemplo deve mover a criança à imitação. Pelo ensino da música é educada na *sophrosyne* e afastada das más ações. Segue-se o estudo dos poetas líricos, cujas obras são apresentadas em forma de composições musicais. Introduzem o ritmo e a harmonia na alma do jovem, para que este saiba dominar-se, uma vez que a vida do Homem precisa da euritmia e da justa harmonia. Esta deve manifestar-se em todas as palavras e ações de um homem realmente educado. O jovem é mais tarde levado à escola de ginástica, onde os *paidotribes* lhe fortalecem o corpo, para que seja servo fiel de um espírito vigoroso e para que o homem nunca fracasse na vida por culpa da debilidade do corpo. Nesta exposição dos pressupostos fundamentais e dos graus da educação, Protágoras, em atenção ao notável círculo a que se dirige, tem especial cuidado em enfatizar que se pode dar aos filhos das famílias burguesas uma educação mais ampla que aos das classes mais pobres. Os filhos dos ricos começam a aprender antes e acabam mais tarde a sua educação. Com isto quer provar que todos os homens aspiram a educar os filhos do modo mais cuidadoso possível, o que significa que a possibilidade de educar o homem pertence à *communis opinio* do mundo inteiro, e que, na prática, ninguém tem a mínima hesitação em educar.

É característico do novo conceito o fato de Protágoras pensar que a educação não acaba com a saída da escola. Em certo sentido, poderia dizer-se que é precisamente nessa época que começa. A concepção de Estado dominante no seu tempo revela-se uma vez mais na teoria de Protágoras, quando considera as leis do Estado como a força educadora da *arete* política. A educação cívica começa propriamente quando o jovem, ao sair da escola, entra na vida do Estado e se vê forçado a conhecer as leis e a viver de acordo com o seu modelo e exemplo (παράδειγμα). Apreendemos aqui, do modo mais claro, a transformação da antiga *paidéia* aristocrática na moderna educação urbana. Desde Homero, a idéia do modelo e do exemplo domina a educação aristocrática. Com o exemplo pessoal coloca-se viva diante dos olhos do educando a norma que deve seguir, e o olhar atento para a encarnação da figura ideal do Homem deve movê-lo à imitação. Com a lei, desa-

parece este elemento pessoal da imitação (μίμησις). No sistema de educação gradual exposto por Protágoras, não está completamente ausente, mas é relegado para um plano inferior; limita-se ao ensino elementar do conteúdo da poesia que, como vimos, não se dirige à forma, ao ritmo e à harmonia do espírito, mas sim à regra moral e ao exemplo histórico. Além disso, na concepção da lei, o elemento normativo é mantido e reforçado como o mais alto elemento educador do cidadão. A lei é a expressão mais geral e concludente das normas válidas. Protágoras compara a lei ao ensino elementar da escrita, em que a criança deve aprender a não escrever fora das linhas. A lei é também uma linha da boa escrita, inventada pelos antigos e destacados legisladores. Protágoras comparou ainda o processo educacional ao endireitamento de um bastão. Em linguagem jurídica, o castigo, que nos faz voltar à linha quando dela nos afastamos, é designado por *euthyne* – "correção". Também nisto se manifesta a função educativa da lei, na opinião dos sofistas.

No Estado ateniense, a lei era só o "rei" , como diz o verso de Píndaro, então muito citado; era também a escola do civismo. Esta idéia está muito longe do sentimento atual. A lei já não é uma descoberta de antigos e notáveis legisladores, mas sim uma criação de circunstâncias. Também em Atenas não tardou a sê-lo e nem sequer os especialistas podiam abarcá-la. Em nossos dias seria inconcebível que, no instante em que as portas da prisão se abriam diante de Sócrates para a fuga e a liberdade, lhe aparecessem as leis, como figuras vivas que o exortavam a permanecer fiel na hora da tentação, pois foram elas que o educaram e protegeram por toda a vida, e constituem o fundamento e o solo materno da sua existência. Esta cena do *Críton* recorda o que Protágoras diz sobre a lei[28]. Com isto, exprime simplesmente o ideal do Estado jurídico do seu tempo. Teríamos conhecido o parentesco da sua pedagogia com o Estado ático, mesmo que ele não tivesse feito expressa referência às condições de Atenas e afirmado que é nesta concepção do Homem que o Estado ateniense e a sua cons-

28. PLATÃO, *Críton*, 50 A; cf. *Prot.*, 326 C.

tituição se fundamentam. Não é possível determinar se Protágoras possuía realmente esta consciência ou se é Platão que a atribui a ele no *Protágoras*, em reprodução genial, mas livremente artística, da sua lição. De qualquer modo, é certo que no tempo de Platão pensava-se que a sofística era uma arte intimamente vinculada às condições políticas do tempo.

Tudo o que Platão nos diz de Protágoras refere-se à possibilidade da educação. Mas não é só dos pressupostos do Estado e da sociedade e do *common sense* político que para os sofistas deriva a sua solução; ela se estendia a conexões muito mais amplas. O problema da possibilidade de educar a natureza humana é um caso particular das relações entre a natureza e a arte em geral. Muito instrutiva para este aspecto do problema é a contribuição de Plutarco no seu livro *A Educação da Juventude*, que tão fundamental seria para o Renascimento, em que as suas edições se repetiram e as suas idéias foram decisivas para a nova pedagogia. O autor declara na introdução que conhece e utiliza a literatura antiga referente à educação[29], o que já teríamos notado, mesmo sem ele ter dito. Isto não se refere apenas a este tema concreto, mas também ao capítulo seguinte, em que trata dos três fatores fundamentais de toda a educação: natureza, ensino e hábito. É evidente que tudo isto se baseia em teorias pedagógicas mais antigas.

É para nós uma grande fortuna que Plutarco nos tenha transmitido não só a conhecida "trindade pedagógica" dos sofistas, mas ainda uma série de idéias intimamente vinculadas àquela doutrina e que manifestam claramente o seu alcance histórico. É através do exemplo da agricultura, encarada como o caso fundamental do cultivo da natureza pela arte humana, que Plutarco explica a relação entre os três elementos da educação. Uma boa agricultura requer em primeiro lugar uma terra fértil, um lavrador competente e uma semente de boa qualidade. Para a educação, o terreno é a natureza do Homem; o lavrador é o educador; a semente são as doutrinas e os preceitos transmitidos de viva voz. Quando as três condições se realizam com perfeição, o resultado é

29. PLUTARCO, *De liberis educandis*, 2 A ss.

extraordinariamente bom. Quando uma natureza escassamente dotada recebe, pelo conhecimento e pelo hábito, os cuidados adequados, podem ser em parte compensadas as suas deficiências. Em contrapartida, até uma natureza exuberante decai e se perde, quando é deixada ao abandono. É isto que torna indispensável a arte da educação. O que se obtém da natureza com esforço torna-se estéril se não é cultivado. E chega mesmo a ser tanto pior quanto melhor era por natureza. Uma terra menos boa, mas trabalhada com perseverança a inteligência, acaba por dar os melhores frutos. Acontece o mesmo com o cultivo das árvores, a outra metade da agricultura. Os exemplos do treino do corpo e da criação dos animais são mais uma prova da possibilidade de cultivar e educar a *physis*. O que é preciso é empreender a tarefa no momento exato, quando a natureza ainda é maleável e o que se ensina é facilmente assimilado, gravando-se na alma.

Infelizmente, não é fácil distinguir, nesta série de pensamentos, o que é primitivo do que foi depois acrescentado. É evidente que Plutarco juntou às intenções sofísticas doutrinas posteriores à sofística. Assim, procede talvez de Platão[30] o conceito da plasticidade (εὔπλαστον) da alma juvenil; e a bela idéia de que a arte compensa as deficiências da natureza provém de Aristóteles[31], embora tenham ambas antecedentes sofísticos. Pelo contrário, o surpreendente exemplo da agricultura está tão organicamente ligado à doutrina da trindade pedagógica, que deve ser considerado uma parte integrante da doutrina sofística. Já estava em uso antes de Plutarco, e por esta razão deve ser encarado também como fonte antiga. Traduzida para o latim, a comparação da educação humana com a *agricultura* penetrou no pensamento ocidental e conseguiu criar a nova metáfora da *cultura animi*: a educação humana é "cultura espiritual". Ressoa ainda claramente neste conceito a sua origem metafórica, derivada da cultura da terra. As doutrinas educacionais do humanismo posterior guardaram esta idéia, que, em relação a elas, mais tarde chegou a adquirir o lugar central na educação humana dos "povos de cultura".

30. PLATÃO, *Rep.*, 337 B.

31. A parte do perdido *Protréptico*, na qual Aristóteles desenvolve esta idéia, foi reconstituída, a partir do escrito do mesmo nome do neoplatônico Jamblico, no meu *Aristóteles*, pp. 76 ss.

O fato de terem sido os sofistas os criadores do conceito de cultura adapta-se perfeitamente à caracterização que deles fazemos como humanistas, ainda que lhes fosse impossível suspeitar que esta metáfora, aplicada simplesmente ao conceito de educação do Homem, fosse tão rica de matizes e chegasse a converter-se, algum dia, no mais alto símbolo da civilização. Mas este triunfo da idéia de cultura tem a sua justificação íntima. É naquela fecunda comparação que a idéia grega de educação, considerada como a aplicação de leis gerais à dignificação e ao aperfeiçoamento da natureza pelo espírito humano, tem o seu fundamento universal. Isto prova que a união da pedagogia com a filosofia da cultura, atribuída pela tradição aos sofistas e principalmente a Protágoras, correspondia a uma necessidade interior. O ideal da educação humana é para ele a culminação da cultura, no seu sentido mais amplo. Tudo se engloba nela, desde os primeiros esforços do Homem para dominar a natureza física até o grau supremo da autoformação do espírito humano. Nesta profunda e ampla fundamentação do fenômeno educacional, mais uma vez se manifesta a natureza do espírito grego, orientado para aquilo que de universal e de total há no ser. Sem ela, nem a idéia da cultura nem a da educação humana teriam vindo à luz naquela forma plástica.

Por mais importante que seja esta profunda organização do ensino, a comparação com a cultura do campo tem apenas um valor reduzido para o método da educação. O conhecimento que por meio do ensino penetra na alma não tem para com ela a mesma relação que a semente tem para com a terra. A educação não é um mero processo de crescimento que o educador alimenta, favorece e guia deliberadamente. Já falamos do exemplo da educação física do Homem através da ginástica. Esta velha experiência oferece à natureza da nova formação espiritual um exemplo mais adequado. Assim como o cultivo do corpo vivo foi considerado um ato de formação, análogo ao da escultura, agora também a educação aparece a Protágoras como uma formação da alma e os

meios de educação como forças formativas. Não se pode saber com segurança se os sofistas já empregaram o conceito de formação em relação ao fenômeno educacional; em princípio, não é outra a sua idéia da educação. É indiferente que talvez tenha sido Platão o primeiro a empregar a expressão "formar" (πλάττειν). A idéia de formação está implícita na aspiração de Protágoras a formar uma alma rítmica e harmônica por meio da impressão do ritmo e da harmonia musical. Protágoras não descreve naquele passo a educação que ele próprio ministra, mas sim aquela que todo Ateniense usufruía em maior ou menor grau e que as escolas privadas de Atenas ofereciam. Temos de admitir que era num sentido semelhante que o ensino dos sofistas se orientava, principalmente nas disciplinas formais, que constituíam a peça capital de toda a educação sofística. Antes dos sofistas não se fala de gramática, de retórica ou de dialética. Devem ter sido eles os seus criadores. A nova técnica é evidentemente a expressão metódica do princípio de formação espiritual que se desprende da forma da linguagem, do discurso e do pensamento. Esta ação pedagógica é uma das grandes descobertas do espírito humano. É nestes três domínios da sua atividade que ele, pela primeira vez, adquire consciência das leis inatas da sua própria estrutura.

Infelizmente, é extraordinariamente deficiente o nosso conhecimento destas grandes realizações dos sofistas. Perderam-se os seus escritos gramaticais; mas os gramáticos posteriores, peripatéticos e alexandrinos, os reelaboraram. As paródias de Platão oferecem-nos vislumbres da sinonímia de Pródico de Ceos, e sabemos ainda alguma coisa da classificação dos diversos tipos de palavras, de Protágoras, bem como da doutrina de Hípias sobre o significado das letras e das sílabas[32]. Perderam-se também as retóricas dos sofistas, que eram manuais destinados à publicidade. Um remanescente deste tipo de livros é a retórica de Anaxímenes, em grande parte elaborada com conceitos recebidos. Ela pode dar-nos uma certa idéia da retórica dos sofistas. Conhecemos melhor a arte deles. É certo que se perdeu a sua obra capital,

32. Os poucos testemunhos que restam foram reunidos por DIELS, *Vorsokratiker*, PRÓDICO, A 13 ss.; PROTÁGORAS, A 24-28; HÍPIAS, A 11-12.

as *Antilogias* de Protágoras. Mas o trabalho de um sofista desconhecido, dos princípios do séc. V, o qual se intitula *Discursos Duplos* (δισσοὶ λόγοι), e ainda hoje se conserva, proporciona-nos um esboço deste notável método de encarar as coisas "pelos dois lados", quer para atacá-las, quer para defendê-las. Foi na escola de Platão que a lógica surgiu em primeiro lugar, e as caricaturas que o *Eutidemo* traça dos jogos erísticos de alguns sofistas de segundo plano, cujos excessos a filosofia séria impugna, mostram até que ponto se empregou, desde o início, o vigor da nova arte de discutir como arma nos combates oratórios. Está aqui muito mais próximo da retórica que da lógica teórica e científica.

Na falta de tradições diretas, temos de avaliar a importância da educação formal dos sofistas pela sua extraordinária ação sobre o mundo contemporâneo e sobre a posteridade. É a esta educação que os contemporâneos devem a inaudita consciência e arte com que arquitetam os seus discursos e conduzem a prova, assim como a forma perfeita pela qual desenvolvem as suas idéias, desde a simples exposição de um tema até o despertar das mais vigorosas emoções: como num teclado, os oradores dominam os tons mais diversos. Tal é a "ginástica do espírito", cuja falta tão freqüentemente notamos nos discursos e escritos atuais. Ao lermos os oradores áticos daquele tempo, fica-nos a impressão de que o *logos* se desnudou para surgir na "palestra". A tensão e a elasticidade de uma prova bem arquitetada assemelham-se ao corpo musculoso de um atleta bem treinado e em boa forma. Os Gregos deram o nome de *agon* aos debates judiciais, porque tinham sempre a impressão de se tratar de uma luta entre dois rivais, sujeita à forma e à lei. Novas investigações mostraram como a argumentação lógica da prova, introduzida pela retórica, foi substituindo, na oratória jurídica do tempo dos sofistas, as antigas provas jurídicas de testemunhas, torturas e juramentos[33]. Mas até um investigador da verdade tão severo como Tucídides encontra-se dominado pela arte formal dos sofistas, nas particularidades da técnica oratória, na construção das frases e até no uso gramatical

33. Cf. SOLMSEN, *Antiphonstudien* (*Neue Philologische Untersuchungen* , ed. JAEGER, vol. VIII, p. 7).

das palavras, a *orthoepia*. A retórica é a forma de educação predominante nos últimos tempos da Antiguidade. Estava tão perfeitamente adaptada à predisposição formal do povo grego, que se converteu numa fatalidade, ao desenvolver-se por cima de tudo o mais, como uma trepadeira. Mas isto não deve influenciar a nossa apreciação da importância educacional da nova descoberta. Unida à gramática e à dialética, a retórica tornou-se o fundamento da formação formal do Ocidente. Desde os últimos tempos da Antiguidade formaram juntas o chamado *trivium*, que juntamente com o *quadrivium* constituía as sete artes liberais, que, sob esta forma escolar, sobreviveram a todo o esplendor da arte e da cultura gregas. Ainda hoje as classes superiores dos liceus franceses conservam, como sinal da ininterrupta tradição da educação sofística, os nomes destas disciplinas, herdados das escolas monásticas medievais.

Os sofistas não uniram ainda aquelas três artes formais à Aritmética, Geometria, Música e Astronomia, que formaram posteriormente o sistema das sete artes liberais. Mas o número sete é, em definitivo, o que há de menos original. E foi realmente obra dos sofistas a inclusão, por parte dos Gregos, das chamadas *Mathemata*, a que desde os pitagóricos pertenciam a harmonia e a astronomia, na mais alta cultura – que é precisamente o essencial da união do *trivium* e do *quadrivium*[34]. Antes deles, a música constituía apenas um ensino prático, como mostra a descrição que Protágoras faz da essência da educação dominante. A instrução musical estava nas mãos dos mestres de lira. A ela uniram os sofistas a doutrina teórica dos pitagóricos sobre a harmonia. Um acontecimento fundamental para todo o sempre foi a introdução do ensino matemático. Tinha sido objeto de investigação científica nos círculos dos chamados pitagóricos. Foi o sofista Hípias quem primeiro reconheceu o seu valor pedagógico incalculável. Outros sofistas, como Antifonte e, mais tarde, Brison, ocuparam-se de problemas matemáticos na investigação e no ensino. Desde então não deixaram de fazer parte da educação superior.

34. Cf. HÍPIAS, A 11-12 Diels.

O sistema grego de educação superior, tal como os sofistas o estruturaram, impera atualmente em todo o mundo civilizado. Imperou universalmente, sobretudo porque não é necessário para tanto nenhum conhecimento do idioma grego. É importante não esquecer que foi criada pelos Gregos e deles provém diretamente não só a idéia da cultura geral ético-política, na qual reconhecemos a origem da nossa formação humanista, mas também a chamada formação realista, que em parte impugna e em parte compete com aquela. O que hoje denominamos cultura humanista no estrito sentido da palavra, e que é impossível sem o conhecimento das literaturas clássicas na sua língua original, só podia florescer num solo não grego, mas influenciado no que tinha de mais profundo pelo espírito helênico, como foi o povo romano. A educação baseada nas duas línguas, grega e latina, é, na sua concepção plena, uma criação do humanismo do Renascimento. Ainda nos ocuparemos dos seus primeiros passos na cultura dos últimos tempos da Antiguidade.

Não sabemos em que sentido orientaram os sofistas o ensino da Matemática. Uma objeção capital da crítica pública contra este aspecto da educação sofista era a inutilidade das matemáticas para a vida prática. Como se sabe, Platão, no seu plano de estudos, considera a Matemática uma propedêutica para a Filosofia[35]. Nada mais alheio aos sofistas do que esta concepção. No entanto, não estamos seguros de nos encontrarmos na verdade se com Isócrates, um discípulo da retórica sofística que após longos anos de oposição acabou por conceder um certo valor à Matemática, a consideramos um simples meio de educação formal do entendimento, sem que ela possa aspirar a nada mais[36]. As *Mathemata* representam o elemento real da educação sofística; a gramática, a retórica e a dialética, o elemento formal. A posterior divisão das artes liberais no *trivium* e no *quadrivium* depõe também a favor daquela separação em dois grupos de disciplinas. A diferença entre a função educativa de cada um dos dois grupos tornou-se permanente e notória. O esforço para unir os dois ramos baseia-se na

35. PLATÃO, *Rep.*, 536 D.
36. ISÓCRATES, *Antíd.*, 256; *Panat.*, 26.

idéia da harmonia ou, como em Hípias, no ideal da universalidade; mas nunca se trata de alcançá-lo pela simples adição[37]. Enfim, não é em si mesmo verossímil que as *Mathemata*, às quais pertencia também a Astronomia – embora ainda não muito matematizada –, fossem consideradas uma mera ginástica formal do espírito. A falta de aplicação prática deste saber naquele tempo não parece ter sido, aos olhos dos sofistas, uma objeção de importância contra o seu valor educativo. Foi pelo seu valor teórico que apreciaram a Matemática e a Astronomia, ainda que na maior parte dos casos não tenham sido investigadores fecundos e originais; pelo menos Hípias não o foi. É a primeira vez que se reconhece o valor do puramente teórico para a formação do espírito. Por meio destas ciências alcançavam-se aptidões completamente distintas das técnicas e práticas derivadas da gramática, da retórica e da dialética. Pelo conhecimento matemático alcança-se a capacidade de construir e ordenar e, de modo geral, a força espiritual. Os sofistas nunca chegaram a formular uma teoria desta ação. Foram Platão e Aristóteles os que primeiro alcançaram uma consciência plena da importância educacional da ciência pura. Mas a visão arguta com que os sofistas acertavam no ponto justo basta para suscitar a nossa admiração, tal como o fez a educação posterior, pondo em ação as suas aquisições.

Foi com a introdução do ensino científico e teórico que se deve ter levantado o problema de saber até que ponto estes estudos se deviam estender. Onde quer que se fale da educação científica naquela época, em Tucídides, Platão, Isócrates ou Aristóteles, vemos sempre o reflexo deste problema. Não foram só os teóricos que o levantaram. Ouvimos claramente nele o eco da oposição encontrada em amplos círculos por este novo e inédito tipo de educação, que requeria perda de tempo e de energias, com o estudo de problemas meramente espirituais e distantes da vida. Nos tempos antigos, só por exceção esta atitude espiritual aparecia em algumas personalidades excepcionais, que pelo seu

37. PLATÃO, *Hípias Maior*, 285 B, mostra unicamente a enciclopédica variedade do seu saber; *Hípias Menor*, 368 B, o seu consciente esforço para a universalidade, pois tinha o orgulho de dominar todas as artes.

afastamento da vida citadina corrente e seus interesses, e pela sua originalidade entre admirável e ridícula, granjeavam respeito, consideração e amável indulgência. Agora as coisas eram bem outras. Este saber aspirava a converter-se na autêntica e "superior" educação e a suplantar a educação tradicional.

A oposição não podia brotar do povo trabalhador, que desde o início se viu excluído desta educação, pois era "inútil", cara e dirigida só às esferas dirigentes. A crítica só era possível no seio das classes superiores, que sempre haviam possuído uma alta formação e uma medida certa e que, mesmo sob a democracia, mantinham intacto, quanto ao essencial, o seu ideal de *gentleman*, a *kalokagathia*. Políticos eminentes, como Péricles, e altas personalidades sociais, como Calias, o homem mais rico de Atenas, davam o exemplo de um apaixonado amor ao estudo, e muitas pessoas de destaque mandavam os filhos às conferências dos sofistas. Mas não se podia ignorar o perigo que a σοφία encerrava para o homem de tipo aristocrático. Por isso não queriam que os seus filhos se convertessem em sofistas. Alguns discípulos mais bem-dotados dos sofistas seguiam os seus mestres de cidade em cidade e aspiravam a fazer profissão dos ensinamentos recebidos. Em contrapartida, os jovens distintos que assistiam às suas conferências não os julgavam modelos dignos de imitação. Pelo contrário, acentuavam a diferença de classe que os separava dos sofistas, todos procedentes de famílias burguesas, e estabeleciam um limite além do qual não podia passar a sua influência[38]. Na oração fúnebre de Péricles, Tucídides exprime as suas reservas à nova "inteligência": por mais alto que o espírito se situe, não se esquece de acrescentar ao φιλοσοφοῦμεν a sua advertência ἄνευ μαλακίας: cultura espiritual sem desfalecimento[39].

Esta fórmula, expressão de uma alegria forte e vigilante pelo florescimento dos estudos, exprime com clareza magnífica a atitude da classe dominante na Atenas da segunda metade do séc. V. Lembra a discussão entre "Sócrates" – que neste caso se identifica com Platão – e o nobre ateniense Calicles, no *Górgias*

38. PLATÃO, *Prot.*, 312 A, 315 A.
39. TUCÍDIDES, II, 40, 1.

de Platão, sobre o valor da investigação pura para a formação do homem superior que aspira à ação política[40]. Calicles repele violentamente a ciência como vocação da vida inteira. É boa e útil para preservar os jovens contra tendências perniciosas na perigosa idade em que ocorrem, e para lhes exercitar o entendimento. Quem não tiver sentido bem cedo estes interesses não chegará nunca a ser um verdadeiro homem livre. Em contrapartida, também nunca chegará a ser um homem completo e permanecerá sempre numa fase imatura do seu desenvolvimento quem encerrar a sua vida toda nesta atmosfera acanhada. Calicles estabelece os limites da idade em que é necessário ocupar-se deste saber, ao afirmar que deve ser adquirido "com propósito educativo", isto é, durante uma idade que serve de simples transição. Calicles é o tipo da sua classe social. Não nos podemos ocupar aqui da atitude que Platão assume diante dele. O mundo distinto de Atenas e toda a sociedade burguesa participam em maior ou menor grau do cepticismo de Calicles perante o novo entusiasmo espiritual da sua juventude. O grau de reserva dependia de diferenças individuais. Mais adiante falaremos da comédia, que é um dos nossos testemunhos mais importantes.

Calicles pertence também à escola sofística, como todas as suas palavras manifestam. Mas aprendeu depois, como político, a subordinar este grau da sua educação ao curso total da sua carreira de estadista. Cita Eurípides, cuja obra é espelho de todos os problemas do seu tempo. Em *Antíope*, Eurípides põe em cena os dois tipos opostos de homens modernos: o homem de ação e o teórico e sonhador inato; e o homem de ação fala ao irmão da mesma forma que Calicles a Sócrates. É digno de nota que este drama servido de modelo ao antigo poeta romano Ênio, que na boca do jovem herói Neoptólemo, filho de Aquiles, põe estas palavras: *Philosophari sed paucis*[41]. Desde sempre sentiu-se que neste verso encontrou a sua expressão lapidar, como uma lei histórica, a atitude do povo romano, totalmente prática e política, diante da

40. PLATÃO, *Górg.*, 484 C ss.
41. *Ennianae Poesis Reliquiae*, ed. J. VAHLEN, 2ª ed., p. 191. Cito o verso na forma de dito ciceroniano.

filosofia e da ciência gregas. Simplesmente, foi originariamente proferida por um Grego esta "máxima romana" que emociona tantos dos nossos filo-helenistas. Não é senão a tradução e adaptação da atitude da sociedade seleta do tempo dos sofistas e de Eurípides ante a nova ciência e a nova filosofia. Não mostra menor alheamento do espírito meramente teórico que aquele que os Romanos tiveram e guardaram. Ocupar-se da investigação "só por mor da educação" e na medida em que esta faz falta, era a fórmula da cultura do tempo de Péricles, uma vez que esta cultura era integralmente prática e política[42]. O seu fundamento era o império ateniense, que tinha por finalidade obter o domínio do mundo helênico. Até Platão, quando após a ruína do império pregava o ideal da "vida filosófica", justificava o seu intento pelo seu valor prático em prol da edificação do Estado[43]. Nem outra era a idéia de educação de Isócrates, relativamente à questão da ciência pura. Foi só depois de desaparecida a grandeza ateniense que, em Alexandria, reapareceu a ciência jônica. Os sofistas procuraram vencer esta oposição entre o espírito ático e o da estirpe afim dos Jônios. Estavam predestinados a servir de mediadores, a proporcionar a Atenas os elementos indispensáveis para a realização do seu grande destino e a colocar a ciência jônica a serviço da educação ática.

A crise do Estado e a educação

A idéia sofística de educação representa um ponto culminante na história interna do Estado grego. É certo que séculos atrás já havia determinado a forma da vida dos seus cidadãos e que a poesia, em todas as suas formas, tinha celebrado o seu cosmos divino. Mas nunca a tarefa educacional do Estado fora exposta e defendida com tal amplitude. A educação sofística não surgiu apenas de uma necessidade política e prática. Tomou o Estado como termo consciente e medida ideal de toda a educa-

42. PLATÃO, *Górg.*, 485 A; *Prot.*, 312 B.
43. Cf. *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Sitz. Berl. Akad., 1928, pp. 394-97.

ção. O Estado aparece na teoria de Protágoras como fonte de todas as energias educadoras. Além disso, o Estado é uma grande organização educacional que impregna deste espírito todas as suas leis e instituições sociais. A concepção do Estado em Péricles, tal como Tucídides a expõe na sua oração fúnebre, culmina também na declaração do Estado como educador supremo, e vê exemplarmente cumprida na comunidade ateniense esta missão cultural do Estado. As idéias dos sofistas infiltraram-se na realidade política e conquistaram o Estado. Não se podem interpretar estes fatos de outro modo. Péricles e Tucídides estão profundamente impregnados do espírito dos sofistas. Neste ponto, não foram criadores, mas sim devedores. A sua concepção do Estado como educador ganhou nova importância a partir do instante em que Tucídides a combinou com outra nova concepção: a de que a luta pelo poder fazia parte da essência do Estado moderno. Foi entre estes dois pólos – educação e poder – que o Estado dos tempos clássicos se realizou, em tensão constante. Esta tensão gera-se em todos os casos em que o Estado educa os homens exclusivamente para si. A exigência da consagração da vida individual aos objetivos do Estado pressupõe a concordância destes objetivos com o bem-estar do todo e de cada uma das suas partes, entendido corretamente. Este bem deve poder ser medido através de normas objetivas. É nessa condição que o direito, a *dike*, tem validade para os Gregos. Nela se fundamenta a *eunomia* e portanto a *eudemonia* da *polis*. Segundo Protágoras, a educação para o Estado significa educação para a justiça. É precisamente neste ponto que, no tempo dos sofistas, se origina a crise do Estado, a qual se converte ao mesmo tempo na mais grave crise da educação. É superestimar a influência dos sofistas considerá-los, e isso ocorre com freqüência, os executores desta evolução. Aparece mais sensível nas suas doutrinas porque é nelas que se espelham com maior nitidez os problemas do tempo e porque a educação acusa com o maior vigor qualquer perturbação da autoridade legítima.

Ainda no tempo de Péricles está vivo o *pathos* moral com que Sólon sustentou o ideal de Justiça no Estado. O seu maior orgulho era ser na Terra o defensor do direito e o sustentáculo dos injustamente oprimidos. Porém, mesmo depois da introdução do domínio popular, não afrouxara a velha luta pela constituição e pela lei. Os novos tempos introduziram armas novas, cujo perigo e força destrutiva os seus honrados e piedosos antecessores não haviam sequer sonhado. É certo que a força fora superada pela nova concepção: desde o feliz desenlace das guerras pérsicas ganhava dia a dia maior pujança a idéia democrática, segundo a qual a maioria numérica era a fonte de toda a decisão e de todo o direito. Esta idéia ia abrindo caminho entre lutas sangrentas e a ameaça de uma guerra civil, e até o amplo e quase indiscutido domínio de um eminente estadista como Péricles, descendente da nobre família dos Alcmeônidas, só pôde ser comprado à custa de crescente ampliação dos direitos populares. No entanto, sob a superfície da democracia oficial de Atenas, nunca a chama da revolução esteve apagada entre os aristocratas consagrados à política ou, como os seus adversários os chamavam, os oligarcas.

Enquanto a política externa da democracia acumulava êxitos sob a direção dos seus eminentes estadistas, os nobres foram, em parte, sinceramente leais, e em parte viram-se obrigados a manifestar opiniões favoráveis ao povo e a elogiá-lo, arte que logo atingiu surpreendente desenvolvimento em Atenas e até assumiu formas grotescas. Mas a guerra do Peloponeso foi uma prova fatal para o crescente e irresistível poder de Atenas. Após a morte de Péricles, afetou gravemente a autoridade do Estado e o próprio Estado até, e tornou apaixonada a luta pelo poder interno. Ambos os partidos utilizaram a retórica e a arte de discutir dos sofistas. Mas não se pode afirmar que pelas suas concepções políticas os sofistas deveriam necessariamente pertencer a um dos partidos. Se para Protágoras era óbvio que a democracia vigente era o "Estado" que todos os seus esforços educacionais visavam, também vemos em poder dos inimigos do *demos* as armas cujo uso haviam aprendido da educação sofística. Originariamente não tinham sido forjadas para combater o Estado, mas tornavam-se perigosas para ele. E não era só a arte da retórica, mas antes, principalmente, as idéias dos sofistas sobre a natureza e sobre a lei. Assim, de uma simples luta de partidos converteu-se numa luta espiritual que corroía os princípios fundamentais da ordem vigente.

O Estado jurídico fora considerado, desde os tempos mais remotos, uma grande conquista. Dike era uma rainha poderosa. Ninguém podia mexer impunemente com os fundamentos da sua ordem sagrada. É no direito divino que o direito terreno tem as suas raízes. Esta concepção era geral entre os Gregos. Nada muda nela com a transformação da antiga forma autoritária do Estado no novo Estado jurídico, fundado na ordem da razão. A divindade ganha as características humanas da razão e da justiça. Mas, agora como sempre, a autoridade da nova lei baseia-se na sua concordância com a ordem divina ou, como diz o novo pensamento filosófico, na sua concordância com a natureza. A natureza é para ele a síntese de tudo o que é divino. Impera nela a mesma Lei, a mesma Dike, que se considera a mais alta norma do mundo humano. Tal foi a origem da idéia do cosmos[44]. No decorrer do séc. V, porém, volta a mudar esta imagem do mundo. Já em Heráclito o cosmos surge como a incessante luta dos contrários. *O conflito é o pai de todas as coisas.* Mas em breve nada mais restará senão a luta: o mundo aparecerá como o produto acidental do choque e da violência no jogo mecânico das forças.

À primeira vista, é difícil determinar se esta concepção da natureza foi anterior e a sua transposição para o mundo humano constituiu apenas um segundo passo, ou se aquilo que o Homem julgou reconhecer como lei do universo não foi senão a projeção da sua nova concepção "naturalista" da vida humana. Na época dos sofistas, a velha e a nova concepção estão intimamente entrelaçadas. Em *As Fenícias,* Eurípides baseia a igualdade, o princípio fundamental da democracia, no domínio de uma lei que se manifesta constantemente na natureza e à qual nem o próprio Homem consegue escapar[45]. Mas, ao mesmo tempo, outros criticavam energicamente o conceito de igualdade, tal como era concebido pela democracia, procurando demonstrar que na realidade a natureza não é regida pela *isonomia* mecânica, mas impera nela a lei do

44. Ver acima, p. 202. Para o que se segue, cf. a minha conferência "Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato", *in Humanistische Reden und Aufsätze* (Berlim, 1937).

45. EURÍPIDES, *Fen.*, 535 ss.; cf. *Suf.*, 395-408.

mais forte. Em ambos os casos vê-se claramente que a imagem do ser e da sua ordem perpétua é encarada por um prisma humano e interpretada em sentidos opostos, conforme a diversidade de opiniões. Temos, por assim dizer, frente a frente, uma concepção aristocrática e uma concepção democrática da natureza e do universo. A nova concepção do mundo mostra que aumentam constantemente as vozes que, em vez de admirarem a igualdade geométrica, defendem a desigualdade fundamental dos homens e fazem, deste dado, ponto de partida para a sua concepção do direito e do Estado. Como os seus predecessores, é na ordem do mundo que fundamentam a sua concepção, e podem vangloriar-se de serem os detentores das mais novas concepções da ciência e da filosofia.

O Calicles do *Górgias* de Platão é a inesquecível encarnação daquele princípio. Trata-se de um discípulo fiel dos sofistas[46]. O Livro I da *República*, onde o sofista e retórico Trasímaco sustenta o direito do mais forte, prova que é dos sofistas que a sua concepção deriva[47]. Qualquer generalização falsificaria a verdade histórica. Seria fácil opor-lhe um outro tipo de sofista, inimigo do naturalismo que Platão combate, representante da moral tradicional, e que não aspira a outra coisa senão a traduzir em prosa as normas de viver da poesia gnômica. Mas o tipo de Calicles é muito mais interessante e, como Platão mostra, mais vigoroso. Tais homens de poder devem ter surgido freqüentemente entre os aristocratas atenienses. Muitos deles devem ter pertencido ao círculo que Platão freqüentou na sua juventude. Pense-se em Crítias, o líder sem escrúpulos da reação, mais tarde feito "tirano". Talvez a figura de Calicles, que é um nome simbólico, guarde alguns traços dele ou de alguns dos seus companheiros de ideologia. Apesar da repulsa fundamental com que Platão se situa em face de Calicles, é fácil notar na sua exposição uma capacidade de íntima simpatia, que só é capaz de sentir quem já teve de vencer este adversário no seu próprio coração, ou ainda agora precisa dominá-lo. Na sua *Carta Sétima* conta que o povo o tinha considerado companheiro

46. PLATÃO, *Górg.*, 482 C ss., 483 D.

47. PLATÃO, *Rep.*, 338 C.

de luta de Crítias – e não só devido ao seu parentesco – e que durante muito tempo simpatizara com os seus projetos.

Calicles impugna a educação segundo o espírito de Protágoras, isto é, segundo o espírito dos ideais tradicionais da "justiça", com um *pathos* que deixa transparecer com paixão uma transmutação total de todos os valores. O que para o Estado e cidadãos atenienses é o direito supremo surge como o cúmulo da injustiça[48]. *Desde a meninice que tratamos como leões os melhores e mais poderosos de nós: oprimimo-los, enganamo-los e subjugamo-los, ao dizer-lhes que devem contentar-se com ser iguais aos outros e que é isto o nobre e o justo. Quando, porém, surge um homem de natureza realmente poderosa, sacode tudo isto, rompe as cadeias e liberta-se, calcando aos pés todo o nosso amontoado de letras e sortilégios, as nossas artes mágicas e as nossas leis contra a natureza; e ele, o escravo, levanta-se e aparece como senhor nosso: é então que brilha em todo o seu esplendor o direito da natureza.* Para esta concepção, a lei é uma limitação artificial, uma convenção dos fracos organizados, para manietarem os seus senhores naturais, os mais fortes, e submetê-los à sua vontade. O direito da natureza aparece violentamente oposto ao direito do Homem. À luz da norma daquele, é pura arbitrariedade tudo aquilo que o Estado denomina igualdade perante o direito e a lei. Se devemos ou não submeter-nos a isso é para Calicles, definitivamente, uma questão de força. Em todo caso, o conceito de direito, no sentido da lei, perdeu a sua íntima autoridade moral. Na boca de um aristocrata ateniense, é o anúncio declarado da revolução. Com efeito, o golpe de estado de 403, depois da derrota de Atenas, estava animado deste espírito.

É importante evidenciar o alcance deste acontecimento espiritual cujo testemunho temos diante dos olhos. Antes de tudo, não podemos avaliá-lo do ponto de vista atual, pois, ainda que uma abolição do Estado como a que Calicles proclamava devesse levar, em quaisquer circunstâncias, à derrubada da autoridade, as conseqüências de uma concepção para a qual é simplesmente a força que deve decidir na vida política não equivalem à proclamação da anarquia naquilo que hoje consideramos moral nas relações da vida privada. Para a consciência atual, a política e a moral pertencem, com ou sem razão, a dois reinos separados, e as normas de ação não são as mesmas em ambos os domínios. Nenhuma tentativa teórica para superar esta cisão pode mudar qualquer coisa no fato histórico de que a nossa ética provém da religião cristã e a nossa política do Estado antigo. Assim, crescem ambas sobre raízes morais completamente distintas. Esta divergência, sancionada pelos séculos e em relação à qual a filosofia moderna várias vezes tentou fazer da necessidade virtude, era desconhecida dos Gregos. Para nós, a ética do Estado está sempre em oposição à moral individual e muitos de nós prefeririamos escrever entre aspas a palavra, no primeiro sentido. Para os Gregos do período clássico ou mesmo para os de todo o período da cultura da *polis* era, ao contrário, quase uma tautologia a convicção de que o Estado era a única fonte das normas morais; e era impossível conceber a existência de outra ética que não a ética do Estado, isto é, as leis da comunidade em que o Homem vive. Uma moral privada diferente dela era idéia inconcebível para os Gregos. Devemos abstrair-nos aqui da nossa idéia de consciência pessoal. Também ela é oriunda da Grécia, mas desabrochou em época muito posterior[49]. Só havia duas possibilidades para os Gregos do séc. V: ou a lei do Estado é a norma suprema da vida humana e está em concordância com a ordenação divina da existência, de tal maneira que o Homem e o cidadão são uma e a mesma coisa; ou as normas do Estado estão em contradição com as normas estabelecidas pela natureza ou pela divindade, caso em que o Homem pode deixar de reconhecer as leis do Estado. Mas neste caso a sua existência separa-se da comunidade política e afunda-se irremediavelmente, a não ser que o seu pensamento lhe proporcione uma nova base inabalável naquela ordem superior e eterna da natureza.

É no momento em que se cava o abismo entre as leis do Estado e as leis cósmicas que se abre o caminho que leva ao cosmopolitismo da época helenística. Não falta entre os sofistas

48. PLATÃO, *Górg.*, 483 E.

49. Cf. F. ZUCKER, *Syneidesis-Conscientia* (Jena, 1928).

quem tenha expressamente levado às suas últimas conseqüências esta crítica do *nomos*. São os primeiros cosmopolitas. Ao que tudo indica, este tipo era completamente diverso daquele de Protágoras. Foi Platão quem primeiro o opôs a este, na figura do universalista Hípias de Élis[50]. *Senhores* – diz –, *todos quantos aqui estais presentes, sois a meus olhos semelhantes, parentes e concidadãos, não pela lei, mas pela natureza. Segundo a natureza, o semelhante é parente do semelhante; mas a lei, tirano dos homens, força a muitas coisas contra a natureza*. O contraste entre a lei e a natureza, *monos* e *physis*, é aqui idêntico ao de Calicles; mas são essencialmente diversos a orientação e o ponto de partida para a crítica da lei. Partem ambos da mesma destruição do conceito dominante de igualdade, que é a síntese de todas as concepções tradicionais sobre a justiça. Calicles, porém, opõe ao ideal igualitário da democracia o fato da desigualdade natural dos homens, ao passo que o sofista e teórico Hípias, pelo contrário, acha excessivamente limitado o conceito democrático de igualdade, uma vez que este ideal só é válido para os cidadãos livres e iguais, em direitos e estirpe, de um mesmo Estado. Hípias quer estender a igualdade e a fraternidade a todos os seres que têm rosto humano. Do mesmo modo se exprime o sofista ateniense Antifonte no seu livro *A Verdade*, de que recentemente se acharam numerosos fragmentos[51]. *Bárbaros e Gregos, temos todos a mesma natureza, em todos os aspectos*. O fundamento desta supressão de todas as diferenças nacionais e históricas é, no seu racionalismo e naturalismo ingênuos, um equivalente extremamente interessante do apaixonado entusiasmo de Calicles pela desigualdade. *Podemos vê-lo nas necessidades naturais de todos os homens. Todos podem satisfazê-las do mesmo modo e nestas coisas não há qualquer diferença entre bárbaros e Gregos. Todos respiramos o mesmo ar com a boca e o nariz e todos agarramos com as mãos*. Este ideal de igualdade internacional, tão alheio à democracia grega, representa a mais extrema oposição às críticas de Calicles. Não são só as diferenças nacionais que a doutrina de Antifonte nivela; são também as desigualdades sociais. *Respeitamos e honramos os homens de famílias ilustres, mas não os que o não são. Encontramo-nos, assim, uns diante dos outros como povos distintos*.

50. PLATÃO, *Prot.*, 337 C.

51. *Oxyrh. Pap.* XI n. 1364 Hunt, publicado já em DIELS, *Vorsok*, II (Nachtr. XXXIII) frag. B col. 2, 10 ss. (4ª ed.).

Do ponto de vista da política realista, as teorias de Antifonte e de Hípias, com as suas idéias de igualitarismo abstrato, não representavam, de momento, grande perigo para o Estado vigente. Não despertaram nem buscaram despertar qualquer ressonância na massa, pois dirigiam-se só a pequenos círculos eruditos, que em política pensavam, em grande parte, como Calicles. Mas havia no naturalismo declarado deste pensamento uma ameaça indireta contra a ordem existente, pois, com a aplicação sistemática das suas medidas, minava a autoridade das normas vigentes. Já nos poemas homéricos podem-se enxergar os vestígios mais antigos desta maneira de pensar, que estava bem de acordo com o espírito grego. A sua aptidão inata para considerar as coisas na sua totalidade podia atuar de maneiras muito diferentes no pensamento e na conduta do Homem. Podiam ver no todo coisas muito diversas, conforme o ponto de vista sob o qual o encaravam. Uns viam-no cheio de acontecimentos heróicos, que levavam o vigor dos homens nobres à sua mais alta tensão. A outros parecia "absolutamente natural" tudo o que sucedia no mundo. Um preferia morrer heroicamente a perder o seu escudo. Outro abandonava-o e comprava um novo, pois a vida era-lhe mais querida. O Estado moderno estatuía as mais altas exigências com vistas à disciplina e ao domínio de si próprio, e a Divindade abençoava o Estado. Mas as modernas análises da ação humana encaravam as coisas do ponto de vista meramente causal e físico e ofereciam uma contradição constante entre o que o Homem deseja e repele por natureza e o que a lei lhe ordena que deseje e repila. *A multiplicidade das prescrições legais é contrária à natureza*, diz Antifonte em outro lugar[52]; e considera a lei os "grilhões da natureza". Esta idéia acaba por minar o conceito de Justiça, ideal do antigo Estado jurídico. *A justiça consiste em não transgredir as leis do Estado de que somos cidadãos*. Na formulação verbal destas idéias já transparece a relativização da validade da norma jurídica. Para uma cidade é válida uma lei, e outra o é para uma cidade

52. Frag. A, col. 2, 26 e col. 4, 5 (Diels, 4ª ed.).

diferente. Se queremos viver num Estado, temos de nos conformar às suas normas. Mas acontecerá o mesmo se quisermos viver em outro. A lei carece, pois, de força compulsiva absoluta. É concebida como algo totalmente exterior. Não é um conhecimento gravado no interior do Homem, mas um limite que não pode ser transgredido. Mas, se falta a coação interna, se a justiça consiste só na legalidade externa dos usos de comportamento e no evitar o prejuízo da pena, então não há qualquer motivo para proceder segundo a lei, nos casos em que não há ocasião nem perigo de faltar às aparências e em que não existem testemunhas da nossa ação. É este, com efeito, o ponto em que para Antifonte reside a diferença essencial entre a norma jurídica e a da natureza. A norma da natureza não pode ser impunemente transgredida, mesmo na ausência de testemunhas. Não se trata aqui de aparências, "mas da verdade", como diz o sofista, em nítida alusão ao título do seu livro. O seu objetivo é relativizar a norma artificial da lei e apresentar a norma da natureza como a autêntica norma.

Pensemos agora na crescente legislação da democracia grega contemporânea, que tudo procurava ordenar por leis, mas que incorria em constantes contradições, ao ver-se forçada a mudar as leis vigentes ou a suprimi-las em benefício de outras novas; e pensemos também nas palavras de Aristóteles na *Política*, segundo as quais é melhor para o Estado ter leis ruins, mas estáveis, do que leis em contínua mudança, por melhores que sejam[53]. A penosa impressão do forjamento de leis pela massa e da luta dos partidos políticos, com todas as suas contingências e fraquezas humanas, tinha forçosamente de abrir o caminho ao relativismo. Mas a aversão da doutrina de Antifonte pela lei tem a sua contrapartida na opinião pública contemporânea – lembremo-nos, na comédia de Aristófanes, da figura do vendedor dos últimos decretos da Assembléia do povo, saudado na rua com um franco e espontâneo aplauso do público[54]. E o naturalismo também concorda com as correntes dominantes da época. A maioria dos democratas convictos representava o seu ideal como um Estado em

53. ARISTÓTELES, *Pol.*, B 8, 1268 b 27 ss.
54. ARISTÓFANES, *Aves*, 1038.

que cada um "podia viver como quisesse". O próprio Péricles partilha estas idéias, quando, ao definir a constituição de Atenas, afirma que o mais rígido respeito pela lei não é incompatível com o fato de cada um gozar a sua própria vida sem prejudicar os outros[55]. Mas este equilíbrio perfeito entre a severidade na esfera pública e a tolerância na vida privada, por mais genuíno que soe na boca de Péricles e por mais humano que seja, não correspondia evidentemente à opinião de todos. E a rude sinceridade com que Antifonte afirma que a única norma de conduta natural da ação humana é a utilidade e, em última análise, o desejo de alegria ou de prazer, corresponde, provavelmente, ao sentimento da maior parte dos seus concidadãos[56]. É neste ponto que mais tarde a crítica de Platão se insere, quando ele tenciona reconstruir o Estado sobre fundamentos mais firmes. Nem todos os sofistas aceitaram tão aberta e integralmente o hedonismo e o naturalismo. Protágoras não o podia ter aceitado, pois nega da maneira mais decidida ter partilhado este ponto de vista, quando Sócrates procura levá-lo a ele, no diálogo platônico do seu nome, e só a sutil dialética socrática consegue que o varão venerável acabe por confessar que deixou aberta na sua doutrina uma brecha por onde o hedonismo, que ele recusava, podia penetrar[57].

Este compromisso teve de ser aceito pelos "melhores" entre os contemporâneos. Antifonte não pertence a eles. É por isso mesmo que o seu naturalismo tem o mérito da coerência. A sua distinção entre as ações realizadas "com ou sem testemunhas" levanta, efetivamente, o problema fundamental da moral do seu tempo. Os tempos estavam maduros para uma nova fundamentação da ação moral. Só ela podia dar força nova à validade da lei. O simples conceito de "obediência à lei", que nos primeiros tempos da constituição do novo Estado jurídico fora um elemento de liberdade e de grandeza, já não era suficiente para exprimir as exigências da nova e mais profunda consciência moral. Como toda a ética da lei, apresentava o perigo de exteriorizar o sentido da ação

55. TUCÍDIDES, II, 37, 2.
56. Frag. A, col. 4, 9 ss. (Diels. 4ª ed.).
57. PLATÃO, *Prot.*, 358 A ss.

e até de chegar a uma educação orientada para a hipocrisia social. Já Ésquilo dizia, ao referir-se ao homem verdadeiramente sábio e justo – o público devia pensar em Aristides –, que ele *não queria parecer, mas sim ser bom*[58]. Os espíritos mais profundos devem ter tido plena consciência do que acontecia. No entanto, o conceito corrente da justiça só podia ser o da conduta correta e legal, e para a massa o motivo principal da observância da lei era o medo do castigo. O último pilar da sua validade interna era a religião. Mas logo o naturalismo a criticou abertamente. Crítias, o futuro tirano, escreveu *Sísifo*, um drama onde se declara em plena cena que os deuses são astuciosas invenções dos homens de Estado para conseguirem o respeito pela lei[59]. Foi para evitar que os homens desprezassem a lei, ao agirem sem testemunhas, que os chefes de Estado criaram os deuses como testemunhas invisíveis, mas presentes e oniscientes, das ações humanas; assim, por medo, conservavam a obediência do povo. Assim se compreende por que Platão idealizou na *República* a fábula do anel de Giges, que tornava quem o usasse invisível aos seus semelhantes[60]. Por meio dele nos será possível distinguir o homem interiormente justo daquele que só atende à legalidade externa e cuja motivação é a aparência social. É deste modo que ele procura resolver o problema levantado por Antifonte e Crítias. Acontece o mesmo com Demócrito, quando este procura, na sua *Ética*, dar um novo significado ao antigo conceito de *aidos*, a vergonha interior, e ao *aidos* da lei, que as críticas do sofistas como Antifonte, Crítias e Calicles aniquilaram, opõe a maravilhosa idéia do *aidos* de si próprio[61].

O pensamento de Hípias, de Antifonte, de Calicles estava longe desta empresa reconstrutiva. Não descortinamos neles um real esforço para solucionarem os últimos problemas da consciência religiosa e moral. As idéias dos sofistas sobre o Homem, o Estado e o Mundo não tinham a seriedade e a profundidade meta-

58. ÉSQUILO, *Sete*, 592 cf. a discussão do texto em WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, I, 160.
59. CRÍTIAS, frag. 25 Diels.
60. PLATÃO, *Rep.*, 359 D.
61. DEMÓCRITO, frag. 264 Diels.

física dos tempos que deram forma ao Estado ático e que as gerações posteriores recuperaram na Filosofia. Seria errôneo buscar nesse campo a originalidade das suas realizações. Como dissemos acima, só é possível encontrá-la na genialidade com que elaboraram a sua arte de uma educação formal. A sua fraqueza deriva da inconsciência do núcleo espiritual e ético em que se fundamentava a estrutura da sua educação, o que era partilhado por todos os contemporâneos. Nem todo o esplendor da arte e força do Estado nos pode iludir a respeito desta falha grave. É perfeitamente natural que numa geração tão individualista se fomentasse com extraordinário vigor a exigência da educação e que esta chegasse a processar-se com insólita mestria. Mas estava também escrito que, apesar de os melhores consagrarem à educação toda a riqueza dos seus dons, nenhum tempo sentiria como este a ausência da última força educacional, a íntima segurança de um objetivo a realizar.

Eurípides e o seu tempo

É na tragédia de Eurípides que pela primeira vez se manifesta em toda a sua amplitude a crise do tempo. Entre Eurípides e Sófocles pusemos a sofística de permeio, visto que, nos dramas que se conservaram e que pertencem todos aos seus últimos anos, o "poeta do iluminismo grego", como foi chamado, está impregnado das idéias e da arte retórica dos sofistas. Todavia, ainda que este ponto de vista lance luz abundante sobre a sua obra, a sofística representa apenas um setor limitado do seu espírito. Poderíamos afirmar com igual direito que a sofística só se torna perfeitamente compreensível sobre o fundo espiritual que a poesia de Eurípides nos desvenda. A sofística tem uma cabeça de Jano, da qual um dos rostos é o de Sófocles e o outro o de Eurípides. O ideal do desenvolvimento harmônico da alma humana é comum a Sófocles e aos sofistas. Relaciona-se com o princípio escultórico da sua arte. E a educação sofística revela o seu parentesco com o mundo dividido e contraditório que aparece na poesia de Eurípides, através da oscilante insegurança dos seus princípios morais. Nem os dois poetas nem a sofística que, olhando para um e para o outro, se desenrola entre os dois representam duas épocas distintas. Não basta para definir uma diferença de gerações, mesmo numa época de rápida evolução como aquela, a margem de dois decênios que separa seu nascimento. Foi só a diversidade das suas naturezas que os determinou a representar de maneira tão diferente o mesmo mundo. Sófocles caminha sobre os íngremes píncaros dos tempos. Eurípides é a revelação da tragédia cultural que

arruinou a sua época. É isto que marca a sua posição na história do espírito e lhe concede aquela incomparável compenetração que nos força a considerar a sua arte como a expressão da sua época.

Não nos importa descrever por si mesma a sociedade a que os dramas de Eurípides se dirigem e nos põem diante dos olhos. Pela primeira vez, são sumamente ricas neste período as fontes históricas, e particularmente as literárias, e o quadro moral que nos permitem delinear exigiria um livro inteiro, que será escrito algum dia. Desdobra-se aqui, aos nossos olhos, em toda a sua variedade, a totalidade da existência humana, desde as trivialidades do dia-a-dia até o cume da vida social, na arte e no pensamento. A primeira impressão é a de uma riqueza enorme e de uma força vital física e criadora, que nunca voltou a ser atingida na História. Enquanto ainda no tempo das guerras pérsicas a vida grega se articulava em estirpes, cujos representantes repartiam entre si a direção espiritual, a partir da era de Péricles rompe-se esta relação e torna-se de dia para dia mais evidente a preponderância de Atenas. Nunca as múltiplas ramificações do povo heleno – que só tardiamente se atribuíram este nome comum – tinham na sua história vivido uma tal concentração de forças estatais, econômicas e espirituais, como a que na Acrópole produziu o maravilhoso Pártenon, para honrar a deusa Atena, desde então considerada a alma divina do seu Estado e do seu povo. As vitórias de Maratona e Salamina continuavam a agir sobre os destinos do Estado, mesmo após a morte da maioria dos seus contemporâneos. As suas façanhas, gravadas no espírito dos seus descendentes, incitavam-nos a realizações mais altas. Foi sob o seu signo que as gerações novas obtiveram os seus êxitos assombrosos e a irresistível expansão do seu poderio e do seu comércio. O Estado democrático e o seu poderio marítimo aproveitaram-se com tenaz perseverança, irreprimível energia e visão ampla e inteligente, da força contida numa herança tão grande. É certo que, como já mostra Heródoto, não desfrutava um crédito inesgotável o reconhecimento pan-helênico da missão histórica de Atenas: a Atenas de Péricles via-se forçada a reclamar com energia e vigor a sua pretensão histórica, porque os outros povos helênicos não a aceitavam de bom grado. Nos

dias de Heródoto não muito antes da guerra do Peloponeso, a qual como um incêndio gigante queimou todo o mundo grego, a ideologia que informava a política de força do imperialismo ateniense aspirava consciente ou inconscientemente ao domínio de Atenas sobre as demais cidades livres da Hélade.

A tarefa a que a geração de Péricles e os seus herdeiros se tiveram de consagrar não pode ser comparada à força e ao ímpeto religioso de Ésquilo. Com razão sentiam-se antes sucessores de Temístocles em quem já naqueles tempos heróicos viam uma figura essencialmente moderna. No entanto, aqueles homens que voluntariamente entregavam bens e sangue pela grandeza de Atenas descobriram na sobriedade realista com que os novos tempos perseguiam o seu ideal um *pathos* peculiar, onde se misturavam e exaltavam reciprocamente o cálculo frio e interesseiro do êxito e o abnegado sentido da comunidade. O Estado empenhava-se em imprimir na convicção dos cidadãos que os indivíduos só prosperam se a comunidade cresce e se desenvolve. Convertia, assim, o egoísmo natural numa das mais poderosas forças da conduta política. Naturalmente, só podia manter esta crença enquanto os lucros sobrepujassem os sacrifícios. Em tempo de guerra era difícil manter esta atitude, pois quanto mais ela durava menores eram os benefícios. A época de Péricles caracteriza-se pelo predomínio dos negócios, do cálculo e dos empreendimentos, no domínio privado e nas mais altas esferas públicas do Estado. Por outro lado, o sentimento herdado da respeitabilidade exterior precisava guardar uma aparência de bem, mesmo que fossem o mero proveito e o prazer os verdadeiros móveis da ação. Não foi sem razão que nasceu nesta época a distinção sofística entre o que é bom "segundo a lei" e o que é bom por natureza. E não era necessário recorrer à teoria e à reflexão filosófica para usar esta distinção na prática, com vistas a um benefício pessoal. A solução desta ambigüidade entre o idealismo e o naturalismo, artificialmente mantida, atingia a totalidade da moral pública e privada do tempo, desde uma política de poder sem escrúpulos, que progressivamente invadia as esferas do Estado, até as menores manipulações comerciais dos indivíduos. Quanto maior era a grandeza com que a época se manifestava em todos os seus empreendimentos, e a elasticidade, reflexão e entusiasmo com que cada indivíduo se consagrava às suas próprias tarefas e às da comunidade, tanto mais intensamente se sentia o inaudito crescimento da mentira e da hipocrisia – por cujo preço se comprava aquele esplendor – e a íntima insegurança de uma existência que se via forçada a todos os esforços para alcançar o progresso externo.

Longos anos de guerra assinalaram de modo sinistro a derrocada de todos os fundamentos do pensamento. Tucídides, o historiador da tragédia do Estado ateniense, considera a decadência do seu poderio unicamente como conseqüência da dissolução interna. A guerra não nos interessa aqui como fenômeno político. Sob este aspecto iremos examiná-la mais tarde, no nosso estudo sobre Tucídides. O que aqui nos interessa é o diagnóstico do grande historiador sobre a decadência do organismo social, decadência cada vez mais patente e mais extensa[1]. Na sua atitude puramente clínica, essa análise da enfermidade constitui um paralelo emocionante com a célebre descrição da peste que nos primeiros anos da guerra minou a saúde física e a resistência do povo. Tucídides aumenta ainda o nosso interesse pelo processo da decomposição moral da nação, que ele descreve e que é devido às horrorosas lutas partidárias, quando assevera que este fenômeno não é fato único, mas se repetirá sem cessar, enquanto não mudar a natureza humana. Desejaríamos oferecer a sua descrição com as mesmas palavras, dentro do possível. Na paz, mais facilmente se dão ouvidos à razão, porque os homens não estão oprimidos por necessidades prementes. A guerra, porém, restringe em muito as possibilidades exteriores da vida e força a massa a adaptar as suas convicções às necessidades de momento. No decurso das revoluções que a guerra acarreta, mudam bruscamente as opiniões e sucedem-se as conjuras de atos de vingança; e a recordação das revoluções passadas e das paixões associadas a elas aumenta a gravidade dos nossos próprios transtornos.

A este propósito, Tucídides fala da transformação dos valores vigentes, revelada na total mudança do significado das pala-

1. TUCÍDIDES, III, 82.

vras. Palavras que antigamente designavam os mais altos valores passam a significar, no uso corrente, idéias e ações vergonhosas, e outras que exprimiam coisas reprováveis fazem agora carreira e chegam a designar os mais nobres predicados. Agora, considera-se coragem e lealdade a temeridade insensata, e a reserva prudente é considerada como covardia disfarçada em belas palavras. A circunspecção é pretexto para a fraqueza, e a reflexão, falta de energia e de eficiência. A loucura decidida é encarada como sinal de autêntica virilidade, a reflexão madura, como hábil evasão. Quanto mais alto alguém insulta e injuria, tanto mais leal é considerado, e logo se olha como suspeito quem se atreve a contradizê-lo. A intriga sagaz é tida por inteligência política e quem a consegue tecer é o gênio supremo. Aquele que prudentemente se esforça por não precisar fazer apelo a estes meios é acusado de falta de espírito de grupo e de medo perante o inimigo. O parentesco de sangue é considerado um laço mais frágil que o pertencimento a um partido. Assim os camaradas de partido estão mais dispostos à aventura desenfreada. Não é para apoiar as leis existentes que associações como essas entram em concordância, mas sim para ir contra todo o direito e aumentar o poder e a riqueza pessoal. Até os juramentos que unem os membros do mesmo partido valem menos pelo seu caráter sagrado do que pela consciência do crime comum. Em nenhum lugar existe uma centelha de lealdade e de confiança entre os homens. Quando os partidos contendores vêem-se forçados por esgotamento ou por circunstâncias desfavoráveis a concluir pactos e a selá-los com o juramento, todos sabem que isto é só um sinal de fraqueza e que não se devem sentir ligados por eles, mas que o inimigo se servirá do juramento apenas para se reforçar, e aproveitará a primeira ocasião para atacar com maior segurança o seu adversário incauto e inerme. Os chefes, tanto democratas como aristocratas, tinham na boca as grandes palavras do seu partido, mas, na realidade, não era por um alto ideal que se batiam. Os únicos móveis da ação eram o poder, a ambição e o orgulho, e mesmo quando invocavam os antigos ideais políticos só se tratava de palavras.

A decomposição da sociedade era apenas a aparência exterior da íntima decomposição do Homem. A própria dureza da guerra

atua de modo completamente diverso num povo interiormente são e numa nação cujas escalas de valor estejam corroídas pelo individualismo. Assim, nunca a formação estética e intelectual atingiu um nível tão alto como na Atenas daquele tempo. A tranqüila persistência da evolução interna da Ática, durante várias gerações, e a natural e primitiva participação de todos nas coisas espirituais, que se situavam no centro do interesse público, criaram para tanto as circunstâncias mais felizes. Com a complexificação da vida, atingiu a plenitude do seu desenvolvimento a grandeza espiritual de um povo já por si extraordinariamente inteligente e sensível, dotado da mais delicada aptidão para captar a beleza e de um gozo insaciável no jogo das forças do intelecto. Forçosamente os modernos contemplarão com incrédulo assombro as contínuas exigências que os escritores de então faziam à capacidade de compreensão do cidadão médio de Atenas. Mas não temos qualquer motivo para duvidar da imagem que disso nos dá a comédia daquele tempo. Vemos o pequeno burguês Diceópolis, sentado no teatro de Dioniso já antes do nascer do sol, trincando com satisfação a sua cebola, e falando ansiosamente consigo mesmo. Espera o aparecimento do novo coro de um certo dramaturgo frio e exagerado da moda, mas o seu coração suspira ardentemente pela tragédia de Ésquilo, agora fora de moda.

Ou pensamos no deus Dioniso da cena de *As Rãs*, o qual, sentado a bordo do navio em que pretende ter tomado parte na batalha naval das Arginusas, segura nas mãos uma edição do drama de Eurípides, *Andrômeda*, e lê indolentemente, enquanto pensa com saudade no poeta recentemente falecido. Representa já um gênero de público mais "elevado": um círculo de apaixonados admiradores reúne-se em torno do poeta tão duramente discutido pela crítica pública e segue com aguda percepção as suas criações, mesmo independentemente da representação no teatro.

Para se poderem aprender e gozar as engenhosas sutilezas da paródia literária, no breve instante em que deslizaram pela cena cômica, era necessário um número não muito restrito de conhecedores capazes de dizer: lá está o rei cego Télefon de Eurípides, lá está tal cena ou tal outra. E o *ágon* de Ésquilo e Eurípides em *As Rãs* de Aristófanes pressupõe um interesse infatigável por estas

coisas, visto que nele são citados, dúzias de vezes, fragmentos de tragédias de ambos os poetas e se parte do princípio de que são conhecidas por milhares de espectadores de todas as esferas e classes sociais. E, ainda que muitos pormenores talvez escapassem ao público mais simples, a nosso ver é essencial e maravilhoso o fato de aquela multidão ser capaz de reagir com tão fina sensibilidade aos matizes do estilo, sem o que não teria sido capaz de se interessar nem de gozar os efeitos cômicos resultantes da comparação. Se se tratasse de uma tentativa isolada deste gênero, poderíamos duvidar da existência destas qualidades de gosto. Mas não é possível, porque a paródia é um recurso predileto e inesgotável da comédia. Onde encontraríamos no teatro atual algo de semelhante? É certo que já é possível distinguir claramente, naquele tempo, uma cultura própria do povo todo e de uma elite espiritual, e separar, tanto na comédia como na tragédia, as invenções do poeta que se dirigem ao escol espiritual das que visam a massa popular. Mas a amplitude e a popularidade de uma cultura não erudita, mas vivida simplesmente, tal como existe na Atenas da segunda metade dos sécs. V e IV, é fenômeno único na História e talvez só tivesse sido possível nos estreitos limites de uma comunidade citadina em que o espírito e a vida pública chegaram a uma interpenetração tão perfeita.

A separação nítida entre a vida da cidade de Atenas, concentrada na ágora, na *pnyx* e no teatro, e a do campo originou o conceito de rústico (ἀγροῖκον) aposto ao de urbano (ἀστεῖον), que se tornou sinônimo de culto ou educado. Vemos aqui, em todo o seu vigor, o contraste entre a nova educação urbana e burguesa e a antiga cultura nobre baseada em grande parte na propriedade rural. Na cidade celebravam-se ainda numerosos banquetes, que eram o ponto de reunião da nova sociedade burguesa masculina. A transformação que a poesia operou nos banquetes (que já não eram mera ocasião para a bebida, a exaltação e o divertimento, mas sim um foco da vida espiritual mais séria) mostra bem a mudança enorme que desde os tempos aristocráticos se operou na sociedade. A sua razão de ser é para a sociedade burguesa a nova forma da cultura. Manifesta-se isto na elegia simposial daquelas décadas, impregnada dos problemas da época e colaboradora no

seu processo de intelectualização, e é repetidamente confirmado pela comédia. A luta de morte entre a educação antiga e a nova educação literária e sofística penetra nos banquetes do tempo de Eurípides e marca-o como etapa decisiva na história da educação. Eurípides é personalidade eminente em torno da qual se agrupam os defensores da novidade.

A vida da Atenas daquele tempo desenrola-se no meio da multidão contraditória das mais diversas forças históricas e criadoras. A força da tradição enraizada sobretudo nas instituições estatais do culto e do direito deparava, pela primeira vez, com um impulso que procurava com força inaudita dar a liberdade aos indivíduos de todas as classes, por meio da educação e da instrução. Nem sequer na Jônia se vira coisa semelhante. De fato, em comparação com uma atmosfera tão inquieta como a de Atenas, na qual pululavam todos os germes daquelas críticas da tradição e onde qualquer indivíduo exigia no campo do espírito uma liberdade de pensamento e de palavra análoga à que a democracia outorgava aos cidadãos na assembléia do povo, pouco significava, em suma, a rude ousadia emancipadora de alguns poetas ou pensadores isolados, no seio de uma comunidade citadina que vivia dentro das normas habituais. Aquilo era completamente estranho e alarmante para a essência do Estado antigo, mesmo na sua forma democrática, e tinha necessariamente de produzir um choque entre esta liberdade individualista não garantida por nenhuma instituição e as forças conservadoras do Estado. Assim se viu no processo movido a Anaxágoras, sob acusação de impiedade, ou em ataques ocasionais contra os sofistas, cujas doutrinas iluministas eram em parte francamente hostis ao Estado. Geralmente, porém, o Estado era tolerante para com todos os movimentos espirituais e orgulhava-se até da nova liberdade dos seus cidadãos. Não devemos esquecer que a democracia ateniense daquela época e das seguintes serviu a Platão de modelo para a sua crítica da constituição democrática, por ele considerada uma anarquia intelectual e moral. Ainda quando alguns políticos influentes não dissimulavam o seu ódio contra os sofistas corruptores da juventude, isso não passou, normalmente, dos limites de um sentimento pri-

vado[2]. A acusação contra o filósofo Anaxágoras era antes dirigida contra seu protetor e partidário, Péricles. A tendência para o iluminismo filosófico do homem que durante muitos anos comandou os destinos do Estado ateniense constituiu um apoio firme para a nova liberdade espiritual, nos amplos domínios abrangidos pelo seu poder. Esta predileção pelas coisas do espírito, tão pouco habitual no resto da Grécia como em qualquer outra parte do mundo antes ou depois, atraiu a Atenas toda a vida intelectual. Repetia-se espontaneamente, e em maior medida, o que ocorrera sob a tirania dos Psistrátidas. Ganhou foros de cidadania o espírito estrangeiro, que originariamente era um meteco. Mas desta vez não foram os poetas que entraram em Atenas, embora não faltassem também, pois Atenas assumira a direção incontestada em tudo o que se referia às musas. O que foi decisivo foi a influência dos filósofos, sábios e intelectuais de todos os tipos.

Ao lado do já mencionado Anaxágoras de Clazômenas, superior a todos os demais, e do seu discípulo Arquelau de Atenas, encontramos os derradeiros representantes da filosofia jônica da natureza à maneira antiga, como o não insignificante Diógenes de Apolônia, que nas *Nuvens* serviu de modelo a Aristófanes para caracterizar Sócrates. Assim como Anaxágoras foi o primeiro a atribuir a origem do mundo não ao mero acaso, mas ao princípio de uma razão pensante, assim Diógenes vinculou o antigo hilozoísmo a uma moderna consideração teleológica do mundo. Hípon de Samos, ao qual Aristóteles atribui apenas uma posição secundária como pensador, mereceu a honra de ser ridicularizado nos *Panoptae* do cômico Cratino. Durante a sua juventude, Platão seguiu Crátilo, discípulo de Heráclito. Os matemáticos e astrônomos Méton e Euctémon participaram na reforma do calendário que oficialmente se realizou em 432. O primeiro, principalmente, foi muito conhecido em toda a cidade e personificou o homem de ciência abstrato. Aristófanes parece ter incorporado à sua caricatura alguns dos traços de Hipodamo de Mileto.

Este reformador do plano da cidade, que reedificou a cidade do porto de Pireu com um traçado retangular, segundo o ideal

2. PLATÃO, *Menon*, 91 C.

geométrico, e que além disso apresentou uma teoria racionalista do Estado, a qual Aristóteles estuda na *Política* com a maior atenção, é especialmente típico da sua época, bem como Méton e Euctémon. Neles se mostra com clareza como a racionalidade começa a penetrar na vida. Pertence também a este círculo o teórico da música Dámon, ao qual Sócrates escutou. Platão pintou no *Protágoras* com a superior mestria da sua ironia o acontecimento que era a entrada e saída dos sofistas e que produzia nos círculos cultos da cidade uma excitação febril. É preciso superar este sentimento de superioridade que a geração seguinte tem em relação à ilustração sofística, para chegar a compreender a admiração da época anterior por aqueles homens. Segundo Platão, os dois eleatas Parmênides e Zenão também foram a Atenas e lá fizeram conferências. Talvez isto não passe de uma invenção poética para encenação do diálogo, como sucede em muitos outros casos. De qualquer modo, porém, não é inconcebível e encerra uma verdade típica e essencial. Não se fala dos que não viveram em Atenas ou lá não apareceram com freqüência. A melhor prova é a frase irônica de Demócrito: *Fui a Atenas e ninguém me conheceu*[3]. Também havia muito de moda passageira na celebridade de alguns sofistas; foi assim que a sua reputação efêmera se afundou definitivamente, desde o instante em que a História posterior os colocou no seu verdadeiro lugar. Mas era realmente escasso o número dos grandes solitários, como Demócrito, cuja pátria não era Abdera, mas sim o mundo inteiro. Não foi por mero acaso que se tornaram puros investigadores aqueles que souberam furtar-se à atração do centro espiritual. É que durante um século inteiro só surgiram em Atenas os espíritos vigorosos que teriam influência de primeira ordem na educação do povo grego.

O que dá aos grandes atenienses, como Tucídides, Sócrates e Eurípides, a bem dizer contemporâneos, um lugar tão destacado na história da nação, a ponto de todos os esforços que acabamos de revelar aparecerem como meras guardas avançadas na batalha decisiva? É por meio deles que o espírito racional, cujos germes

3. DEMÓCRITO, frag. 116 Diels.

povoavam o ar, apodera-se das grandes forças educadoras: o Estado, a religião, a moral e a poesia. O Estado racional realiza na concepção histórica de Tucídides a sua última façanha espiritual, em que eterniza a sua essência. Por isso, o grande historiador permanece mais confinado ao seu tempo que os seus dois grandes concidadãos. O seu profundo conhecimento disse, aliás, menos à Grécia posterior do que a nós, pois não se repetiu tão cedo como ele teria podido pensar a situação histórica para a qual escreveu a sua obra. Concluiremos com a consideração dos seus esforços para conseguir compreender o Estado e o seu destino, o estudo deste período, que até no espiritual chega ao seu termo com o desmoronamento do império ateniense. Sócrates não se consagrou ao problema do Estado, como a maioria dos melhores atenienses até aquela época, mas sim ao problema do Homem, da vida em geral. O problema fundamental do seu tempo era a inquietação da consciência, profundamente abalada pelas novas investigações e pelas mudanças da sensibilidade. Por mais inseparável do seu tempo que pareça, a sua figura pertence já ao começo de uma nova época, em que a filosofia se torna o verdadeiro guia da cultura e da educação. Eurípides é o último grande poeta grego, no sentido antigo da palavra. Mas também ele tem um pé num campo distante daquele em que a tragédia grega nasceu. A Antiguidade o chamou o filósofo do palco. Na realidade pertence a dois mundos. Nós o situamos ainda no mundo antigo, que estava destinado a derrubar, mas que brilha mais uma vez na sua obra com o mais alto esplendor. A poesia conserva ainda para ele o antigo papel de guia. Mas abre o caminho ao novo espírito que a arredaria da sua posição tradicional. É um daqueles grandes paradoxos nos quais a História se compraz.

Ao lado de Sófocles havia ainda lugar para um novo tipo de tragédia. Amadurecera entretanto uma nova geração, apta a colocar de novo os problemas dos dramas de Ésquilo, de um ponto de vista totalmente diverso. Aqueles problemas, que com Sófocles tinham cedido lugar a outras preocupações poéticas, reclamam de novo, com Eurípides, apaixonadamente os seus direitos. Parecia chegado o momento de abordar outra vez o trágico processo das relações do Homem com a Divindade. Isto aconteceu com o desenvolvimento da nova liberdade de pensar, que só se começou a desenvolver numa época em que Sófocles já tinha ultrapassado a plenitude da vida. Quando no mistério da existência, que os antepassados tinham coberto com o véu da piedade, se pousou um olhar frio e perscrutador, o poeta viu-se forçado a aplicar as novas medidas aos velhos problemas, e foi como se o tivessem acorrentado à gigantesca tarefa de reelaborar tudo o que até então fora escrito. O mito, que inspirara os dois primeiros grandes trágicos atenienses e desde o início animara toda a poesia nobre, formava, com todos os seus heróis, um conjunto dado ao poeta de uma vez por todas. Nem sequer a ânsia inovadora de Eurípides pôde pensar um só instante em se afastar do caminho traçado. Ter esperado dele outra coisa significaria ter desfigurado na sua essência mais profunda a antiga poesia grega, que se encontrava ligada ao mito e que haveria de viver ou morrer com ele. Mas o pensamento e a arte de Eurípides não ficaram encerrados nesta esfera poética.

Entre uma e outra interpunha-se a realidade da vida tal como a sentia o seu tempo. Para definir a atitude dessa época historicista e racional em face do mito, temos o fato significativo de o historiador Tucídides sustentar que a investigação da verdade não é nada menos que a destruição do mito. Igual espírito animava a investigação da natureza e a Medicina. Aparece em Eurípides pela primeira vez, como dever elementar da arte, a vontade de traduzir nas suas obras a realidade tal qual a experiência a proporciona. E, uma vez que o poeta depara com o mito como uma forma previamente dada, derrama neste vaso o seu novo sentido da realidade. Ésquilo já não tinha adaptado as antigas sagas às representações e aos anseios do seu tempo? Não tinha Sófocles, por razões semelhantes, humanizado os antigos heróis? E a assombrosa renovação, no drama dos últimos cem anos, do mito que já parecia morto na epopéia mais tardia, o que era ela senão a transfusão de sangue e vida nova ao corpo esgotado daquele mundo longo tempo exânime?

No entanto, quando Eurípides se apresentou ao prêmio da tragédia com os seus dramas elaborados segundo o mais severo respeito pela forma mítica, não podia fazer crer aos seus ouvintes

que a tendência para a modernização progressiva das figuras do mito, em que ele se aventurava, era só uma nova fase num processo de evolução gradual. Deram-se conta de que se tratava de uma temeridade revolucionária. Foi por isso que os seus contemporâneos sentiram-se profundamente perturbados ou dele se afastaram com apaixonada aversão. É evidente que convinha mais à consciência grega a projeção do mito num mundo fictício e idealizado, convencional e estético, como o da lírica coral do séc. VI e dos últimos tempos da epopéia, do que a sua adaptação à realidade comum, que, comparada ao mito, correspondia para o espírito grego ao que nós entendemos por profano. Nada caracteriza com tanta exatidão a tendência naturalista dos novos tempos como o esforço realizado pela arte no sentido de retirar o mito do seu alheamento e da sua vacuidade, corrigindo-lhe a exemplaridade por meio do contato com a realidade vivida e desprovida de ilusões. Foi Eurípides quem empreendeu esta tarefa ingente, não a sangue-frio, mas com o ânimo apaixonado de uma forte personalidade artística e com tenaz perseverança contra longos anos de fracasso e desenganos, pois a maior parte do povo tardou muito em apoiar o seu esforço. No entanto, acabou por vencer e conquistar não só o palco de Atenas, mas todo o mundo de língua grega.

Não vamos estudar aqui em detalhe cada uma das obras de Eurípides, nem fazer a análise da sua forma artística. Só nos interessa ponderar as forças que cooperam na formação da nova arte. Deixaremos de lado as que estão condicionadas pela tradição. É certo que o estudo cuidadoso destes elementos é o pressuposto indispensável para se conseguir compreender bem o processo da sua formação artística. No entanto, nós o daremos por suposto e nos limitaremos a pôr em relevo as tendências dominantes que colaboraram na harmonia de cada uma das suas obras. Como em toda a poesia grega verdadeiramente viva, a forma surge em Eurípides organicamente de um conteúdo determinado, é inseparável dele e é por ele condicionada na própria formação lingüística da palavra e na estrutura da frase. Os novos conteúdos não transformam só o mito, mas também a linguagem e as formas tradicionais da tragédia, que Eurípides aliás não dissolve arbitrariamente, mas tende antes a se fixar na rigidez de um esquematismo inabalável. As novas formas que contribuíram para a formação do drama de Eurípides foram o realismo burguês, a retórica e a filosofia. Esta mudança de estilo tem o maior alcance para a história do espírito, pois anuncia-se nela o futuro domínio destas três forças decisivas para a formação do helenismo posterior. Cada cena manifesta claramente que as suas criações pressupõem uma atmosfera cultural e uma sociedade determinada, à qual o poeta se dirige. Por outro lado, ajuda a esclarecer a nova forma humana que luta por abrir o caminho e a coloca diante dos olhos dessa sociedade como a forma ideal da sua existência; porque aquela sociedade precisa, como nunca nos tempos anteriores, de justificar-se a si própria.

Para a época de Eurípides, o aburguesamento da vida significa o mesmo que para nós a proletarização. Muitas vezes faz alusão a ele quando faz entrar em cena, em vez dos heróis trágicos do passado, mendigos maltrapilhos. Era precisamente contra esta degradação da alta poesia que os seus adversários se insurgiam. Já na *Medéia*, cuja arte se encontra mais perto dos seus antecessores tanto no plano temporal como no plano interno, descobrimos esta faceta. Com o incremento da liberdade política e espiritual dos indivíduos torna-se mais perceptível o caráter problemático da sociedade humana, e o indivíduo sente-se preso a cadeias que lhe parecem artificiais. Procura abrandá-las ou fugir delas por meio da reflexão e da razão. Discute-se o casamento. São trazidas à luz da publicidade as relações sexuais, que durante muitos séculos tinham constituído um *noli me tangere* da convenção. São uma luta, como qualquer relação na natureza. Não reina aqui, como sempre sobre a Terra, o direito do mais forte? Assim, já na fábula de Jasão que abandona Medéia descobre o poeta os sofrimentos do seu tempo, e introduz nela problemas desconhecidos do mito original, incorporando-os à grandiosa plástica da representação.

Não eram precisamente Medéias as mulheres da Atenas de então. Eram para isso toscas e oprimidas demais ou cultas demais. Por isso escolhe o poeta a bárbara Medéia que mata os filhos com o intuito de ultrajar o marido infiel, para mostrar a natureza elementar da mulher, livre das limitações da moral grega. Jasão, que para a sensibilidade geral dos Gregos era um herói sem mancha, ainda que não certamente um marido fiel, torna-se um

covarde oportunista. Não age por paixão, mas sim por cálculo frio. Isso era necessário para fazer da infanticida do mito uma figura trágica. O poeta empresta-lhe toda a sua simpatia, em parte porque considera deplorável o destino da mulher, o qual fica eclipsado, à luz do mito, pelo fulgor do herói masculino, cujas façanhas e fama são as únicas dignas de louvor; mas sobretudo porque o poeta quer fazer de Medéia a heroína da tragédia matrimonial burguesa, tal como se manifesta na Atenas daquele tempo, embora não de forma tão extrema. O seu descobridor é Eurípides. *Medéia* é um autêntico drama do seu tempo, pelo conflito entre o egoísmo ilimitado do homem e a ilimitada paixão da mulher. São essencialmente burguesas as disputas, os impropérios e os arrazoados de ambas as partes. Jasão ostenta prudência e generosidade. Medéia faz reflexões filosóficas sobre a posição social da mulher, sobre a desonrosa violência da entrega sexual a um homem estranho, a quem é preciso seguir no casamento e comprar por um rico dote. E explica que o parto dos filhos é muito mais perigoso e heróico que as façanhas dos heróis na guerra.

Esta arte só pode despertar em nós sentimentos contraditórios. Mas é algo de renovador no seu tempo e própria para mostrar toda a fecundidade do que é novo. Eurípides não se contentou, nas peças do limiar da velhice, em introduzir os problemas burgueses no material mitológico; algumas vezes aproximou a tragédia da comédia. Em *Orestes* – que não lembra em nada Ésquilo ou Sófocles – Menelau e Helena, de novo unidos após longa separação, regressam da sua viagem, no momento em que a pena pelo assassínio da mãe afunda Orestes numa comoção nervosa diante da ameaça de linchamento pela justiça popular. Orestes implora o auxílio do tio. Menelau puxa sua bolsa. Mas, embora se sinta compadecido no seu coração, é covarde demais para jogar por seu sobrinho e pela sobrinha Electra a sua felicidade, penosamente reconquistada. Sobretudo porque o seu sogro Tíndaro, avô de Orestes e pai da falecida Clitemnestra, está furioso e sedento de vingança. Isto completa o drama familiar. Movido pelos agitadores, o povo condena Orestes e Electra à morte, por falta de uma defesa apropriada. É então que aparece o fiel Pílades, que jura matar a formosa Helena para vingar Orestes da conduta de Menelau. Isso, porém, não chega a acontecer, porque os deuses, que simpatizam com a heroína, raptam-na e a levam para o céu. Em vez dela, Orestes e Pílades querem assassinar-lhe a filha Hermíone e incendiar-lhe a casa. Impede-os, porém, o aparecimento de Apolo, como *deus ex machina*, e a peça acaba bem. O atemorizado Menelau recebe outra mulher, e os dois pares, Orestes e Hermíone, Pílades e Electra, celebram duplas bodas. O requintado gosto da época apreciava muito a mistura dos gêneros literários e as sutis transições entre eles. Esta transformação da tragédia burguesa na tragicomédia de Orestes recorda uma frase do poeta e político contemporâneo Crítias, que afirmava que os homens eram mais atraentes quando tinham algo de mulher, e as mulheres, quando tinham algo de homem. Mas para o nosso sentimento as declamações dos heróis não heróicos de Eurípides ultrapassam involuntariamente as fronteiras do cômico e são para os comediógrafos do tempo uma fonte de riso inesgotável. Em comparação com a figura original do mito, este aburguesamento surge como algo de surpreendente, com a sua inteligência vulgar, calculista e briguenta, com a sua pragmática ânsia de explicar, duvidar e moralizar, e com o seu sentimento desenfreado.

A introdução da retórica na poesia é um fenômeno de não menos graves conseqüências. Era um caminho que levaria à total dissolução da poesia oratória. A poesia aparece como uma subdivisão, uma aplicação especial da retórica, nas teorias retóricas dos últimos tempos da Antiguidade. A poesia grega gera desde muito cedo os elementos da retórica. Mas só a época de Eurípides encontrou a teoria da sua aplicação à nova prosa artística. Assim como de início a prosa buscou na poesia os seus processos, mais tarde a própria prosa produziu uma reação na poesia. O encaminhamento da linguagem poética da tragédia para a linguagem da vida comum está igualmente na linha da transformação burguesa dos mitos. Os discursos e diálogos da tragédia revelam-nos, além da formação na eloqüência jurídica, a nova aptidão para a sutil argumentação lógica. Nisso Eurípides revela-se, muito mais que na simples arte da palavra e nas figuras, discípulo da retórica. Por todo lado descortinamos a tragédia em competição com as justas oratórias dos tribunais, que tanto entusiasmavam os Atenienses.

A disputa retórica tornava-se cada vez mais um dos principais atrativos do teatro.

Embora pouco saibamos dos primeiros tempos da retórica, os poucos restos que dela nos ficaram mostram bem a sua conexão com a eloqüência poética de Eurípides. Os discursos de personagens míticas constituem um dos mais constantes exercícios das escolas retóricas, como o mostra a defesa de Palamedes por Górgias e o elogio que este faz de Helena. Conservaram-se ainda outros modelos de declamações escolares semelhantes, de outros sofistas. Foi atribuída a Antístenes uma luta retórica entre Ájax e Ulisses diante dos juízes, e a Alcidamante uma acusação de Ulisses contra Palamedes. Quanto mais aventuroso era o tema, mais apto estava a demonstrar a difícil arte "de converter a pior coisa na melhor", ensinada pelos sofistas. Todas as artimanhas e sofismas desta sutileza retórica encontram-se igualmente na autodefesa de Helena[4], acusada por Hécuba em *As Troianas* de Eurípides, ou, no *Hipólito*[5], no grande discurso da ama, que prova a Fedra, sua senhora, não ser injusto uma mulher casada dar o seu amor a outro homem, ao sentir-se tocada no seu coração. Estas peças fazem um deliberado alarde de advocacia, e a sua verbosidade desperta nos contemporâneos ao mesmo tempo admiração e repugnância. Não dependiam só do virtuosismo formal.

A retórica sofista procura defender o direito do ponto de vista subjetivo do acusado, por todos os processos de persuasão. A raiz comum da eloqüência grega e daquela dos heróis trágicos de Eurípides é a incessante transformação do antigo conceito de culpa e responsabilidade, que naquele período se operava sob o influxo da individualização crescente. O antigo conceito de culpa era totalmente objetivo. Sobre um homem podia cair uma maldição ou uma mancha, sem que em nada interviessem o seu conhecimento e a sua vontade. Era pela vontade de Deus que o demônio da maldição caía sobre ele. Isso não o livrava das infelizes conseqüências da sua ação. Ésquilo e Sófocles ainda estão impregnados dessa antiga idéia religiosa, mas procuram atenuá-la, dando ao Homem sobre o qual recai a maldição uma participação mais ativa na elaboração do seu destino, sem contudo modificar o conceito objetivo da *ate*. Os seus personagens são "culpados" no sentido da maldição que pesa sobre eles, mas são "inocentes" para a nossa concepção subjetivista. A sua tragédia não era para eles a tragédia da dor inocente. Isto pertence a Eurípides e provém de uma época cujo ponto de vista era o do sujeito humano. O velho Sófocles apresenta-nos o seu Édipo em Colono, defendendo-se do decreto de expulsão promulgado pelos habitantes do lugar onde se acolheu, com a alegação da sua inocência e de que foi sem conhecimento nem vontade que cometeu os seus crimes de parricídio e incesto. Alguma coisa aprendeu de Eurípides a este respeito. Mas permanece intacta a sua profunda concepção da essência da tragédia de Édipo. Para Eurípides, ao contrário, este problema tem uma gravidade decisiva, e a apaixonada consciência subjetiva da inocência dos seus heróis manifesta-se em queixas amargas contra a escandalosa injustiça do destino. Como sabemos, a subjetivação do problema da responsabilidade jurídica no direito penal e na defesa perante os tribunais do tempo de Péricles ameaçava esfumar as fronteiras entre a culpabilidade e a inocência. Assim, por exemplo, muitos não consideravam livres as ações realizadas sob o influxo da paixão. Isto penetra bem fundo na esfera da poesia trágica. Assim, a Helena de Eurípides analisa o seu adultério e considera-o perpetrado sob a compulsão da paixão erótica[6]. Isto pertence também ao capítulo da invasão da arte pela retórica. Mas é completamente diferente de um artifício de forma.

Finalmente a Filosofia. Todos os poetas gregos eram filósofos autênticos, no sentido da inseparável unidade do pensamento, do mito e da religião. Não é insólito, portanto, o fato de Eurípides pôr na boca dos seus heróis e dos seus coros a linguagem das *gnomai*. Na realidade, porém, trata-se de uma coisa totalmente diferente. A Filosofia, que para os poetas primitivos fora algo de certo modo subterrâneo, emerge à luz do dia por meio da independência do νοῦς. O pensamento racional penetra em todos os

4. EURÍPIDES, *Troianas*, 895.
5. EURÍPIDES, *Hip.*, 433.
6. EURÍPIDES, *Troianas*, 948.

domínios da existência. Liberto da poesia, volta-se contra ela e procura dominá-la. Este acento fortemente intelectual soa a nossos ouvidos em todos os discursos dos personagens de Eurípides. Não se deve confundir com ele o profundo tom crente dos grandes pensamentos de Ésquilo, nem sequer quando se encontra atormentado pelas mais terríveis dúvidas. É esta a primeira impressão que em nós produzem as obras de Eurípides, mesmo superficialmente analisadas. O éter da atmosfera espiritual que os seus heróis respiram é fino e sutil. A sua intelectualidade sensível, que parece débil em comparação com a força vital profundamente enraizada de Ésquilo, torna-se o instrumento espiritual de uma arte trágica que precisa cimentar e espicaçar, por meio de uma dialética febril, o seu arrebatamento subjetivo. Mas, ainda que se prescinda disto, o intelecto raciocinante é uma necessidade vital para os homens de Eurípides. Em face desta verificação, que muda profundamente a estrutura da tragédia, é secundário saber até que ponto o poeta partilhava as idéias dos seus personagens. Já Platão defendia o poeta contra esta propensão de todos os tempos e afirmava que o poeta é como uma fonte de onde brota a água que a ela aflui. Imita a realidade e as suas personagens se contradizem, sem que saiba qual delas está com a razão[7]. Todavia, ainda que não seja possível chegar por esta via à "concepção do mundo" do poeta, patenteia-se uma concordância tão familiar na fisionomia espiritual destes personagens intelectualizados, que eles constituem um testemunho indiscutível da participação destas forças espirituais na índole do próprio poeta. Para a formação do seu caráter contribuíram as mais diversas concepções da natureza e da vida humana dos pensadores contemporâneos e do passado; e tem interesse secundário saber se nisto ou naquilo seguia Anaxágoras ou Diógenes de Apolônia ou um outro qualquer. Teve em algum momento uma sólida concepção do mundo e, em caso afirmativo, foi ela algo mais que uma ligação transitória do seu espírito semelhante ao de Proteu? Este poeta, que tudo conheceu e a quem não foi estranha nenhuma idéia piedosa ou frí-

7. PLATÃO, *Leis*, 719 C.

vola que jamais tenha saído de um cérebro humano, não pôde vincular-se a um dogma iluminista e ousou colocar nos lábios de Hécuba, em momento de desespero, esta prece ao éter[8]: *Ó Tu, portador da Terra, que na Terra tens o teu assento, quem quer que sejas, inacessível à pesquisa humana, Zeus, é a ti que dirijo a minha súplica, sejas tu a lei do mundo ou o espírito do Homem, pois, seguindo caminhos plenos de tranqüilidade, reges pela justiça o destino dos homens*. A mulher que assim clama já não acredita nos velhos deuses. O seu coração angustiado dirige-se ao fundamento primeiro e eterno do Ser, que a sutileza filosófica pôs no lugar deles. Incapaz de renunciar, nos abismos do seu sofrimento, à humana exigência de encontrar um sentido para o caos da existência, busca um refúgio na prece, como se em algum ponto do espaço universal existisse um ouvido capaz de escutá-la. Quem se atreveria a concluir daqui que Eurípides teve uma religião cósmica e acreditou na justiça do curso do mundo? São inumeráveis os discursos dos seus personagens que atestam o contrário de modo tanto ou mais decisivo, e nada parece tão evidente como estar para ele irremediavelmente desfeita a harmonia entre as leis cósmicas e as leis morais. Isto não significa que ele esteja decidido a ensinar esta doutrina, embora por vezes os seus personagens o afirmem sem reservas. Em face destas dissonâncias estridentes situam-se as peças em que, após violentas queixas contra a divindade, esta aparece e guia tudo a uma conclusão tolerável. Nem é aqui o defensor das crenças tradicionais nem ali o profeta do afastamento de Deus. A impiedosa crítica que os homens dirigem contra os deuses é um motivo que sempre acompanha a ação trágica, mas é sempre acidental. Eurípides está na linha que vai das críticas de Xenófanes aos deuses de Homero e Hesíodo até Platão. O paradoxo consiste no fato de estas críticas se mesclarem constantemente, em Eurípides, à representação do mito no drama, perturbando a ação dramática, ao passo que, em ambos os filósofos, conduzem à negação do mito como algo de irreal e imoral. Nega a existência e a dignidade dos deuses, mas os introduz como forças ativas na tragé-

8. EURÍPIDES, *Troianas*, 884.

dia. Isto dá à ação dos seus dramas uma ambigüidade que oscila entre a mais profunda seriedade e a frivolidade mais galhofeira.

A sua crítica não atinge só os deuses, mas todo o mito, na medida em que ele representa para os Gregos um mundo de exemplaridade ideal. Talvez o *Héracles* não tenha a intenção de destruir o antigo ideal dórico da autarquia humana. Mas é evidente que em *As Troianas* ofusca todo o esplendor dos conquistadores gregos de Ílion, e os seus heróis, orgulho da nação, são desmascarados como homens de brutal ambição e animados de simples fúria de destruição. Mas o mesmo Eurípides encarnou no *Etéocles* de *As Fenícias* o impulso demoníaco com toda a força trágica que move o homem senhorial, e como poeta das festas nacionais mostra-se em *Andrômaca* e *As Suplicantes* muito diferente de um pacifista tendencioso. Não foi sem razão que se considerou a tragédia de Eurípides como o salão de debates de todos os movimentos do seu tempo. Nada atesta com tão grande vigor o caráter problemático de todas as coisas para a consciência daquela geração, como esta dissolução da vida e de toda a tradição em discussões e argumentações filosóficas em que participam todos os homens de todas as idades e de todas as classes, desde os reis até os servos.

As reflexões críticas de Eurípides não são de nenhum modo didáticas. São apenas a expressão da atitude subjetiva dos personagens do drama em face da opinião dominante, a respeito da ordem do mundo. A reforma naturalista, retórica e racionalista do estilo trágico não é mais do que o reflexo da imensa revolução subjetivista que atinge também a poesia e o pensamento. Com Eurípides, alcança a sua plenitude a evolução que está no auge, pela primeira vez, com a lírica eolo-jônica, e que estacionara devido à criação da tragédia e à inclinação da vida espiritual para a política. Este movimento desemboca agora na tragédia. Eurípides desenvolve o elemento lírico que desde o início fora essencial ao drama, mas o transpõe do coro para os personagens. Torna-o assim o suporte do *pathos* individual.

A ária chega a ser uma parte capital do drama e o sintoma da sua lirificação progressiva. A comédia, com as suas contínuas censuras à música moderna da arte de Eurípides, prova que perdemos com ela algo de essencial. Descarrega-se nela um sentimento elementar cujo realçamento não é menos significativo para o caráter do poeta que as considerações reflexivas. São ambas expressão da mesma emoção íntima, que só na interação mútua e constante revela-se em toda a plenitude.

Eurípides é um lírico do maiores. Só na canção se resolvem em harmonia as dissonâncias insolúveis para o intelecto. É certo que, com o tempo, as árias tornaram-se amaneiradas e, por vezes, penosamente vazias. Mas Eurípides é incomparável na captação das vozes líricas da realidade, seja na cena do *Hipólito*, em que a alma jovem de Hipólito se consagra com fervor e ternura à deusa Ártemis, seja na canção matutina de Íon, que, no momento em que o Sol estende os seus primeiros raios sobre o Parnaso, canta piamente o seu trabalho de todos os dias e de todos os anos, como servidor consagrado ao serviço divino no templo do Apolo délfico. As delícias e as agruras com que a alma dolorida de Fedra se entrega à solidão da selvas parecem ultrapassar os limites da sensibilidade do mundo clássico. Em *As Bacantes*, obra da velhice, o poeta atinge a elevação máxima da sua força lírica, com a irrupção elementar da embriaguez dionisíaca, que constitui, em todo o âmbito das nossas tradições antigas, a mais genuína manifestação desta estranha loucura orgiástica, e mesmo atualmente nos deixa pressentir com a maior nitidez a força de Dioniso nas almas arrebatadas por aquela fúria.

Dimana desta nova lírica uma profundidade de compreensão íntima que penetra nas mais finas emoções da alma alheia e as segue até as regiões do anormal, com terna simpatia por todos os encantos do que é pessoal e inefável, tanto nos homens como nas coisas e nos lugares. Assim, na canção coral de *Medéia*[9], aspira-se em poucos versos o perfume único exalado pela atmosfera espiritual de Atenas: a sua venerável história fundada em recordações míticas, a calma segurança que envolve a sua vida, a pureza da luz, o éter do espírito que alimenta os homens, o local onde as sagradas musas criaram pela primeira vez a fulva Harmonia. Ali-

9. EURÍPIDES, *Medéia*, 824.

mentada pelas ondas do Cefiso, Afrodite exala sobre a região suaves brisas e, coroada de rosas, protetora, envia a sabedoria aos Erotes, que cooperam nas mais altas realizações humanas. Não podiam faltar aqui estes versos, pois brota deles o sentimento de dignidade e a exaltação espiritual do mundo da cultura ática, poucas semanas antes do momento fatal em que a guerra do Peloponeso rebentou e veio bruscamente pôr fim ao seguro repouso de Atenas, deixando novamente a cultura à mercê do destino do Estado e da nação.

Eurípides é o primeiro psicólogo. É o descobridor da alma num sentido completamente novo, o inquiridor do inquieto mundo dos sentimentos e das paixões humanas. Não se cansa de representá-las na sua expressão direta e no conflito com as forças espirituais da alma. É o criador da patologia da alma. Uma poesia assim era pela primeira vez possível numa época em que o Homem aprendera a levantar o véu destas coisas e a orientar-se no labirinto da psique, iluminado por uma concepção que via nestas possessões demoníacas fenômenos necessários e submetidos à lei da natureza humana. A psicologia de Eurípides nasceu da coincidência entre a descoberta do mundo subjetivo e o conhecimento racional da realidade, que naquele tempo conquistava de dia para dia novos territórios. A sua poesia seria inconcebível sem a investigação científica. É a primeira vez que, com despreocupado naturalismo, introduz-se no palco a loucura, com todos os seus sintomas. Eurípides crê que ao gênio tudo é permitido, e assim abre novas possibilidades à tragédia, por meio da representação de enfermidades da alma humana, que têm origem na vida instintiva e com a sua força contribuem para a determinação do destino. Na *Medéia* e no *Hipólito*, descobre os trágicos efeitos da patologia erótica e da erótica deficiente. Em contrapartida, na *Hécuba*, descreve o efeito deformador da dor excessiva sobre o caráter, a espantosa e bestial degenerescência da nobre dama que tudo perdeu.

Não existe nenhum ponto firme e absoluto neste mundo poético, que se dilui na reflexão e na sensibilidade subjetiva. Já dissemos que a crítica das representações míticas e da ordem do universo geralmente aceito não se baseava numa concepção

unívoca do mundo. A resignação nelas reinante a respeito da ação e do pensamento de todos os personagens deriva de um ceticismo profundo. Não descortinamos aqui nenhuma tentativa de justificação religiosa do curso do universo. A inextinguível sede de felicidade e o apaixonado sentimento de justiça dos personagens de Eurípides não encontram satisfação neste mundo. O Homem já não quer nem pode submeter-se a uma concepção da existência que não o tome como medida última, no sentido de Protágoras. Este processo evolutivo conduz ao paradoxo de, no próprio instante em que se eleva à altura máxima a sua aspiração à liberdade, o Homem ser forçado a reconhecer a sua absoluta carência de liberdade. *Nenhum mortal é livre: ou é escravo do dinheiro ou do seu destino, ou então é a massa que governa o Estado ou são as limitações da lei que o impedem de viver segundo o seu arbítrio*. Estas palavras da velha Hécuba[10] são dirigidas ao conquistador da sua cidade, o vitorioso rei dos Gregos, Agamemnon, quando ele lhe quer conceder o favor que ela implora, mas não o faz, por receio do ódio inflamado do seu próprio exército. Hécuba é a personificação da dor. À exclamação de Agamemnon: *Ai, que mulher houve tão desgraçada!?*, ela respode: *Nenhuma, a não ser a própria Tyche.*

O sinistro poder da Tyche ocupa o lugar dos deuses bem-aventurados. No sentir de Eurípides, a sua demoníaca realidade cresce na mesma medida em que se esvai a realidade dos deuses. Ganha assim, progressivamente, os traços de uma nova divindade que domina paulatinamente o pensamento grego e suplanta a antiga religião. O seu ser é múltiplo, brilhante e versátil. Num só dia nos dá a felicidade ou a desventura. Quem hoje lhe experimenta a ação sinistra pode amanhã ser favorecido por ela. É caprichosa e não se pode contar com ela[11]. Em alguns dramas de Eurípides, a Tyche aparece como a força que governa todas as coisas humanas e faz do homem o seu joguete. É ela o complemento necessário da falta de liberdade e da fraqueza do homem. A sua única liberdade é contemplar com serenidade irônica os seus anseios, como sucede em *Íon, Ifigênia em Áulide* ou em *Helena*.

10. EURÍPIDES, *Hécuba*, 864.
11. Cf. *Hermes*, 48 (1913), 442.

Não foi por mero acaso que estas peças foram escritas na mesma época. Naqueles anos, o poeta dedicou-se a este problema com evidente predileção e para tal escolheu os seus assuntos. Organiza a sua ação por meio de complicadas intrigas e faz-nos seguir com íntima tensão a luta da astúcia e da habilidade humanas contra a nuvem das flechas de Tyche. O exemplo mais puro deste tipo de drama é o *Íon*. O nosso olhar é continuamente atraído pelo poder da Tyche. No final, é invocada como a divindade eternamente mutável: o personagem principal dá-lhe graças por tê-lo salvo de cometer involuntariamente um crime grave, por lhe ter desvendado o maravilhoso segredo do seu destino e por tê-lo de novo reunido, são e salvo, à sua mãe. Parece ter despertado no poeta um gosto especial pelo maravilhoso, destaca-se vigorosamente o paradoxo da felicidade e da infelicidade humanas. A comédia infiltra-se cada vez mais nas cenas trágicas. A comédia de Menandro representa a continuação desta tendência.

As criações de Eurípides caracterizam-se pela sua infinita fecundidade, pela investigação e experimentação incansável e pela contínua expansão do seu domínio. Volta por fim à tragédia de estilo antigo. Em *As Fenícias* cria um drama do destino, em cuja forma e tema revela-se a força do estilo de Ésquilo, mais carregado ainda, um quadro sombrio e gigantesco em que se movem grandiosamente os acontecimentos e as figuras. Em *As Bacantes*, obra da sua extrema velhice, pretendeu-se ver uma auto-descoberta do poeta, uma fuga do intelectualismo iluminista para a experiência religiosa e a embriaguez mística. Há nesta interpretação um excesso de profissão de fé pessoal. Para Eurípides, a representação lírica e dramática dos êxtases dionisíacos tinha por si só um interesse suficiente. E esta sugestão religiosa das massas pelas forças e instintos telúricos, ao chocar de encontro à ordem do Estado e da sociedade burguesa, levantava para o psicólogo Eurípides um problema trágico de uma força e de um valor imperecíveis. Nem sequer na velhice chegou a "porto" seguro. A sua vida acabou quando ainda lutava com os problemas religiosos. Neste sentido ninguém penetrou com maior profundidade que este poeta da crítica racional no irracional da alma humana. Mas, por isso mesmo, o mundo em que vivia era um mundo sem fé. Não é de se suspeitar de que foi precisamente por ter compreendido tudo a seu respeito e a respeito do seu mundo, com visão cética, que ele aprendeu a celebrar a felicidade da fé humilde dos antigos, baseada numa verdade religiosa que ultrapassava os limites da razão e que a ele próprio faltava? Ainda não tinham chegado os tempos em que esta atitude do saber diante da fé havia de converter-se em algo fundamental. Mas em *As Bacantes* aparecem já profeticamente todos os sintomas: o triunfo do maravilhoso e da conversão interior sobre o intelecto, a aliança do individualismo e da religião contra o Estado, que para a Grécia clássica tinha coincidido com a religião, a experiência imediata e libertadora da divindade na alma individual, livre das limitações de toda a ética da lei.

Eurípides é o criador de um tipo de arte que já não se fundamenta na cidadania, mas na própria vida. A posição tradicional da arte dramática no Estado da Atenas clássica, a função educacional, no sentido dos seus antecessores, já não o podia satisfazer; em todo o caso, exerceu-se num sentido totalmente diverso. É certo que não lhe faltava a consciência de uma missão educacional. Não a exercia, porém, no sentido da construção espiritual de um cosmo unitário, mas sim mediante a participação apaixonada em problemas especializados da política e da vida espiritual. Esta crítica do tempo presente, cuja força purificadora reside na negação do convencional e na revelação do problemático, faz dele uma figura singular. Tal é a imagem que dele nos dá a comédia; e foi assim que os seus contemporâneos o compreenderam. Isto não é contrariado pela sua convicção de se sentir transportado por uma atmosfera magnífica e única, tal como exprime na *Medéia*, no cântico ao espírito da cultura e da vida ática. É simbólico o fato de ter sido na Macedônia, longe da pátria, que ele acabou os seus dias. É completamente diferente da morte de Ésquilo, na sua viagem à Sicília. O seu quarto de estudo é o seu mundo. Os Atenienses não o elegeram general, como a Sófocles. No silêncio do seu quarto, cuidadosamente guardado e tenazmente defendido das impertinentes visitas do mundo exterior pelo seu colaborador Cefisofonte, pensa nos seus livros e aprofunda o seu trabalho. Mas, se o corpo estava presente, o espírito voava pelas distâncias mais longínquas e, quando regressava à terra, dirigia-se aos visi-

tantes, como diz a comédia, com as palavras "Oh, infeliz!". Os seus retratos mostram-nos a fronte negligentemente cercada de emaranhadas mechas de cabelo, tal como era típico das artes plásticas caracterizar as cabeças dos filósofos. Às vezes era representado intimamente unido a Eros e a Sophia. Mas só atingimos seguramente a sua verdadeira intimidade quando tropeçamos numa frase como esta: *Eros ensina o poeta, mesmo quando a sua alma carece de música*[12]. Existem poetas infelizes na vida que na sua obra parecem completamente felizes. Sófocles conseguiu na vida aquela harmonia que a sua arte irradia. Por trás das desarmonias da poesia de Eurípides devia latejar uma personalidade inarmônica. Também nisto o poeta é o compêndio da individualidade moderna. Encarnou-a de modo mais completo e mais profundo que todos os políticos e sofistas do seu tempo. Só ele conheceu todas as suas dores íntimas e secretas, e compreendeu o perigoso privilégio daquela inaudita liberdade espiritual. Embora tenha ferido as asas no choque das relações pessoais e do mundo social em que vivia, o mundo pertenceu-lhe e reviveu nele o vôo da águia pindárica: *O éter inteiro é livre para o vôo da águia*[13]. Não só sentia, como Píndaro, as alturas em que voava o seu espírito, mas, com um anseio completamente novo e apaixonado, sentiu a ilimitada amplidão do seu caminho. Para que queria ele a Terra com todas as suas barreiras!

Descobrimos na sua arte um surpreendente pressentimento do futuro. Vimos que as forças que colaboram na formação do seu estilo são as mesmas que formarão as centúrias seguintes: a sociedade burguesa (mais no sentido social do que político), a retórica e a filosofia. Estas forças instilam no mito o seu hálito e lhe são mortais. Este deixa de ser o corpo orgânico do espírito grego, tal como fora desde a origem, a forma imortal de todo o novo conteúdo vivo. Foi assim que os adversários de Eurípides o viram e trataram de opor-se a ele. Mas com isso ele revela um alto destino histórico ao processo vital da nação. Contra esta verificação não tem qualquer importância o pecado contra o mito que o senti-

12. EURÍPIDES, frag. 663 N.
13. EURÍPIDES, frag. 1047 N.

mento romântico lhe atribui e que desde a *História da Literatura Grega*, de Karl Otfried Müller, desempenha papel tão essencial na crítica. É sobre o solo do Estado e da poesia clássica, minados no que têm de mais profundo, que ele prepara o advento do novo homem do helenismo. O prejuízo causado por Eurípides ao teatro ateniense é compensado pela sua incalculável ação sobre os séculos seguintes. Foi para eles o trágico por antonomásia, e foi principalmente para ele que se construíram os magníficos teatros de pedra que ainda hoje admiramos como monumentos da cultura helenística.

A comédia de Aristófanes

Nenhuma exposição da cultura do último terço do séc. V pode passar por cima de um fenômeno para nós tão estranho quanto atraente: a comédia ática. É certo que os antigos a denominaram "espelho da vida"; nela se pensava na natureza humana, sempre igual, e nas suas fraquezas. Mas a comédia é ao mesmo tempo a mais completa representação histórica do seu tempo. Neste sentido, nenhum gênero de arte ou de literatura se pode comparar a ela. Se quisermos estudar as atividades e tarefas exteriores dos Atenienses, não aprenderemos menos das pinturas dos vasos. Mas as maravilhosas representações deste gênero, cujo colorido livro de ilustrações pode-se considerar a epopéia da vida burguesa, não conseguem exprimir a vibração dos movimentos espirituais que brotam das mais notáveis criações da antiga comédia que se conservaram até hoje. Um dos seus inapreciáveis valores consiste em nos apresentar conjuntamente o Estado, as idéias filosóficas e as criações poéticas na corrente viva destes movimentos. Assim deixam de aparecer como fenômenos isolados e sem relação mútua, para se integrarem na dinâmica da sua influência, dentro das circunstâncias do tempo. É só no período que a comédia nos dá a conhecer que nos encontramos em condições de presenciar a formação da vida espiritual, considerada como um processo social. Em qualquer outro momento, essa vida só nos aparece como um conjunto de obras completas e acabadas. Aqui se manifesta claramente que o método arqueológico da história da cultura, que procura alcançar o seu objetivo através de um processo de reconstru-

ção, é uma empresa fundamentalmente estéril, mesmo quando as tradições documentais são muito mais numerosas que na Antiguidade. Só a poesia nos permite apreender a vida de uma época em toda a riqueza das suas formas e tonalidades e na eternidade da sua essência humana. Daí o paradoxo, por outro lado perfeitamente natural, de talvez nenhum período histórico, nem sequer do passado mais próximo, poder ser apresentado e tão intimamente compreendido como o da comédia ática.

Procuramos compreender aqui a sua força artística, que inspirou um número incrível de personalidades das mais variadas tendências, não só como fonte para chegar à intuição de um mundo desaparecido, mas ainda como uma das mais originais e grandiosas manifestações do gênio poético da Grécia. A comédia visa as realidades do seu tempo mais do que qualquer outra arte. Por mais que isto a vincule a uma realidade temporal e histórica, é importante não perder de vista que o seu propósito fundamental é apresentar, além da efemeridade das suas representações, certos aspectos eternos do Homem que escapam à elevação poética da epopéia e da tragédia. Já a filosofia da arte que se desenvolveu no século seguinte considerou a polaridade da comédia e da tragédia como manifestações complementares da mesma e originária tendência humana à imitação. Para ela a tragédia, bem como toda a poesia elevada que se desenvolve a partir da epopéia, está ligada à tendência das naturezas nobres a imitar os grandes homens e os feitos e destinos proeminentes. A origem da comédia encontra-se no incoercível impulso das naturezas mais comuns[1], poderíamos até dizer, na tendência popular, realista, observadora e crítica, que escolhe com predileção imitar o que é mau, censurável e indigno. A cena de Tersites na *Ilíada*, que expõe o repugnante e odioso agitador à troça pública, é uma cena genuinamente popular, uma pequena comédia entre as múltiplas tragédias que a epopéia homérica encerra. E na farsa divina que a contravontade representa o par de enamorados Ares e Afrodite, são os próprios deuses olímpicos que se tornam objeto das joviais gargalhadas dos espectadores.

1. ARISTÓTELES, *Poét.*, I, 1448 a e IV, 1448 b 24.

O fato de que até os altos deuses pudessem ser tema e objeto do riso cômico prova que, no sentir dos Gregos, em todos os homens e em todos os seres de forma humana reside, ao lado da força que leva ao *pathos* heróico e à grave dignidade, a aptidão e a necessidade do riso. Alguns filósofos posteriores definiram o Homem como o único animal capaz de rir[2] – embora na maioria das vezes ele seja definido como o animal que fala e pensa. Deste modo, colocam o riso no mesmo plano da linguagem e do pensamento, como expressão da liberdade espiritual. Se fizermos uma ligação entre o riso dos deuses homéricos e esta idéia filosófica do Homem, não poderemos negar a alta origem da comédia, apesar da menor dignidade deste gênero e dos seus motivos espirituais. A cultura ática não pode manifestar a amplidão e profundeza da sua humanidade com maior clareza do que por meio da diferenciação e da integração do trágico e do cômico, operada no drama ático. Platão foi o primeiro a exprimi-lo, quando no final do *Banquete* faz Sócrates dizer que o verdadeiro poeta deve ser ao mesmo tempo trágico e cômico[3], em seguida exigência que o próprio Platão satisfaz ao escrever um ao outro o *Fédon* e o *Banquete*. Tudo na cultura ática estava disposto para a sua realização. Não só no teatro representava a tragédia frente à comédia, mas também ensinava, pela boca de Platão, que a vida humana tem de ser encarada ao mesmo tempo como tragédia e como comédia[4]. Esta plenitude humana é precisamente o sinal da sua perfeição clássica.

O espírito moderno só conseguirá compreender o encanto ímpar da comédia aristofânica, desde que se liberte do preconceito histórico que a encara apenas como uma primeira fase, genial mas ainda tosca e informe, da comédia burguesa. É importante considerá-la antes, nas suas origens religiosas, como a primeira manifestação da alegria vital contida no entusiasmo dionisíaco. Mas é igualmente necessário voltar às suas fontes espirituais, se queremos superar o racionalismo estético, que não sabe ver as forças criadoras da natureza que entram nessa arte. Temos de ir um pouco mais longe para alcançarmos a pura elevação cultural que na comédia de Aristófanes enobrece aquelas forças dionisíacas originárias.

2. ARISTÓTELES, *Part. an.*, Γ 10, 673 a 8, 28.
3. PLATÃO, *Banq.*, 223 D.
4. PLATÃO, *Filebo*, 50 B.

Não há nenhum exemplo mais expressivo do desenvolvimento das formas superiores do espírito a partir das raízes naturais e telúricas do que a história da comédia. As suas origens eram obscuras, o que não sucedia com o desenvolvimento dos mais antigos coros e danças ditirâmbicas até o apogeu da arte de Sófocles, perfeitamente conhecido dos contemporâneos. As razões disto não são meramente técnicas. Esta forma da arte esteve desde início no centro do interesse público. Foi desde sempre o instrumento de expressão das mais altas idéias. O *komos* e a embriaguez das festas dionisíacas campestres, com as suas primitivas canções fálicas, não pertenciam à esfera da criação espiritual, à *poiesis* propriamente dita. Na comédia literária, tal como a conhecemos em Aristófanes, fundem-se os elementos mais diversos provenientes das mais antigas festas dionisíacas. Ao lado da exaltação festiva do *komos*, que lhe deu o nome, encontrava-se a parábase, a procissão do coro que, diante do público que primitivamente o rodeava, dava curso livre a troças mordazes e pessoais e até, na sua mais antiga forma, apontava a dedo um ou outro dos espectadores. As vestes fálicas dos atores e os disfarces do coro, especialmente por meio de máscaras de animais – rãs, vespas, pássaros –, provêm de uma antiqüíssima tradição, pois já se encontram presentes em velhos autores cômicos, em quem esta memória se mantém bem viva, ao passo que é débil ainda o seu espírito próprio.

A fusão artística de tantos elementos díspares na comédia ática, tão característica do espírito daquele povo e a este respeito tão próxima da tragédia (também composta de dança, cantos corais e recitações poéticas), dá-lhe uma superioridade enorme, em riqueza e em interesse cênico, sobre qualquer manifestação análoga nascida na Grécia independentemente dela, como a comédia de Epicarmo originária da Sicília dórica, e os mimos de Sófron. O elemento dramático mais apto a desenvolver-se sob a forma de comédia era o iambo jônico, de origem dionisíaca, ao qual já Arquíloco dera forma poética dois séculos antes. O trímetro da comédia revela, no entanto, na sua livre estrutura métrica, que

não deriva deste iambo literariamente elaborado, mas sim diretamente do ritmo popular e provavelmente improvisado que a sátira utilizou desde o início. Foi só a segunda geração de poetas cômicos que tomou da sátira de Arquíloco não precisamente a severa estrutura dos seus versos, mas a elevada arte do ataque pessoal dirigido até mesmo às pessoas de mais alto posto na hierarquia do Estado.

A comédia só adquiriu real importância a partir do momento em que fez carreira política e o Estado considerou como dever de honra dos cidadãos ricos a manutenção das suas representações corais. A partir daí, a representação converteu-se em instituição do Estado e pôde competir com a tragédia. Embora o "coro" cômico estivesse muito longe de se poder comparar com a alta categoria da tragédia, os seus poetas puderam inspirar-se no exemplo da mais alta poesia dramática. Esta influência mostra-se não só na adoção de algumas formas particulares, mas também no esforço da comédia para conseguir estruturar uma ação dramática completa, ainda que a riqueza exuberante das suas intrigas e episódios isolados tornasse difícil submetê-la ao rigor da nova forma. Também a introdução de um "herói" e a adoção de algumas formas líricas devem-se à influência da tragédia. Finalmente, no momento culminante da sua evolução, a comédia adquiriu, por inspiração da tragédia, clara consciência da sua elevada missão educacional. Toda a concepção de Aristófanes sobre a essência da sua arte encontra-se impregnada desta convicção e permite colocar as suas criações, pela dignidade artística e espiritual, ao lado da tragédia do seu tempo.

É isto que explica a posição única e proeminente que a tradição atribuiu a Aristófanes entre os representantes da comédia ática, e o fato de só dele ter guardado obras originais em abundância. Dificilmente pode ser obra da pura casualidade o fato de que tenha sido ele o único sobrevivente da tríade de poetas cômicos – Cratino, Eupolis e Aristófanes – estabelecida como clássica pelos filólogos alexandrinos. Este cânon, procedente sem dúvida do paralelismo com a tríade dos poetas trágicos, era uma simples sutileza da história literária e não refletia o valor efetivo daqueles poetas, nem sequer para os tempos helenísticos. Isto ressalta, indiscutivelmente, da descoberta dos papiros. Platão teve razão em introduzir Aristófanes no *Banquete*, como representante exclusivo da comédia. Mesmo na época em que subiram à cena poetas importantes, como o dissoluto gênio de Cratino e a rica inventiva dramática de Crates, a comédia não fez grande coisa a serviço de uma alta missão cultural. Não se propunha senão a provocar o riso dos espectadores. Quando com a idade perdiam sutileza e engenho, fontes elementares do seu êxito, até os poetas preferidos eram vaiados sem compaixão. É esse o destino de todos os palhaços. Wilamowitz, em particular, protestou energicamente contra a concepção segundo a qual a comédia se propõe o aperfeiçoamento moral dos homens. Nada parece mais estranho a ela que qualquer aspiração didática e nada nos diz que afete a moralidade. Mas esta objeção não é suficiente nem pode referir-se de modo nenhum à comédia, no período que nós conhecemos da sua evolução.

Parece indubitável que até o velho bêbado Cratino, que Aristófanes, na parábase de *Os Cavaleiros*, propõe que seja retirado do palco urgentemente e conservado no Pritaneu até a morte, em estado de honorável embriaguez[5], baseava toda a sua força e todo o seu prestígio na sua sátira contra personagens políticos de notória impopularidade. É este o autêntico iambo antigo, nascido da sátira política. Mesmo Eupolis e Aristófanes, os brilhantes Dióscoros da jovem geração, que começaram como amigos, escrevendo as suas peças em colaboração, e acabaram como inimigos violentos, acusando-se mutuamente de plagiadores, são sucessores de Cratino nas suas invectivas contra Cléon e Hipérbolo. No entanto, Aristófanes tem desde o início plena consciência de representar o mais alto nível da arte. Já na primeira das suas peças conservadas, *Os Acarnanos*, a sátira política é elaborada com uma fantasia genial em que se reúnem a rude farsa burlesca tradicional e o engenhoso simbolismo de uma ambiciosa utopia política, enriquecendo assim a paródia cômica e literária feita a Eurípides. Este enlace da fantasia grotesca com o realismo vigoroso, elemen-

5. *Os Cavaleiros*, 535.

tos primitivos das orgias dionisíacas, deu surgimento àquela atmosfera de sensualidade e de irrealidade que era o pressuposto necessário para o aparecimento de uma forma elevada de poesia cômica. Já em *Os Acarnanos* ironicamente às toscas e ingênuas combinações pelas quais as farsas megáricas despertam o riso da multidão e a que recorriam ainda os poetas cômicos de então. É certo que é preciso conceder alguma coisa à massa, e Aristófanes sabia empregar a tempo os requisitos indispensáveis da antiga comédia: a sátira trivial à calvície de alguns espectadores, o ritmo indecente da dança do córdax, a galhofa das cenas de pancadaria, por meio das quais o autor disfarçava a idiotice das suas piadas. Segundo o insolente e ingênuo juízo de *Os Cavaleiros*[6], eram deste tipo as sutilezas que Crates empregava, acostumado ao gosto primitivo e rude dos antigos atenienses. Em *As Nuvens* confessa abertamente o quanto se sente superior aos seus predecessores (e não apenas a eles) e em que medida confia no poder da sua arte e da sua palavra[7]. Sente-se orgulhoso por introduzir todos os anos uma "idéia" nova, pondo simultaneamente a força inventiva da nova poesia cômica não só frente à antiga, mas também frente à tragédia, que operava constantemente sobre um material dado. A originalidade e a novidade terão cada vez mais peso nas gigantescas competições dos concursos dramáticos anuais. O seu atrativo deve ter aumentado consideravelmente com a inaudita ousadia de um ataque de Aristófanes contra o onipotente Cléon. Um poeta cômico podia, com um desafio destes, concitar o interesse universal, do mesmo modo que um jovem político podia lançar-se brilhantemente encarregando-se da acusação num grande processo político de escândalo. Só era preciso ter coragem para isso. E Aristófanes achava melhor ter "batido no ventre" do grande Cléon[8] uma vez só, do que entreter-se ano após ano a amesquinhar, como os seus colegas, o inofensivo demagogo Hipérbolo e sua mãe.

Nada disto tem a ver com o aperfeiçoamento da moral humana. A metamorfose espiritual da comédia vem de outro

6. *Os Cavaleiros*, 539.
7. *As Nuvens*, 537.
8. *As Nuvens*, 549.

lugar. A sua origem reside na mudança gradual da concepção da sua vocação crítica.

Já o iambo de Arquíloco, em parte tão pessoal, muitas vezes tomou a seu cargo, em meio à ilimitada liberdade da cidade jônica, a tarefa da crítica pública. Este conceito penetrou, num sentido mais próprio e mais elevado, na comédia ática, sua sucessora. Também esta nasceu da troça, mais ou menos inofensiva, contra indivíduos particulares. Mas só atingiu a sua verdadeira natureza com a entrada na arena pública da política. Tal como a conhecemos na plenitude do seu florescimento, é o mais genuíno produto da liberdade democrática da palavra. Já os historiadores helenistas da literatura reconheceram que o crescimento e a decadência da comédia política coincidem com os do Estado ático. Jamais voltou a florescer, pelo menos na Antiguidade, desde que, segundo a expressão platônica, a Grécia caiu do excesso de liberdade no excesso de falta de liberdade[9]. Foi na comédia que o excesso de liberdade gerou, por assim dizer, o seu próprio antídoto. Superou-se a si própria e estendeu a liberdade de expressão, a *parrhesia*, até as coisas e instâncias que mesmo as constituições mais livres consideram tabu.

A tarefa da comédia converteu-se de dia para dia no ponto de convergência de toda a crítica pública. Não se limitou aos "assuntos políticos", no sentido atual e restrito do termo, mas abrangeu todo o domínio do público no sentido grego originário, isto é, todos os problemas que de uma forma ou de outra afetavam a comunidade. Quando o achava justo, censurava, não só os indivíduos, não só esta ou aquela atividade política, mas também a orientação geral do Estado ou o caráter do povo e as suas fraquezas. Controlava o espírito do povo e metia a foice na educação, na filosofia, na poesia e na música. Era a primeira vez que estas forças eram encaradas na sua totalidade, como expressão da formação do povo e da sua saúde interior. Todas elas eram representadas no teatro e levadas à consideração da comunidade ateniense. A idéia da responsabilidade, indissociável da liberdade, e a serviço da

9. PLATÃO, *Rep.*, 536 E.

qual existia na administração do Estado a instituição da *euthynia*, é transferida para estas forças superpessoais, que estão ou deviam estar a serviço do bem comum. Assim, por uma necessidade interna, foi precisamente a democracia, a qual fomentou a liberdade, que se viu forçada a delimitar as fronteiras da liberdade espiritual.

Por outro lado, era essencial àquele Estado que esta limitação não fosse obra das instituições oficiais, mas das interferências da opinião pública. Em Atenas, a função censora pertencia à comédia. É isto que dá à graça de Aristófanes, a qual supera muitas vezes as suas chicotadas, a inaudita seriedade que se oculta por trás das suas alegres máscaras. Platão considera elemento fundamental do cômico a censura maliciosa e galhofeira das fraquezas inofensivas e dos erros dos nossos semelhantes[10]. Talvez esta definição esteja mais de acordo com a comédia do tempo de Platão do que com a comédia aristofânica, onde, em *As Rãs* por exemplo, a alegria está muito próxima do trágico. Falaremos disto mais tarde. O fato de que a educação tenha ocupado na comédia, apesar da agitação daqueles dias de guerra, um lugar tão amplo e mesmo predominante, ao lado da política, demonstra a sua enorme importância naquele tempo. Só através da comédia podemos chegar a conhecer a violenta paixão que gerou e as causas de que procede a luta pela educação. Ao empregar a sua força para se tornar guia daquele processo, a comédia converte-se, por sua vez, numa das grandes forças educacionais do seu tempo. É necessário prová-lo nas três esferas fundamentais da vida pública: a política, a educação e a arte. Não é esta a ocasião adequada para uma análise completa das peças de Aristófanes. Mas temos de estudar cada uma daquelas esferas em relação às obras mais características para elas.

Como vimos, a sátira política, predominante ainda nas primeiras obras de Aristófanes, não tem, a princípio, qualquer finalidade mais elevada. Freqüentemente era difícil distinguir da insolência a sua liberdade. Mesmo na democracia ateniense, entrou muitas vezes em conflito com o poder do Estado. As autoridades

10. PLATÃO, *Filebo*, 49 C.

procuravam muitas vezes amparar as pessoas de prestígio, em face dos injustos ataques da comédia. Mas as proibições não duravam muito. Eram impopulares e nem sequer a moderna consciência do Estado jurídico bastou para reprimir esta sobrevivência dos sentimentos sociais primitivos. Quando a caricatura atingia os homens do Governo com uma despreocupação artística análoga à imagem de Sócrates que *As Nuvens* nos apresentam, era humano que os atingidos empregassem a força para se defender, ao passo que os particulares, como Sócrates, estavam desamparados, como diz Platão, à mercê das troças populares da comédia. As zombarias de Cratino não recuaram nem sequer diante da pessoa do grande Péricles. Em *As Trácias* dá-lhe o honroso epíteto de "Zeus, o da cabeça de cebola". Referia-se à forma singular da sua cabeça, habitualmente dissimulada por meio do capacete. No entanto, estas troças inofensivas revelavam o íntimo respeito pela pessoa escarnecida, o olímpico tonante e relampejante que "revolucionou a Hélade inteira".

Bem diferente era a ofensiva política de Aristófanes contra Cléon. As suas troças não eram as da sinceridade franca. Não dirigia à vítima nenhuma alcunha meio afetuosa. A sua luta era uma luta de princípios. Cratino sentia a superioridade de Péricles e permanecia diante dele como um bobo benévolo. O gênio ático não confundia boçalmente o grande com o pequeno nem se referia familiarmente ao inacessível. Guardava sempre um firme sentido das distâncias. A crítica de Aristófanes contra Cléon vem de cima. Depois da queda representada pela morte súbita, prematura e infeliz de Péricles, era preciso descer até ele para senti-lo como um índice da situação geral do Estado. Habituado à distinta e excelente chefia de Péricles, investia violentamente contra o vulgar curtidor, cujos modos plebeus estendiam-se ao Estado inteiro.

Não era falta de valor cívico o que na luta prática das opiniões reduzia ao silêncio as vozes da crítica nas assembléias do povo. Aqui triunfava o seu indiscutível conhecimento dos negócios e a força emotiva dos seus hábitos de orador. No entanto, exibia fraquezas vergonhosas não só para ele, mas para Atenas e para toda a nação. Era no jovem poeta uma audácia inacreditável ata-

car o onipotente favorito do *demos*, como fez na sua segunda peça (não conservada), *Os Babilônios*, e expor no palco, diante dos representantes dos Estados em questão, a sua brutal atitude relativamente à política da confederação. O melhor comentário àquela política são os discursos que Tucídides põe na boca de Cléon, por ocasião da revolta de Mitilene[11], em que ele discute o método adequado à política da confederação. Aristófanes representa os membros da Aliança como escravos na nora. A conseqüência disto foi ter-lhe Cléon levantado uma acusação política. O poeta replica em *Os Cavaleiros*. Apóia-se na posição política dos poucos mas influentes cavaleiros feudais que tinham recuperado a importância após a guerra de invasão e que odiavam Cléon. O coro dos cavaleiros representa a aliança da distinção e do espírito contra a progressiva proletarização do Estado.

Temos de nos dar conta de que este gênero de crítica é uma coisa totalmente nova na história da comédia, perfeitamente distinta das palhaçadas políticas de Cratino, assim como é diferente das paródias deste mesmo autor à *Odisséia* a "luta pela cultura" que Aristófanes empreende contra os sofistas e contra Eurípides. A sua novidade provinha da mudança da situação espiritual. No momento mesmo em que, pelo aparecimento de um poeta da mais alta genialidade, o espírito tomava posse da comédia é que esse espírito era expulso do Estado. Era agora destruído o equilíbrio que Péricles manteve entre a política e a nova cultura espiritual e que a sua pessoa encarnava. Fosse isto definitivo, e a cultura separar-se-ia definitivamente do Estado. Mas o espírito convertera-se, entretanto, em força política. Não era mantido por homens de ciência encerrados na sua vida privada, mas atuava vivamente numa poesia cuja voz se fazia ouvir publicamente. Foi por isso que aceitou a luta. Para Aristófanes não era uma luta contra o Estado, mas sim uma luta em prol do Estado contra os detentores do poder. A criação de uma comédia não constituía nenhum alto plano político organizado, nem o poeta tinha grande desejo de ajudar ninguém a alcandorar-se ao poder. Mas podia

11. TUCÍDIDES, III, 37 ss.

contribuir para desanuviar a atmosfera e impor limites ao poder onipotente da brutalidade falha de espírito. Em *Os Cavaleiros* não se propõe agir pró ou contra uma opinião política determinada, como em *Os Babilônios* e em *Os Acarnanos*. Limita-se a fustigar o povo e o seu chefe e a pô-los no pelourinho como indignos do Estado ateniense e do seu passado ilustre.

As relações do povo com a demagogia são apresentadas por um grotesca alegoria, que em nada se parece com a vazia e desluzida aparência habitual no gênero, mas sim procura encarnar o invisível numa forma sensível. O espectador é transferido das vastas e abstratas dimensões do Estado para as estreitezas duma casa burguesa onde sucedem coisas intoleráveis. O proprietário da casa, o senhor Demos, eternamente insatisfeito e duro de ouvido, mantido por todos no escuro, símbolo do soberano de muitas cabeças que governa a democracia ateniense, deixa-se guiar abulicamente pelo seu novo escravo, um paflagônio, bárbaro e brutal, e nenhum dos dois escravos mais antigos tem um momento mais de tranqüilidade. Sob a máscara do paflagônio oculta-se o temido Cléon. Os dois infelizes escravos que se lamentam do seu destino devem ser os generais Nícias e Demóstenes. O herói da comédia, porém, não é Cléon, mas o seu rival, o salsicheiro. Pertence a uma camada social ainda mais baixa e, apesar da sua falta de cultura e de domínio, a sua insolência permite-lhe ficar sempre por cima. Na competição para ver qual dos dois é o maior benfeitor do seu senhor, o Demos, Cléon é derrotado pelo salsicheiro, pois este confecciona para o velho um par de botas, uma camisa agasalhadora, e um almofadão para se sentar na assembléia do povo. Cléon sucumbe tragicamente. O coro festeja o vencedor e pede-lhe que lhe dê graças pelo poderoso auxílio que lhe prestou para conseguir um emprego mais elevado. A cena seguinte é de estilo solene. O primeiro ato do vencedor é decretar o rejuvenescimento simbólico do velho senhor Demos. Este é cozido numa grande panela para salsichas e, depois deste procedimento mágico, é apresentado, rejuvenescido e coroado, ao público divertido. Demos surge de novo como nos gloriosos tempos de Milcíades e da guerra pela liberdade: encarnação da velha Atenas, coroada de violetas e cercada de hinos, ataviada segundo o

uso dos primeiros antepassados. E é proclamado rei dos Helenos. Também interiormente está renovado e vivificado, e arrependido confessa a vergonha dos antigos pecados. Cléon, seu sedutor, é condenado a vender de rua em rua, como vendedor ambulante, as salsichas de cão misturadas com esterco de burro, que o seu atual sucessor antes oferecia ao público.

Com isto, a apoteose da Atenas renovada alcança o apogeu e cumpre-se a obra da justiça divina. Castigar com a maior infâmia os vícios de Cléon, que para a política real era como a quadratura do círculo, não constituía qualquer problema para a fantasia do poeta. Poucos espectadores se perguntariam se o salsicheiro seria um sucessor de Péricles mais digno que o curtidor. Aristófanes deixava aos políticos a questão de saber quem seria capaz de conseguir o renascimento do Estado. Queria só pôr os dois, o povo e o chefe, diante do espelho, quase sem esperança de modificá-los. Cléon era uma figura magnífica para encarnar o heroísmo cômico, este heroísmo de sinal invertido, que encerra em si todas as fraquezas e imperfeições humanas. Foi um engenhoso achado a idéia de lhe opor como "ideal" apropriado o vendedor da salsichas, sem que ele, por mais que se esforce, consiga aproximar-se deste herói. A desconsideração com que trata a figura de Cléon contrasta com a doçura amável e indulgente, e até o carinho, que dispensa à debilidade do senhor Demos. Seria erro grave pensar que acreditava seriamente na possibilidade de regressar àqueles velhos tempos, cuja imagem descreve com tão melancólico humor e tão puro amor patriótico. As palavras de Goethe em *Poesia e Verdade* descrevem perfeitamente os efeitos deste gênero de nostalgia do passado, na poesia. *Causa universal prazer recordar com engenho a história de uma nação; congratulamo-nos com as virtudes dos nossos maiores e sorrimos perante as faltas que julgamos ter superado há muito tempo.* Quanto menos tentarmos interpretar, do ponto de vista de um pedante e banal ensino político, a magia da fantasia poética, onde a realidade e a lenda se interpenetram maravilhosamente, com tanto maior profundidade penetrará em nossos ouvidos a voz do poeta.

Por que razão é que esta poesia, inteiramente voltada ao instante fugidio e que nesse instante punha toda a sua força, alcançou a imortalidade que os séculos posteriores lhe reconheceram cada vez com maior vigor? Na Alemanha, foi com o despertar da vida política que despertou o interesse pela comédia política de Aristófanes. Mas só nas últimas décadas os problemas políticos chegaram a atingir a agudeza que tiveram em Atenas, no final do séc. V. Os dados fundamentais são os mesmos: estão em jogo as forças opostas da comunidade e do indivíduo, da multidão e da inteligência, dos pobres e dos ricos, da liberdade e da opressão, da tradição e do iluminismo. Mas algo de novo a elas se junta. Apesar do seu íntimo e apaixonado interesse pela política, a comédia de Aristófanes situa-se nas alturas e tem uma liberdade de espírito que lhe permite encarar como efêmeros os sucessos da vida cotidiana. Tudo o que o poeta descreve pertence a um capítulo imortal: o humano, excessivamente humano. Sem aquela íntima distância não seria possível tal descrição. O real dissolve-se continuamente numa realidade intemporal mais elevada, fantástica ou alegórica. O poeta alcança nisto a sua maior profundidade onde, como em *As Aves*, se liberta, com despreocupada jovialidade, das preocupações prementes da vida atual e com alegre coração constrói um Estado ilusório, uma casa de cucos nas nuvens, na qual, abandonado todo lastro terreno, tudo é alado e livre, e só ficam as loucuras e fraquezas humanas em liberdade plena, para que não falte a beleza eterna do riso, sem a qual não poderíamos viver.

Ao lado da política achamos também em Aristófanes a crítica da cultura, a começar pela sua primeira peça, *Os Comilões*. O tema desta comédia, a luta entre a velha e a nova educação, volta a aparecer em *As Nuvens* e reaparece em muitas outras comédias. O ponto de vista relativamente exterior da crítica são as maneiras malcriadas e excêntricas dos representantes da nova educação. Estas despertavam o riso dos Atenienses, porque os seus pontos fracos enriqueciam o inventário das excentricidades humanas e contribuíam para o prazer deles. Também Eupolis, em *Os Aduladores*, escarnece do parasitismo dos sofistas que enxameiam pelas casas dos ricos. A sua ligação às famílias de posses é também central em *Os Fritadores* de Aristófanes, onde troça do sofista Pródico. Este tema da comédia reaparece no *Protágoras* de Platão. Mas ne-

nhuma comédia possui a sua profunda penetração na essência da educação sofística. Aristófanes pinta em *Os Comilões* a ação deformadora do ensino sofístico sobre a juventude e nessa peça já vai muito mais ao fundo. Um camponês ático educou um dos filhos em casa, à moda antiga, e mandou o outro para a cidade, a fim de desfrutar as vantagens da nova educação. Este regressa transformado, moralmente corrompido e inútil para as tarefas do campo. Foi para isto que a sua educação superior lhe serviu. O pai fica consternado ao ver que ele já não sabe cantar nos festins as velhas obras de Alceu e Anacreonte. Em vez das antigas palavras de Homero, só entende as glosas às leis de Sólon, pois a educação política agora sobrepuja tudo. O nome do retórico Trasímaco aparece num verso em que se trata de uma discussão sobre o uso das palavras. Mas, em conjunto, a peça não parece ter ultrapassado os limites da troça inofensiva.

No entanto, alguns anos mais tarde, *As Nuvens* revela a profundidade da aversão do poeta pela nova orientação do espírito. Depressa aquele primeiro ensaio lhe pareceu insuficiente. Agora tinha descoberto o modelo que parecia predestinado a ser o herói de uma comédia sobre a moderna educação filosófica. Era Sócrates de Alopeke filho de um canteiro e de uma parteira. Sobre os sofistas, que raramente visitaram Atenas, tinha ele a vantagem de ser um original mais eficaz no palco, por ser conhecido de toda a cidade. O capricho da natureza tinha até cuidado da sua máscara cômica, dando-lhe um aspecto de sileno, de nariz chato, lábios protuberantes e olhos saltados. Era só exagerar o grotesco da sua figura. Aristófanes amontoou sobre a vítima todas as características da classe a que evidentemente pertencia: sofistas, retóricos e filósofos da natureza ou, como então se dizia, meteorólogos. Embora na realidade quase todo o dia se passasse no mercado, misteriosamente colocou o seu Sócrates fantástico numa estreita tenda de pensador, onde, suspenso de um balanço sobre o pátio, e de pescoço torcido, investigava o "Sol", enquanto os seus discípulos, sentados no chão, enterravam na areia os seus pálidos rostos, no intuito de perscrutarem o mundo subterrâneo. É costume estudar *As Nuvens* à luz da história da filosofia e, no melhor dos casos, desculpa-se Aristófanes. *Summum ius, summa iniuria*. É uma iniqüidade fazer com que o burlesco Sócrates da comédia compareça no tribunal da rigorosa justiça histórica. Nem sequer Platão, que revela a fatal participação daquela caricatura na morte do seu mestre, aplica essa medida. No *Banquete* junta à luminosa figura do sábio a do poeta, e não pensa em ofender os manes de Sócrates por atribuir a Aristófanes um papel de tão grande importância naquele círculo. O Sócrates da comédia nada tem daquela energia moral que Platão e outros socráticos lhe atribuíram. Se Aristófanes o tivesse conhecido sob aquela faceta, não teria o utilizado para os seus intentos. O seu herói é um iluminista distante do povo e um homem de ciência ateu. Por meio de alguns traços tomados de Sócrates, personifica-se nesta figura o cômico típico do sábio vaidoso e satisfeito consigo próprio.

Para quem tem em mente a imagem que Platão nos dá de Sócrates, esta caricatura não tem graça. A autêntica graça está na descoberta de semelhanças ocultas, e aqui não enxergamos semelhança nenhuma. Aristófanes, porém, não penetrava nem na forma nem no conteúdo dos diálogos socráticos e, para o poeta cômico, as características diferenciais assinaladas por Platão entre o espírito socrático e o sofístico desvaneciam-se ante as suas semelhanças fundamentais: para ambos era preciso analisar tudo, e nada havia de tão elevado e de tão santo que estivesse à margem de toda a discussão e não precisasse de fundamentação racional. A ânsia de Sócrates pelos conceitos parecia superar até a dos sofistas. Não se pode exigir do poeta a quem o racionalismo em voga, sob qualquer forma que se apresentasse, parecia igualmente demolidor, finos matizes entre um e os outros. Muitos se lamentavam de certos efeitos prejudiciais derivados da nova educação. É a primeira vez que aqui surge de modo total a imagem espiritual do grande perigo que importa conjurar. Aristófanes vê com clarividência a dissolução de toda a herança espiritual do passado e não consegue contemplá-la impassivelmente. É certo que se teria visto na maior perplexidade se alguém lhe tivesse perguntado a sua "íntima convicção" a respeito dos deuses antigos. Mas, como poeta cômico, achava ridículo que os meteorólogos classificassem o éter de divino e procurava representar isso de modo vivo na prece de Sócrates ao Turbilhão, que, como se dizia, tinha formado a substân-

cia primeira, ou às Nuvens, cujas formas imateriais suspensas no ar apresentavam uma tão evidente semelhança com as doutrinas dos filósofos. Após dois séculos das mais audaciosas especulações da filosofia natural, durante os quais os sistemas se dilaceraram mutuamente, a atmosfera encontrava-se excessivamente saturada de ceticismo perante os resultados do pensamento humano para aceitar sem mais a segurança com que à massa inculta se apresentava a educação intelectual dos partidários do iluminismo. O único resultado indubitável era o mau uso que os discípulos da nova sabedoria faziam dela na vida prática e a falta de escrúpulos com que empregavam a arte da argumentação oral. Assim, Aristófanes teve a idéia de levar ao palco, com personagens alegóricos, o *logos* justo e o injusto que os sofistas distinguiam em cada caso, para oferecer aos espectadores, com um triunfo do discurso injusto sobre o justo, o quadro cômico da educação moderna.

Após uma escaramuça em que ambos os oradores lançam um no rosto do outro as grosserias habituais, o coro exige uma disputa formal entre a antiga e a nova educação. É significativo o fato de não se enumerarem os vários métodos em virtude dos quais cada uma delas se julga superior à outra. Pelo contrário, é na figura de um tipo que a educação antiga representa intuitivamente o *logos* justo. Uma educação só pode ser recomendada pelo tipo acabado que produz, nunca por considerações meramente teóricas. No tempo em que florescia o *logos* justo e se exigia uma conduta virtuosa, nunca se ouvia uma criança recalcitrar. Todas seguiam na rua ordeiramente a caminho da escola e não levavam capa, ainda que caíssem flocos de neve como flocos de farinha. Eram rigorosamente ensinadas a cantar velhas canções, com melodias dos antepassados. Se alguma cantasse com adornos e floreados, à moda dos músicos de agora, teria sido açoitada. Era assim que se educava uma geração como a dos vencedores de Maratona. Hoje enfraquecem-se as crianças, envolvendo-as em mantas, e uma pessoa arde em fúria ao ver a maneira mole e desleixada como os jovens seguram sobre o ventre os escudos, nas danças de armas das Panatenéias. O *logos* justo promete aos mocinhos que se entregam a ele e à sua educação ensiná-los a odiar a *ágora* e os banhos, a se envergonharem de toda conduta vergonhosa, a se indignarem quando troçam deles, a se levantarem na presença dos anciãos e a lhes cederem o lugar, a honrarem os deuses e a venerarem a imagem da Modéstia, a não andarem com bailarinas e a não responderem ao pai. Devem exercitar-se no ginásio, untando com azeite o corpo vigoroso, em vez de discursarem na *ágora* ou se deixarem levar aos tribunais para discutirem sobre bagatelas. Coroados de canas, disputarão com camaradas belos e decentes as corridas sob as oliveiras da Academia, cheirando a madressilva e a folhas de choupo; em seguida, gozarão a plenitude da Primavera, em delicioso ócio, sob o murmúrio dos choupos e dos plátanos. O coro exalta os homens ditosos que viveram nos belos tempos antigos, em que reinava esta educação, e goza o doce aroma da *sophrosyne* que se desprende das palavras do *logos* justo.

Contra ele se ergue o *logos* injusto, pronto a explodir em cólera e ansioso por confundi-lo todo com a sua dialética. Vangloria-se do ominoso nome que conquistou por ser o primeiro que descobriu a arte de contradizer as leis diante dos tribunais. Uma aptidão que não se pode comprar a peso de ouro é aquela que habilita a defender as piores causas e sair vencedor. Contradiz o seu adversário pela nova forma em voga da pergunta e da resposta. E, à maneira da novíssima retórica, serve-se dos nobres exemplos da mitologia, como de um ilusório instrumento de prova. Os oradores da epopéia deram às normas ideais um sentido paradigmático e este uso foi seguido pela poesia mais antiga. Os sofistas aproveitam esta tradição e colecionam exemplos míticos, que ao seu relativismo naturalista e dissolvente podiam servir para todos os fins. Enquanto antes no tribunal a defesa procurava demonstrar que o caso estava em conformidade com a lei, agora ataca as leis e os costumes, e tenta demonstrar que são deficientes. A fim de rebater a afirmação de que os banhos quentes debilitam o corpo, o *logos* injusto aduz o herói nacional Hércules, o qual, para se regalar, pediu a Atena que fizesse brotar da terra fontes de água quente, nas Termópilas. Elogia o costume de permanecer e discursar na *ágora* , que o *logos* justo reprovara, e para isso invoca a eloqüência de Nestor e de outros heróis homéricos. O *logos* justo adota o mesmo processo ao ser interrogado unicamente sobre se a *sophrosyne* alguma vez serviu para qualquer coisa, e dá o exemplo

de Peleu. Quando certa vez se encontrava em grande perigo, os deuses, como prêmio da sua virtude, mandaram-lhe uma espada de força maravilhosa, para que ele pudesse defender-se. Este "presente maravilhoso" não causa a menor impressão ao *logos* injusto. Para ilustrar o quanto pode ir longe com a iniqüidade, abandona por momentos a esfera mitológica e dá um exemplo da experiência atual, o do demagogo Hipérbolo que adquiriu "mais que muitos talentos" de ouro, servindo-se daquela qualidade. O outro responde dizendo que os deuses outorgaram a Peleu um prêmio bem maior ainda, pois lhe deram Tétis por esposa. Replica o injusto que esta logo o abandonou, pois não achara nele agrado suficiente. E, virando-se para o jovem cuja alma disputam a velha e a nova educação, roga-lhe que tenha presente que, decidindo-se pela *sophrosyne*, renuncia a todos os gozos da vida. E não é só: se pelas "necessidades da natureza" alguma vez cair em falta, será incapaz de se defender. *Se queres seguir o meu conselho, dá livre curso à natureza, salta e ri, não te detenhas ante o vergonhoso. Se fores acusado de adultério, nega a tua falta e invoca Zeus que também não teve força bastante para resistir a Eros e às mulheres. Não é possível que tu, simples mortal, sejas mais forte que um deus.* É a mesma argumentação da Helena de Eurípides, ou da ama, no *Hipólito.* A discussão culmina no ponto em que o elogio tecido pelo *logos* injusto à sua moral relaxada provoca as gargalhadas do público. Explica então que é impossível que seja um vício a prática seguida pela esmagadora maioria de um povo digno.

A refutação dos ideais da educação antiga põe em relevo, com suficiente clareza, o tipo de homem resultante da prática da nova educação. Não pode ser tido por testemunho autêntico dos ideais educacionais dos sofistas. Mas era assim ou de modo semelhante que aparecia a muitos contemporâneos. E não faltavam exemplares capazes de suscitar semelhantes generalizações. Qual era a posição do poeta na luta entre a velha e a nova educação? Seria um erro considerá-lo um partidário unilateral de uma das tendências. Ele próprio foi beneficiário da educação moderna e a comédia seria inconcebível nos bons tempos antigos a que o seu coração pertencia e que, no entanto, o teriam vaiado. O encanto primaveril da imagem que evoca com saudade tem o mesmo tipo

de melancolia cômica evocado na fantasia do Demos rejuvenescido no seu antigo esplendor, que surge no final de *Os Cavaleiros.* A evocação da antiga *paidéia* não significa um convite a regressar ao passado. Aristófanes não é um reacionário dogmático e rígido. Mas o sentimento de se ver arrastado pela corrente do tempo e de ver desaparecer tudo aquilo que o passado tinha de valioso, sem o ver substituído por algo de novo também valioso, era vigorosamente suscitado nesta época de transição e enchia de receio os espíritos clarividentes. Nada tinha a ver com o moderno conhecimento das linhas históricas e nem com a crença geral na evolução e no "progresso". A experiência da realidade histórica só podia ser sentida como a demolição do sólido edifício dos valores tradicionais em que tinham vivido tão seguros.

A imagem ideal da antiga educação tem a tarefa de mostrar o que o novo ideal não é. Ao expor este último, muda o tom cômico, inofensivo e benévolo, que é característico da imagem da educação antiga, e converte-se numa sátira mordaz: é tudo o que há de contrário ao justo e ao são. É nesta crítica negativa que reside a seriedade da peça, que ninguém ousa contestar. Destaca-se vigorosamente em primeiro plano a falta de escrúpulos morais do novo poder intelectual, que não se submete a qualquer norma. Para nós é paradoxal que este aspecto da nova educação seja escarnecido numa peça cujo herói é Sócrates. Na economia da comédia, pelo menos como chegou até nós, a própria cena da discussão entre o *logos* justo e o injusto pouco tem a ver com Sócrates, que, por outro lado, não estava presente. Mas o final de *As Rãs* prova que Sócrates é também, para o poeta, o protótipo de um novo espírito que matava o tempo com sofísticas sutilezas, abstrusas e minuciosas, desprezando os valores insubstituíveis da música e da tragédia. Com a segura intuição do homem que vê em perigo os valores aos quais deve toda a substância da sua vida e a sua formação mais elevada, ataca vigorosamente uma educação cuja maior força é o intelecto. E esta hostilidade não é meramente pessoal: tem uma significação histórica e sintomática.

Mas este espírito invadira já a própria poesia. Quando Aristófanes defende a tragédia contra Sócrates e contra o iluminismo racionalista, tem Eurípides como inimigo a seu flanco. Foi com

Eurípides que se consumou a entrada das novas correntes espirituais na poesia. Assim, a luta em torno da educação culminou em Aristófanes na luta em torno da tragédia. Deparamos aqui com a mesma obstinação que Aristófanes emprega na sua luta contra a educação moderna. A crítica a Eurípides visa toda a sua criação poética e converte-se finalmente numa quase perseguição. A sua atitude diante da política era muito mais circunstancial. A própria luta contra Cléon ou a favor da conclusão da paz, que tinha para Aristófanes fundamental importância, durou poucos anos. Cada dia orientava mais as suas atenções para o campo da crítica da cultura. Em todo o caso, era o mais candente dos problemas que se podiam apresentar à discussão pública. Talvez se explique o silêncio da comédia política sabendo que a situação, ao findar a guerra do Peloponeso, era desesperada. A liberdade ilimitada na discussão das opiniões políticas supõe uma superabundância de força, que o Estado já não possuía. O crescente ceticismo político expandia-se nos círculos privados e nos clubes. Um após o outro, morreram Sófocles e Eurípides, não muito antes da derrocada de Atenas. Ficou órfã a tragédia. Atingiu-se evidentemente uma encruzilhada histórica. Mais tarde, na comédia de Aristófanes, *Gerytades*, apareceram os tristes epígonos, o trágico Meleto, o ditirâmbico Cinesias e o cômico Sanírio, como enviados ao mundo subterrâneo para ali receberem o conselho dos grandes poetas. Assim a época ironizava a si mesma. Bem diferente e mais trágico é o tom de *As Rãs*, escrito no breve intervalo entre a morte dos dois trágicos e a queda de Atenas. Quanto maior era a penúria do Estado, tanto mais insuportável tornava-se a opressão dos espíritos e com maior ânsia se buscava conforto e apoio espiritual. Via-se claramente, pela primeira vez, o que ligava o povo ateniense à tragédia. Só a comédia era capaz de exprimir isto para todos. E tinha essa capacidade devido precisamente à objetividade que lhe dava a enorme distância a que se encontrava da musa oposta, a tragédia. E a comédia só tinha um poeta digno desse nome. Com os anos subiu a uma altura da qual se podia atrever a tomar a seu cargo a função lecionadora da tragédia no Estado e o levantamento dos corações. Foi o seu momento histórico supremo.

Em *As Rãs*, Aristófanes conjura as sombras da tragédia, morta com Sófocles e Eurípides. Nada podia unir tanto como esta recordação os espíritos divididos pelas ferozes lutas partidárias. Renovar esta memória era até um ato próprio de um homem de Estado. Dioniso em pessoa desce ao mundo subterrâneo para de novo trazer Eurípides. Até o maior adversário do defunto era forçado a reconhecer que era este o desejo mais ardente do público. O seu deus Dioniso é a personificação simbólica do público do teatro, com todas as suas cômicas fraquezas, grandes e pequenas. Mas este anseio universal foi para Aristófanes a oportunidade para o seu último e mais compreensivo ataque à arte de Eurípides. Abandona as suas troças anteriores, na maioria ocasionais e que teriam sido inadequadas àquele momento, para penetrar até o fundo do problema. Eurípides não é estudado em si mesmo, embora a isso pudesse aspirar um artista de tal magnitude, e muito menos como medida do seu tempo; é contraposto a Ésquilo, como ao mais alto representante da dignidade religiosa e moral da tragédia. Na estrutura de *As Rãs*, esta oposição simples mas altamente significativa toma a forma de uma disputa entre a arte poética antiga e a moderna, análoga à que em *As Nuvens* se trava entre a velha e a nova educação. Mas, enquanto em *As Nuvens* a disputa não tem importância decisiva para o desenrolar da ação, em *As Rãs* ela constitui o edifício inteiro da comédia. A descida ao mundo subterrâneo era um tema predileto da comédia. Esta atitude põe *As Rãs* em contato com os *Demoi* de Êupolis, onde os antigos estadistas e estrategos atenienses são chamados do Hades para auxiliarem o Estado, mal avisado. Pela união desta idéia com a do concurso dos poetas, Aristófanes chega a uma solução surpreendente: Dioniso, que desceu ao Hades para buscar Eurípides, traz por fim, depois de um triunfo de Ésquilo, em lugar do seu adversário, o velho poeta, para salvar a pátria.

Não pretendemos julgar a peça como obra de arte. Vamos considerá-la apenas como o testemunho mais importante do séc. V sobre a posição da poesia trágica na vida da comunidade política. Para nós, a parte mais importante da disputa de *As Rãs*

é aquela em que Ésquilo pergunta a Eurípides, que acaba de enumerar os seus próprios préstimos: *Responde-me: o que é que realmente devemos admirar num poeta?*[12]. O resto, a crítica primordialmente estética dos pormenores da estruturação dos prólogos, das canções e das demais partes da tragédia, apesar do seu espírito, da sua sutileza e da cor e riqueza intuitiva que emprestam à totalidade do diálogo, não pode ser analisado por si mesmo e até se pode deixar de lado. Este é da maior importância para o efeito cômico da peça, pois serve de contrapeso à discussão anterior sobre o sentido ético de toda a poesia autêntica, onde a gravidade trágica por vezes alcançada na discussão exige aquela compensação. Estas revelações contemporâneas sobre a essência e a função da poesia têm para nós a maior importância, na medida em que carecemos quase em absoluto de manifestações diretas das grandes personalidades da época. Mesmo que julguemos provenientes das teorias dos sofistas contemporâneos, e a elas devam esta ou aquela fórmula concreta, as concepções sobre a essência da poesia, que Aristófanes põe na boca de Ésquilo e de Eurípides, o diálogo mantém para nós o valor inestimável de ser uma corroboração autêntica da impressão que em nós produz a tragédia.

Responde-me: o que é que realmente devemos admirar num poeta? Eurípides coincide com Ésquilo na resposta, ainda que as suas palavras admitam uma interpretação particular: *Pela sua própria excelência e sua capacidade de ensinar os outros, e ainda porque torna melhores os homens, no Estado.* E se não fizeste isso, se tornaste malvados os justos e nobres, de que serás realmente digno? *Da morte* – intervém Dioniso – *escusas de o perguntar.* Ésquilo descreve então, parodiando comicamente a emoção, como eram nobres e marciais os homens, antes de Eurípides se ter ocupado deles. Não tinham outras aspirações senão vencer o inimigo. A única função que desde o início os poetas nobres exerceram foi ensinar o que podia salvar os homens. Orfeu revelou-nos os mistérios e ensinou-nos a guardar-nos do homicídio; Museu, a cura das doenças e a predição do futuro; Hesíodo, a cultura dos campos e o tempo das

12. *Rãs*, 1008.

semeaduras e das colheitas; e o divino Homero alcançou honra e glória, porque ensinou virtudes tais como a arte da guerra, a bravura e o armamento dos heróis. Ésquilo modelou, de acordo com este modelo, muitos heróis autênticos, figuras como Teucro e Pátroclo, de coração de leão, com o fim de entusiasmar os cidadãos, quando ouvirem soar a trombeta:

Não modelei megeras como Fedra e Estenobéia.
E ninguém pode afirmar que jamais tenha criado a figura
de uma mulher enamorada.

A maravilhosa objetividade cômica de Aristófanes sabe restabelecer, por meio destes afloramentos do *pathos*, o equilíbrio ameaçado. Eurípides argumenta que os assuntos dos seus dramas femininos encontram-se já no mito; Ésquilo, porém, exige que o poeta não ensine nem exiba em público o mal encoberto.

O que para os meninos é o mestre
que lhes mostra o reto caminho
isso nós, os poetas, somos para os adultos.
Por isso lhes devemos dizer sempre o que há de mais nobre.

Eurípides acha que esta nobreza falta nas altíssonas palavras de Ésquilo, pois a sua linguagem deixou de ser humana. Replica-lhe o adversário que quem tem grandes pensamentos e emoções deve exprimi-los em linguagem elevada e que a linguagem elevada, tal como as vestes solenes, pertencia aos semideuses. *Tu destruíste tudo isto. Mascaraste os reis de mendigos andrajosos e ensinaste os Atenienses ricos a vadiar, queixando-se de que não têm dinheiro para apetrechar os navios de guerra, como o Estado exige deles. Ensinaste-os a discutir e a papaguear, despovoaste os ginásios..., incitaste os marinheiros a revoltarem-se contra os seus superiores.* Estas palavras levam-nos às misérias da atualidade política, pelas quais, bem como por muitos outros males, se responsabiliza a Eurípides. O extraordinário efeito cômico desta homenagem negativa só ganhará toda a sua força se pensarmos que estas palavras não se dirigem a um teatro cheio de filólogos clássicos, que tomam tudo ao pé da letra e com tudo

se indignam, mas sim ao público ateniense que via um deus em Eurípides. Num crescendo imperceptível, passamos das críticas mais finas à caricatura disforme, e a caricatura cresce para espantalho cômico, até que o "deus" se converte finalmente na encarnação de todos os males daqueles tempos desventurados, daqueles tempos calamitosos aos quais na patriótica parábase se dirigem palavras reconfortantes e libertadoras. Por trás dos engenhosos trocadilhos, podemos adivinhar em cada linha a vigorosa inspiração que os anima: a dolorosa inquietação pelo destino de Atenas. É a ele que se refere sempre que fala dos verdadeiros e falsos poetas. E, embora Aristófanes saiba perfeitamente que Eurípides não é um espantalho, mas sim um artista imortal a quem a sua própria arte deve imensas coisas, e embora os seus sentimentos estejam de fato muito mais perto de Eurípides que de Ésquilo, seu ideal, não pode ignorar que esta nova arte não está em condições de dar à cidade o que Ésquilo deu aos cidadãos do seu tempo, e que nenhuma outra coisa podia salvar a sua pátria na amarga necessidade do momento. É por isso que Dioniso vê-se por fim obrigado a escolher Ésquilo e que o rei do mundo subterrâneo despede com as seguintes palavras o poeta trágico, quando ele sobe para a luz do sol:

Adeus, Ésquilo, sai já daqui,
vai salvar a cidade com sãos conselhos
e educar os néscios, que são inumeráveis[13].

Há muito a tragédia não era capaz de tomar a atitude e usar a linguagem que a comédia aqui ousa empregar. O seu âmbito vital era ainda a vida pública e o que nela se move, ao passo que a tragédia abandonara muito antes os seus profundos problemas e se refugiara na intimidade humana. Mas nunca o destino espiritual do todo comovera tão profundamente o público, como no instante da dor pela perda da tragédia. Foi quando mais uma vez mostrou, nesse momento, a íntima conexão da *polis* com o

13. *Rãs*, 1500.

destino espiritual e a responsabilidade do espírito criador perante a totalidade do povo, que a comédia atingiu o ponto culminante da sua missão educacional.

Tucídides como pensador político

Não é Tucídides o primeiro dos historiadores gregos. Por conseguinte, o primeiro passo para compreendê-lo é tomar conhecimento do grau de desenvolvimento da consciência histórica. É claro que antes dele nada há que se lhe compare; e a História posterior enveredou por caminhos totalmente diversos, pois tomou a sua forma e os seus pontos de vista das tendências espirituais dominantes na sua própria época. Mas há ligação entre Tucídides e os seus predecessores. É da Jônia que procede a história mais antiga; o termo ἱστορίη revela a sua proveniência da Jônia e da época em que se iniciou a investigação da natureza: esta encontra-se englobada nela e constitui até o seu conteúdo mais próprio e mais primitivo. Tanto quanto sabemos, é Hecateu, oriundo, como os primeiros grandes fisiólogos, do centro cultural de Mileto, o primeiro que transfere a "pesquisa" da *physis* para a terra habitada, que até então fora estudada apenas como parte do cosmos e na sua estrutura mais superficial e genérica. A sua ciência dos países e dos povos, mistura notável de empirismo e construção lógica, tem de ser estudada juntamente com a sua crítica racionalista dos mitos e com os seus estudos genealógicos. É então que ela aparece na sua conjuntura exata na história do espírito, onde deve ser compreendida como um estágio no processo de dissolução racional e crítica da antiga epopéia. Neste sentido é um pressuposto essencial para o nascimento da História, que com a mesma consciência crítica recolhe e reúne as tradições relativas à terra conhecida, até onde o faculta a experiência.

Foi Heródoto que deu este segundo passo: ainda mantém unitária a ciência dos povos e dos países, mas já situa o Homem no centro. Viajou por todo o mundo civilizado de então – Oriente Próximo, Egito, Ásia Menor e Grécia –, estudou e descreveu todos os tipos de costumes e maneiras estranhas e a maravilhosa sabedoria dos povos mais antigos, descreveu a magnificência dos seus templos e palácios e contou a história dos seus reis e de muitos homens importantes e notáveis, mostrando como neles se manifestavam o poder da divindade e os altos e baixos da mutável sorte humana. É pela sua referência ao grande tema da luta entre o Oriente e o Ocidente, desde a sua primeira manifestação no combate dos Gregos com o vizinho reino da Lídia, no reinado de Creso, até as guerras pérsicas, que esta arcaica e variegada multiplicidade de dados ganha unidade. Com uma complacência e uma habilidade narrativa análogas às de Homero, relata para a posteridade, na sua prosa só aparentemente ingênua e despretensiosa – que os seus contemporâneos saboreiam como os antigos tempos saboreavam os versos da epopéia –, a glória dos feitos dos Helenos e dos bárbaros. Como diz na sua primeira frase, é este o principal intento da sua obra. É como se a epopéia, ferida de morte pela crítica intelectual de Hecateu, renascesse na época da ciência natural e da sofística, e das velhas raízes da epopéia heróica algo de novo surgisse. Combina a sobriedade empírica do investigador com a exaltação da fama dos rapsodos e subordina à exposição do destino dos homens e dos povos tudo o que viu e ouviu. É a obra da rica, velha e complexa cultura dos Gregos da Ásia Menor que, já muito distante dos seus tempos heróicos e após algumas décadas de sujeição, vê outra vez confirmado o seu alto destino e, após os inesperados triunfos da metrópole em Salamina e Platéias, volta a ser incorporada ao sopro vigoroso da História, sem renunciar, no entanto, ao seu resignado ceticismo.

Tucídides é o criador da história política. Este conceito não se aplica a Heródoto, embora sejam as guerras pérsicas o ponto culminante da sua obra. É com espírito alheio à política que ele escreve a história política. Filho de Halicarnasso, não lhe foi dado contemplar nenhuma vida política na sua tranqüila pátria e, quando a seguir às guerras pérsicas foi a Atenas pela primeira vez,

contemplou-a atônito, da sua sossegada margem. Tucídides estava profundamente enraizado na vida da Atenas de Péricles e o pão de cada dia desta vida era a política. Desde os dias em que Sólon, no meio da confusão das lutas sociais do séc. VI, lançou os fundamentos da sólida consciência política que desde o início admiramos nos cidadãos de Atenas, ao contrário dos seus irmãos Jônios, a participação de todos os homens importantes nos negócios do Estado permitiu obter uma grande soma de experiência política e chegar à maturidade das formas do pensamento político. A princípio, este aparece só nas penetrantes intuições sociais dos grandes poetas áticos e na conduta política da comunidade ateniense, recentemente liberta dos tiranos, durante a época das invasões persas; mas, com a política de força encetada por Temístocles depois de Salamina, operou-se a sua transformação no "império" ateniense.

É na obra de Tucídides que a assombrosa concentração de pensamento e vontade política, revelados nesta criação ateniense, acha a sua mais adequada expressão espiritual. Comparado com o vasto horizonte universal da descrição de povos e países por Heródoto, cuja serena contemplação se estende a todas as coisas divinas e humanas de toda a terra conhecida, é restrito o campo visual de Tucídides. Não se estende para além da esfera de influência da *polis* grega. Mas este objeto tão restrito está carregado dos mais graves problemas e é experimentado e analisado com a mais profunda intensidade. É perfeitamente natural que os problemas da Atenas desse tempo estejam centrados no Estado. O que não parece tão evidente é que os problemas políticos conduzissem a uma investigação mais aprofundada dos problemas históricos. A história que Heródoto traça dos povos não teria, por si só, desembocado na história política. Mas Atenas, voltada para o presente e concentrada nele, cedo se viu arrastada num remoinho do destino, em que o pensamento político desperto viu-se forçado a completar-se com o conhecimento histórico, embora em sentido diverso e com conteúdo diferente: era necessário chegar ao conhecimento da necessidade histórica que empurrava a evolução da cidade de Atenas para a sua grande crise. Não é que a história

se torne política; o pensamento político é que se torna histórico. Eis a essência do fenômeno espiritual que encontra a sua realização na obra de Tucídides.

Sendo assim, não se pode sustentar a concepção recentemente exposta sobre o processo pelo qual Tucídides chegou a historiador. Com excesso de confiança, parte-se do princípio de que para Tucídides e para sua época o conceito e a essência do histórico eram algo de fixo e estável, como o são para a ciência histórica moderna. Em várias digressões isoladas da sua obra colocam-se problemas do passado que lhe interessam. Mas, fundamentalmente, só se preocupa com a guerra do Peloponeso, isto é, com a história vivida no seu próprio tempo. Ele próprio diz, no primeiro parágrafo do seu livro, que começou a sua obra com o começo da guerra, por estar convencido da importância daquele acontecimento. Perguntamo-nos, porém: onde é que ele aprendeu a técnica histórica e qual é a fonte para o seu conhecimento dos tempos mais recuados? É costume responder: estava entregue ao estudo do passado quando rebentou a guerra, e logo viu que era aquele o assunto a que se devia consagrar. E foi para aproveitar o material das suas investigações anteriores que ele o introduziu nas digressões eruditas da sua obra. Esta explicação parece-me mais própria de um erudito moderno que do criador da história política. Político ativo e almirante da frota que participou na guerra, não conhecia interesse mais alto que os problemas políticos do seu tempo. Foi a guerra que fez dele historiador. Ninguém lhe podia ensinar o que ele viu, principalmente a ele, que afirma que pouco se pode conhecer com exatidão de um passado completamente diverso. Era pois muito diferente daquilo que geralmente entendemos por historiador. E as suas excursões por terras do passado, por mais que apreciemos o seu sentido crítico, são sempre incidentais ou escritas para fazer sobressair, em constraste com o passado, a importância do presente.

O melhor exemplo disto é a chamada Arqueologia, no início do livro I. O seu fim primordial é demonstrar que o passado não tem importância, se o comparamos ao presente narrado por Tucídides, pelo menos na medida em que dele podemos tirar

conclusões, pois nos é desconhecido quanto ao essencial. No entanto, por mais sumária que seja, esta investigação do passado deixa-nos conhecer com maior clareza os critérios que em geral Tucídides aplicava à História e os que lhes permitiam julgar da importância do seu tempo.

Parece-lhe sem importância o passado dos povos gregos, mesmo nos seus empreendimentos mais elevados e mais famosos, porque a vida daqueles tempos era estruturalmente incapaz de uma organização estatal ou do poder digna desse nome. Não tinha tráfico nem comércio, no moderno sentido da palavra. Pelo incessante vaivém dos povos, que eram expulsos dos seus territórios, sem jamais alcançarem uma verdadeira estabilidade, a segurança não se podia consolidar, e ela é, além da técnica, a condição primeira de toda relação estável. As partes mais favoráveis do país eram precisamente as mais disputadas e os seus habitantes mudavam com a maior freqüência. Assim não se podia desenvolver uma agricultura racional nem a acumulação de capitais, nem havia grandes cidades nem nenhuma das condições da civilização moderna. É altamente elucidativo ver como Tucídides deixa de lado, aqui, todas as tradições antigas, porque não respondem às suas perguntas, e em lugar delas põe as suas próprias construções hipotéticas, puras inferências retrospectivas baseadas na clarividente observação do nexo regular entre o desenvolvimento da cultura e as formas de economia. O espírito desta pré-história é análogo ao das construções dos sofistas sobre o começo da civilização humana. Mas o seu ponto de vista é diferente. Encara o passado com uma visão de político moderno, isto é, do ponto de vista do poder. A própria cultura, a técnica e a economia são consideradas apenas como pressupostos para o desenvolvimento de um poder autêntico. Este consiste principalmente na formação de grandes capitais e extensas riquezas territoriais apoiadas num grande poderio marítimo. Também nisto se reconhece claramente a influência das condições modernas. O imperialismo de Atenas, do qual já pouco resta, dá-lhe a medida para a avaliação da história primitiva.

A história de Tucídides é de uma independência perfeita, tanto na escolha do ponto de vista como na aplicação destes princípios. Homero é estudado, sem quaisquer preconceitos ou romantismo, com o olhar de um político da força. O reino de Agamemnon é considerado por Tucídides o primeiro grande poderio helênico de que se tem notícia. De um verso de Homero, interpretado com exagero enorme, conclui com uma penetração inexorável que o seu império se estendeu através dos mares e foi sustentado por uma grande marinha. O catálogo dos navios da *Ilíada* desperta-lhe o maior interesse, e, apesar do seu ceticismo quanto às tradições poéticas, mostra-se disposto a aceitar as suas referências precisas sobre o potencial dos contingentes gregos na guerra de Tróia, porque confirmam as suas idéias sobre a falta de importância dos instrumentos de poder daquele tempo. Deduz da mesma fonte o caráter primitivo da técnica de construção naval das suas frotas. A guerra de Tróia foi a primeira empresa naval comum de grande estilo que a história da Grécia conheceu. Antes dela só temos o domínio do mar por Minos, em Creta, o qual põe fim à pirataria das tribos semibárbaras espalhadas pelas costas da Grécia. Tucídides imagina que a frota de Minos exercia um rigoroso policiamento do mar, análogo ao da marinha ateniense do seu tempo. Assim, aplicando o seu critério de acumulação de capitais, a formação de frotas e o poderio naval, percorre toda a história da Grécia até as guerras pérsicas, que marcam época pelas suas invenções técnicas relativas à construção naval, sem aprofundar em nada os ricos valores espirituais da tradição. É nas guerras pérsicas que Atenas se manifesta, pela primeira vez, como um fator de poder. Com a entrada das ilhas e das cidades da Ásia Menor na liga ática, cria-se no mundo dos Estados gregos um poder capaz de contrabalançar o poderio de Esparta, até então predominante. A história subseqüente não é mais do que a competição entre estes dois poderes, com os conseqüentes incidentes e conflitos, até que explode a guerra final, em face da qual as anteriores parecem brincadeiras de moleques.

Nesta pré-história tão admirada, manifesta-se com insuperável clareza a essência da história de Tucídides, embora não de

maneira exaustiva[1]. A imagem concentrada que nos dá das linhas mestras da evolução econômica e política do passado reflete a atitude de Tucídides diante dos acontecimentos do seu tempo. Foi só por este motivo que ele começou pela pré-história, e não por achar que ela estava no início. Na narração da guerra, os mesmos princípios aparecem mais circunstanciados e menos compendiados, e ocupam um lugar mais amplo. Aqui, porém, surgem mais puros e carregados com um mínimo de material histórico. As expressões da moderna política realista repetem-se na pré-história com regularidade quase estereotipada e imprimem-se de tal modo na consciência do leitor, que este entra na exposição da guerra com a convicção de que se trata da maior exibição de força e da mais aguda crise de luta pelo poder que a história da Grécia jamais conheceu.

Quanto mais atual é um assunto e mais viva a sua participação nele, tanto maior gravidade ganha para Tucídides a adoção de um ponto de vista. Temos de interpretar o seu plano de historiador como o esforço interior para obter um ponto de vista adequado sobre aquele acontecimento que divide o mundo do seu tempo em duas partes inimigas. Se ele não fosse o político que foi, este esforço de objetividade seria menos surpreendente, mas também menos grandioso. O seu propósito, ao contrário dos adornados relatos dos poetas sobre os tempos idos, é apresentar a verdade de modo simples e imparcial. Não é da consciência política, mas sim da consciência científica que vivia nas investigações naturalistas dos Jônios, que nasce esta idéia. Mas a façanha libertadora de Tucídides consiste precisamente na transposição desta atitude espiritual da natureza intemporal para a esfera das lutas políticas atuais, perturbadas pelas paixões e pelas aspirações partidárias. O seu contemporâneo Eurípides ainda separa estes dois

1. O meu ponto de vista difere do de W. SCHADEWALDT (*Die Geschichtschreibung des Thukydides*, Berlim, 1929) que, de acordo com E. SCHWARTZ (*Das Geschichtswerk des Thukydides*, Bona, 1919), defende que a arqueologia é a parte mais antiga de Tucídides e tenta interpretar, a partir dela, o espírito do Tucídides anterior, "o discípulo dos sofistas". Em outro lugar fundamentarei mais detalhadamente a minha opinião.

campos por um abismo intransponível[2]. Só na natureza existe a "história" que aprofunda serenamente as coisas que "não envelhecem". Quando se transpõe o limiar da vida política, começam os ódios e as lutas. Mas, quando Tucídides transfere a "história" para o mundo político, dá um sentido novo à investigação da verdade. Para compreender o passo que ele dá, é necessário ligá-lo à concepção que os Helenos têm da ação. Para eles, é o conhecimento que realmente move o Homem. É esta intenção prática que distingue o seu anseio pela verdade da "teoria", completamente desinteressada, da filosofia jônica da natureza. Ninguém na Ática podia conceber uma ciência que tivesse outro fim que não o de conduzir à ação justa. É esta a grande diferença que separa Tucídides e Platão da investigação jônica. É que os mundos respectivos eram muito diferentes. Não se pode dizer que a objetividade de Tucídides resulta de uma natureza inata, livre de paixões, como de alguns historiadores se pôde dizer que eram todos olhos. O próprio Tucídides nos conta o que lhe dava força para se libertar das paixões e quais as vantagens que pensava obter com o conhecimento objetivo. *Talvez a minha obra pareça pouco divertida por falta de lindas histórias. Será últil, no entanto, a todo aquele que queira formar um juízo adequado e examinar objetivamente o que aconteceu e o que, de acordo com a natureza humana, acontecerá certamente no futuro, do mesmo modo ou de modo semelhante. Isto é mais uma aquisição de valor permanente do que uma peça de luxo para satisfação momentânea.*

Tucídides expressa repetidamente a idéia de que o destino dos homens e dos povos se repete, porque a natureza do Homem é sempre a mesma. É exatamente o contrário do que hoje geralmente denominamos consciência histórica. Para a consciência histórica, nada na História se repete. O acontecer histórico é absolutamente individual. E na vida individual não entra a repetição. No entanto o Homem realiza experiências e a experiência do que é mau o advertiu, reza uma máxima já recolhida por Hesíodo[3]. Desde sempre o pensamento grego aspira a este conhecimento e se dirige ao universal. Assim, o axioma de Tucídides, segun-

2. EURÍPIDES, frag. 910 N.
3. HESÍODO, *Erga*, 218.

do o qual o destino dos homens e dos povos se repete, não implica o nascimento da consciência histórica no sentido unilateral moderno. Em vez de se entregar simplesmente ao acontecer individual e ao estranho e diferente, a sua história aspira ao conhecimento de leis universais e estáveis. É esta atitude espiritual que, precisamente, dá à exposição histórica de Tucídides o encanto da sua atualidade imorredoura. Para o político isto é essencial, pois só é possível uma ação previsiva e submetida a um plano se na vida humana as mesmas causas produzem em determinadas condições os mesmos efeitos. É isto que torna possível uma experiência e com ela uma certa previsão do futuro, por mais acanhados que sejam os seus horizontes.

É com esta verificação de Sólon que o pensamento político dos Gregos principia[4]. Trata-se ali do conhecimento de fenômenos internos do organismo do Estado, que sofreu certas alterações mórbidas em conseqüência dos excessos anti-sociais. Sólon considera-os à luz da religião, como castigos da justiça divina. A seu ver, no entanto, o organismo social reage logo contra os efeitos perniciosos das ações anti-sociais. Desde então, quando Atenas se converteu num grande poder, acrescentou-se à esfera do Estado um novo e gigantesco campo de experiência política: o das relações de Estado para Estado, aquilo que nós designamos por política externa. O seu primeiro grande representante é Temístocles, que Tucídides, em palavras memoráveis, qualificou de novo tipo de Homem[5]. Entre as suas características desempenham papel essencial a previsão e a clareza de juízo, as qualidades que, segundo a sua própria confissão, Tucídides quer ensinar à posteridade. A repetida insistência na mesmas idéias fundamentais através da obra inteira prova que ele tomou este objetivo muito a sério e que, longe de ser um resíduo histórico do "iluminismo" sofístico, de que nós devemos abstrair para obter a imagem do puro historiador, a verdadeira grandeza do seu espírito consiste no esforço pela consecução do saber político. A essência do acontecer histórico não reside para ele numa ética qualquer ou numa filosofia da

4. Ver p. 128.
5. TUCÍDIDES, I, 138, 3.

história, nem numa idéia religiosa. A política é um mundo regulado por peculiares leis imanentes, que só se podem descobrir se consideramos os acontecimentos, não isoladamente, mas em ligação com o seu curso total. É nesta profunda intuição da essência e das leis do acontecer político que Tucídides é superior a todos os historiadores antigos. Isto só era possível a um ateniense da grande época, a época que produziu a arte de Fídias e as idéias platônicas, para citar duas criações essencialmente distintas do mesmo espírito. O conceito de Tucídides sobre o conhecimento da história política não pode ser caracterizado melhor do que por umas célebres palavras do *Novum Organon* de *Lord* Bacon, onde opõe à Escolástica o seu próprio ideal científico: *Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur. Et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est.*

A peculiaridade do pensamento de Tucídides sobre o Estado é a sua carência de qualquer doutrina abstrata, de qualquer *fabula docet*, ao contrário da concepção religiosa de Sólon e das filosofias do Estado dos sofistas ou de Platão. É no próprio acontecer concreto que a necessidade política é apreendida. Isto só era possível devido ao caráter especial do assunto por ele estudado; nele se manifesta com força excepcional a relação entre as manifestações da realidade política e as causas que a produziram. A concepção de Tucídides seria inconcebível independentemente do tempo em que ele viveu. Também seria inconcebível separar do seu tempo a tragédia ática ou a filosofia platônica. A mera exposição fatual de um acontecimento histórico, por mais importante que fosse, não teria bastado para preencher os desígnios do pensador político. Era-lhe necessária a possibilidade de ascender ao espiritual e ao universal. São particularmente característicos do seu estilo os numerosos discursos que se intercalam na exposição e que são, acima de tudo, porta-vozes do Tucídides político. Na exposição dos seus princípios históricos aparece como natural que tanto os fatos anteriores como os discursos dos políticos eminentes da época fossem incorporados à sua obra. Não são, todavia, transcritos textualmente. Por isso é que o leitor não lhes pode atribuir exatidão igual à da transmissão dos fatos. Ele recolhe somente o

seu sentido aproximado. Quanto ao detalhe, contudo, faz cada personagem dizer o que lhe parece que deveria ter sido dito em cada caso[6]. Aqui está uma ficção muito coerente, que não se pode compreender à luz do rigor histórico, mas sim pela necessidade de penetrar até as motivações últimas dos acontecimentos políticos.

Se os tivesse encarado no seu sentido literal, esta exigência teria sido irrealizável. Não teria conseguido penetrar na verdadeira atitude de cada personagem, pois o que diziam não passava de máscaras, muitas vezes, ou então teria sido necessário iluminar-lhes o íntimo, o que era impossível. Mas Tucídides julgava possível conhecer e expor as idéias diretivas de cada partido, e assim fazia os personagens exporem as suas mais profundas convicções em discursos públicos na assembléia do povo, ou então, como no diálogo de Melos, entre quatro paredes; e fazia com que cada partido se exprimisse de acordo com as suas convicções políticas e o seu ponto de vista. É assim que Tucídides se dirige aos seus leitores, quer como Espartano quer como Coríntio, como Ateniense ou Siracusano, como Péricles ou como Alcibíades. O modelo exterior desta arte oratória podia ser a epopéia e, em pequena escala, também Heródoto. Mas Tucídides aplicou esta técnica em grande escala, e é a ele que devemos o fato de que a guerra, desenrolada na época do apogeu espiritual da Grécia e acompanhada das mais profundas discussões, apareça em primeiro lugar como um combate espiritual e só em segundo plano como um acontecimento militar. Buscar nos discursos de Tucídides os vestígios de algo realmente pronunciado na época é um empreendimento tão estéril como procurar descobrir nos deuses de Fídias determinados modelos humanos. E, ainda que Tucídides tratasse de se informar da realidade dos debates, o certo é que muitos dos seus discursos nunca foram pronunciados, e a maioria deles foram totalmente diferentes. A sua crença de que depois de se ponderarem as circunstâncias de cada caso era possível dizer as coisas apropriadas (τὰ δέοντα) baseava-se na convicção de que nestas lutas cada atitude tinha a sua lógica inviolável e de que aquele

6. TUCÍDIDES, I, 22, 1.

que contemplava as coisas de uma certa altura era capaz de desenvolvê-la corretamente. Apesar da sua subjetividade, era esta para Tucídides a verdade objetiva dos seus discursos. Só o poderemos compreender se, por trás do historiador, repararmos no pensador político. A linguagem destas representações ideais têm um estilo idêntico em todos os discursos, mais elevado que o dos discursos reais dos Gregos do seu tempo e cheio de artificiosas contraposições intelectuais, exageradas para a nossa sensibilidade. A dificuldade da sua expressão que luta com o pensamento e forma um raro contraste com o estilo figurado da retórica sofística do tempo é a manifestação mais direta do pensamento de Tucídides, que rivaliza em profundidade e dificuldade com o dos grandes filósofos gregos.

Uma das provas mais evidentes do que Tucídides julga ser o pensamento político é a exposição das causas do conflito, que encontramos no início. Já Heródoto começara a sua obra com a causa da guerra entre a Europa e a Ásia. Considerava o problema do ponto de vista da culpa do conflito. Naturalmente, este problema também foi levantado pelos partidos durante a guerra do Peloponeso. Todas as particularidades haviam sido, desde o começo da grande conflagração, discutidas vezes sem conta, sem perspectiva de se chegar a um acordo, visto que os dois contendores atribuíam a culpa um ao outro. Tucídides coloca o problema de um ponto de vista completamente novo[7]. Distingue entre as razões da discórdia que acenderam a luta e a "verdadeira causa" da guerra, chegando à conclusão de que esta reside no incrível aumento do poderio de Atenas, que constituía uma ameaça para Esparta. O conceito de causa provém do vocabulário da Medicina, como deixa ver a palavra πρόφασις, que Tucídides emprega. Foi ela que pela primeira vez estabeleceu a distinção científica entre a verdadeira causa de uma enfermidade e o seu mero sintoma. A transferência deste pensamento naturalista e biológico para o problema do nascimento da guerra não era um ato puramente formal: significava a total objetivação do assunto, separando-o da

7. TUCÍDIDES, I, 23, 6.

esfera política e moral. A política é assim delimitada como um campo autônomo da causalidade natural. A luta secreta entre forças opostas conduz finalmente à crise aberta da vida política da Hélade. O conhecimento desta causa tem algo de libertador, pois coloca aquele que o possui acima das odiosas lutas dos partidos e do espinhoso problema da culpa e da inocência. Mas também tem algo de opressivo, pois faz aparecer como resultantes de um longo processo, condicionado por uma mais alta necessidade, acontecimentos que tinham sido considerados como atos livres da consciência moral.

Tucídides descreve, numa célebre digressão inserida na história da origem da guerra, a primeira fase do processo que precede o rebentar da guerra, a crescente expansão do poder de Atenas através dos cinqüenta anos que se seguiram à vitória sobre os Persas[8]. Justifica esta forma o fato de ele ter sido forçado a sair dos limites cronológicos da obra. Por outro lado, como ele próprio nos diz, este breve esboço da história do poderio de Atenas tem valor em si mesmo, dado que antes dele não existe qualquer exposição adequada deste período importantíssimo da sua evolução. E não é só isto: fica-se com a impressão de que esta digressão e tudo o que Tucídides nos diz sobre a verdadeira causa da guerra só mais tarde foram incorporados na história da sua origem, a qual originariamente se limitaria aos acontecimentos diplomáticos e militares. Não é só da notável forma da composição que esta impressão deriva, mas também da tradição que nos diz já ter Tucídides relatado no seu primeiro esboço o começo da guerra; ora, como a exposição sobre o desenvolvimento do poderio ateniense menciona já a destruição das muralhas [404], não pode ter sido escrita, pelo menos na sua forma atual, antes do fim da guerra. A doutrina sobre as verdadeiras causas da guerra, que fundamenta a digressão, é obviamente o resultado de uma longa reflexão sobre o problema e pertence à maturidade de Tucídides. A princípio ocupou-se principalmente dos simples fatos. Mais tarde evoluiu para pensador político, e com audácia cada vez maior abarcou o conjunto, nas suas íntimas conexões e necessidades. O efeito pro-

8. I, 89-118.

duzido pela obra na sua forma atual depende essencialmente do fato de apresentar uma tese política de grande alcance, a qual já tem uma expressão clara na doutrina das verdadeiras causas da guerra.

Seria uma *petitio principii* anti-histórica pretender que um "autêntico historiador" tivesse apreendido com clareza, desde o início, as causas reais, no sentido que Tucídides lhes dá, de uma necessidade longamente preparada. É a *História da Prússia*, de Leopold von Ranke, que nos oferece a analogia mais notável. Foi com novos olhos que na 2ª edição, publicada depois de 1870, viu a importância da evolução do Estado prussiano. Ele próprio diz que só então apreendeu as idéias gerais de longo alcance, e por isso sente-se na obrigação de se desculpar perante os seus colaboradores, no prólogo da 2ª edição. Não se podia tratar de uma simples verificação de fatos, mas sim de uma interpretação política da História. Estas novas idéias manifestam-se sobretudo na exposição profundamente renovada e notavelmente ampliada da gênese do Estado prussiano. Foi também assim que Tucídides, findo o conflito, refundiu o começo da sua obra, onde historia a gênese da guerra.

Uma vez situada no poderio de Atenas a origem da guerra, procura compreender mais profundamente o problema. É importante observar que, ao expor os antecedentes da guerra, ele apresenta a digressão sobre a evolução *exterior* de Atenas, nesse período, apenas como um apêndice à maravilhosa descrição da conferência de Esparta, na qual, impelidos pela paixão dos seus confederados, os Espartanos decidem-se pela guerra. É certo que a declaração da guerra só se dá realmente após uma posterior conferência geral da Liga do Peloponeso. Mas Tucídides dá-se perfeitamente conta da suprema importância que teve para a decisão aquela primeira discussão não oficial, em que estavam presentes apenas alguns membros da Liga, os quais apresentaram queixas contra Atenas. Marca a sua importância o fato de nela se pronunciarem quatro discursos, número que não voltamos a encontrar em nenhuma outra parte da obra[9]. Não foram as razões

9. I, 66-88.

dos aliados, cujas queixas constituíam o motivo da reunião, que provocaram a decisão de declarar a guerra: foi o medo dos Espartanos em face do enorme crescimento do poderio ateniense na Grécia. Num debate real, isto não se podia manifestar tão abertamente. Mas Tucídides prescinde ousadamente dos problemas de direito público que ali se situam em primeiro plano, e acentua apenas o discurso final, pronunciado pelo representante de Corinto. Como segunda potência comercial da Hélade e, portanto, como naturais competidores de Atenas, os Coríntios são os seus inimigos mais encarniçados. É com ódio que vêem os Atenienses, e Tucídides encarrega-os por isso de decidir, por meio de uma análise comparativa do vigor e anseio de expansão dos Atenienses, a vacilante Esparta. Vemos surgir diante de nós uma imagem do caráter do povo ático de uma força nunca igualada por nenhum orador ateniense, ao tecer o louvor da sua pátria, nem sequer pela oração fúnebre de Péricles, composta livremente pelo próprio Tucídides, que dela conservou não poucos traços no discurso dos Coríntios[10]. Com certeza não se trata realmente de um discurso mantido pelos Coríntios em Esparta, mas sim de uma criação essencialmente livre de Tucídides. Este louvor de um inimigo diante dos inimigos é uma peça de grande refinamento retórico[11] que, além da sua imediata finalidade agitadora, desempenha para o historiador um papel importantíssimo: dá-nos uma análise incomparável dos fundamentos *psicológicos* do desenvolvimento do poderio de Atenas. Contrastando com o fundo da inércia, da indolência, da rigidez e honorabilidade antiquada espartanas, destaca-se a descrição do temperamento ateniense, à qual se misturam a inveja, o ódio e a admiração dos Coríntios: energia incansável, ímpeto vigoroso na concepção e na realização dos planos, espírito de aventura, sutil versatilidade capaz de se adaptar a todas as situações e que com os fracassos não desanima, antes se sente impelida a realizações mais altas. Assim, o vigor deste povo recolhe e transforma tudo o que lhe aparece no caminho. Naturalmente, não se trata aqui do elogio moral de Atenas, mas sim da descrição do dinamismo espiritual que explica o seu êxito nos últimos cinqüenta anos.

10. Não posso mostrá-lo aqui em detalhe, mas é importante determinar a data do discurso dos Coríntios.

11. Cf. PLATÃO, *Menexeno*, 235 D.

Tucídides contrapõe a esta explicação do poderio de Atenas a audaciosa construção de outro discurso semelhante. A motivação aparente deste discurso que, no tempo em que se celebram em Esparta as deliberações secretas, ele põe na boca de um enviado ateniense, com a conseqüente mudança de cenário, pois é proferido na assembléia do povo, não aparece ao leitor com suficiente clareza, e talvez deva ser assim. O orador e o seu adversário não falam um para o outro, mas sim para o leitor, e os efeitos dos seus discursos combinam-se num grandioso conjunto. À análise psicológica o Ateniense junta uma explicação *histórica* para o desenvolvimento do poder de Atenas, desde o início até o presente. Esta análise não é, porém, uma simples enumeração dos progressos exteriores da expansão ateniense, tal como está compendiada na digressão, mas antes o desenvolvimento interior dos motivos que compeliram Atenas à expansão plena e coerente do seu poder. Vemos assim como Tucídides focaliza sucessivamente o problema a partir de três pontos de vista que conduzem ao mesmo fim. O discurso do Ateniense sobre a necessidade histórica do desenvolvimento do potencial de Atenas converte-se numa justificação de grande estilo, que só o espírito de Tucídides teria podido obter. É a exposição das suas próprias idéias, que só depois da queda de Atenas, quando atingiu a amarga plenitude da sua experiência política, foi capaz de formular. Mas ele as coloca como aviso profético antes do começo da guerra, na boca de um Ateniense anônimo. As raízes do poderio de Atenas mergulham, para Tucídides, nos inolvidáveis serviços que prestou à existência e à liberdade do povo grego, com a sua decisiva participação nas vitórias de Maratona e Salamina. Depois, por vontade dos seus aliados, converteu a precedência em hegemonia e, com receio da inveja de Esparta, que via suplantada a sua tradicional função de guia, foi obrigada a reforçar o poderio alcançado e a precaver-se contra a defecção dos seus aliados, por meio de uma rígida centralização do Governo, a qual foi gradualmente convertendo os Esta-

dos aliados, originariamente livres, em súditos de Atenas. Juntam-se ao medo, como motivos auxiliares, a ambição e o interesse.

Foi este o curso que, de acordo com as leis imutáveis da natureza humana, o desenvolvimento do poderio ateniense teve de seguir. Os Espartanos sentem-se agora os representantes do direito contra a força e a arbitrariedade. Mas, assim que conseguissem aniquilar Atenas e herdar o seu império, logo mudaria a simpatia da Grécia, pois a força muda de dono, mas não mudam as suas manifestações políticas, os seus métodos e os seus efeitos. Nos primeiros dias da guerra, a opinião pública via em Atenas a encarnação da tirania e em Esparta o refúgio da liberdade. Isto parece a Tucídides muito natural, naquelas circunstâncias. Contudo, nestes papéis que a História atribuiu a cada um dos Estados, não vê ele uma manifestação de qualidades morais permanentes, mas sim funções que logo se inverteriam, diante do olhar espantado dos espectadores, se algum dia a força mudasse de dono. É evidente que fala aqui a voz da grande experiência do domínio tirânico de Esparta sobre a Grécia, após a queda de Atenas[12].

O continuador de Tucídides, Xenofonte, prova até que ponto os contemporâneos estavam longe de compreender a idéia de uma legalidade imanente a todo o poder político. A derrocada posterior da hegemonia espartana, tal como da hegemonia de Atenas, representava, para a sua singela crença no direito, um juízo de Deus sobre a *hybris* humana. Só esta comparação nos permite avaliar com justiça a superioridade espiritual de Tucídides. É só pela intelecção da necessidade imanente dos acontecimentos que levaram à guerra que ele alcança a plenitude da objetividade a que aspira. Isto se aplica aos seus juízos tanto sobre Esparta como sobre Atenas. É que, assim como era necessária a corrida de Atenas para a força, também se deve aceitar em todo o seu valor a ênfase que ele dá às suas palavras, quando assevera que foi o receio do poderio ateniense que *forçou* Esparta a entrar na guerra[13]. Nem

12. CF. I, 77, 6. A passagem só pode ter sido escrita depois de terminada a guerra. A referência a Pausânias é evidentemente um paralelo com a política de força de Lisandro.

13. I, 23, 6; V, 25, 3.

aqui nem em parte alguma se pode falar de uma fortuita imprecisão de linguagem em Tucídides. Parece que não se notou que ele emprega os mesmos termos, quando após alguns anos de paz fictícia se volta à guerra: depois de um período de hostilidade latente, os adversários viram-se compelidos a reatar o conflito. É no chamado segundo prólogo, onde após o termo da luta ele expõe a sua audaciosa idéia de que é preciso considerar uma só as duas guerras, que ele faz aquela afirmação. Esta idéia forma uma grande unidade com a concepção da inevitável necessidade da guerra, exposta na etiologia. Pertencem ambas à última fase da sua concepção política.

Com o problema da unidade da guerra já passamos das causas à própria guerra. A sua exposição revela a mesma penetração dos fatos pelas idéias políticas. Assim como a tragédia grega se distingue do drama posterior pelo coro, cujas emoções refletem sem cessar o curso da ação e lhe acentuam a importância, também a narração histórica de Tucídides distingue-se da história política dos seus sucessores pelo fato de o assunto vir constantemente acompanhado de uma elaboração intelectual que o explica, mas sem se apresentar sob a forma de grandes argumentações: converte os fatos em acontecimentos espirituais e por meio de discursos torna-os patentes ao leitor. Os discursos são uma fonte inesgotável de ensinamentos. Mas não podemos pretender dar aqui uma idéia da riqueza das suas concepções políticas. Expõe-nas em parte através de máximas, em parte por meio de deduções ou discussões sutis. E compraz-se em opor dois ou mais oradores na mesma questão, tal como os sofistas o faziam na chamada antilogia. Assim, nos discursos do rei Arquidamo e do éforo Estenelau, põe frente a frente as duas correntes da política espartana antes da declaração da guerra. Sucede o mesmo em Atenas, nos discursos de Nícias e Alcibíades antes da expedição da Sicília: ambos devem participar no comando, mas opõem-se diametralmente no que se refere à política da guerra. A revolta de Mitilene dá a Tucídides oportunidade para explorar o ponto de vista da orientação radical e moderada na política da liga ateniense, no duelo oratório de Cléon e Diodoto perante a assembléia do povo, e para expor a enorme dificuldade em tratar os aliados com justi-

ça durante a guerra. A incompatibilidade da guerra e da justiça são evidenciadas por Tucídides nos discursos dos Platéios e dos Tebanos perante a comissão executiva de Esparta, após a conquista da infeliz Platéias: para defenderem o seu prestígio, os Espartanos oferecem ali o espetáculo dum debate judicial em que os aliados dos acusadores são ao mesmo tempo os juízes.

A obra de Tucídides é rica em contribuições para os problemas das lutas políticas e das relações entre a ideologia e a realidade política. Como representantes da liberdade e do direito, os Espartanos estão obrigados à hipocrisia moral, na medida em que velam os seus interesses com belas frases, sem que se possa dizer onde acaba uma coisa e onde começa a outra. Não é tão fácil o papel dos Atenienses, que se vêem forçados a recorrer à franqueza. Isto pode produzir um efeito brutal, mas por vezes mais agradável que a gíria moral dos "libertadores", que têm na figura de Brasidas o seu representante mais convicto e mais simpático.

Nos discursos de Melos e Camarina, o problema da neutralidade dos Estados mais fracos na guerra entre duas grandes potências é encarado a partir de pontos de vista distintos: do ponto de vista do direito e do ponto de vista da política realista. O problema da união nacional, sob a pressão de um perigo comum, de Estados divididos por interesses opostos, é visível nos Estados sicilianos que, em face do temor dos inimigos exteriores e da inquietação perante a hegemonia do maior Estado siciliano, mostram-se hesitantes e desejam no fundo a aniquilação de ambos. O problema de uma paz conciliadora ou de uma paz vitoriosa é levantado após o fracasso dos Espartanos em Pilos: estes mostram-se logo dispostos à paz, ao passo que os Atenienses, apesar do longo fastídio da guerra, repelem qualquer tentativa de conciliação. Nos discursos dos generais estuda-se o aspecto militar dos problemas psicológicos da guerra, e nos discursos dos grandes chefes estuda-se o seu aspecto político: assim, por exemplo, nos discursos de Péricles, o cansaço da guerra e o pessimismo dos Atenienses. Descreve ainda o enorme efeito político de um acontecimento elementar como a peste, que destrói toda a disciplina e acarreta danos incalculáveis, e tira partido dos horrores da revolução de Corcira, intimamente ligados à evocação da peste, para explicar

amplamente a decomposição moral da sociedade e a transmutação de todos os valores, originada por uma guerra longa e pelas lutas desenfreadas dos partidos. É precisamente o paralelo com a peste que sublinha a atitude de Tucídides nestes assuntos. Não é uma atitude moralizante. Como na questão das causas do conflito, a solução por ele apresentada é análoga a um diagnóstico médico perspicaz. A sua descrição da decadência da ética política é uma contribuição para a patologia da guerra. Este breve esboço é suficiente para mostrar que o autor abarca toda a esfera dos problemas políticos suscitados durante a guerra. As ocasiões que lhe servem para levantar estes problemas são cuidadosamente escolhidas e de modo nenhum impostas pelos próprios acontecimentos. Há acontecimentos do mesmo tipo encarados de modo completamente diverso. Às vezes coloca deliberadamente em primeiro plano os sacrifícios sangrentos e os horrores da guerra, outras vezes narra por alto e friamente outras coisas piores, pois lhe bastam alguns exemplos para ilustrar esse aspecto da guerra.

O problema da força encontra-se no centro tanto da doutrina sobre a origem da guerra como da exposição propriamente dita; a maior parte dos problemas particulares mencionados acima estão intimamente vinculados àquele. É evidente que um pensador político da envergadura de Tucídides não podia estudar a questão da força como um simples oportunista do poder. Articula-o expressamente na totalidade da vida humana, que não se reduz toda à ânsia do poder. E é digno de nota que sejam precisamente os Atenienses, os mais francos e resolutos entusiastas da concepção da força, que no interior do seu império reconhecem o direito como a norma mais alta e se mostram orgulhosos por serem um Estado jurídico moderno e recusarem todo despotismo, no sentido oriental. Isto se revela no mesmo discurso em que o Ateniense advoga, diante dos Espartanos, a política externa do imperialismo ateniense. Tucídides considera grave moléstia política a degeneração das lutas partidárias internas do Estado numa guerra de todos contra todos. Não sucede o mesmo nas relações de Estado para Estado. Porque aqui, ainda que haja convênios, em última análise é a força que decide, e não o direito. Se os adversários têm poder equivalente, chama-se guerra; se um deles é

incomparavelmente superior, chama-se domínio. É este o caso da pequena ilha neutra de Melos, dominada pelo poderio naval de Atenas. Este acontecimento, por si mesmo insignificante, era ainda recordado, decênios mais tarde, pela opinião pública da Grécia e, esgrimido durante a guerra contra Atenas, acabou por retirar as poucas simpatias que lhe restavam[14].

Temos aqui um exemplo clássico do modo como Tucídides, independentemente da importância do acontecimento, salienta nele o problema geral e elabora uma obra-prima do espírito político. Esta é a única vez na sua obra que ele, para eternizar o doloroso conflito entre a força e o direito, em sua perene necessidade, usa a forma dialogada das disputas sofísticas, em que os adversários opõem argumento a argumento, numa luta espiritual de pergunta e resposta. Não se pode duvidar de que Tucídides tenha fingido este colóquio, que com a maior liberdade se desenrola dentro das quatro paredes do palácio do Governo de Melos, com o fim de mostrar o conflito ideal de dois sistemas. Os bravos Melenses dão-se conta imediatamente de que não podem invocar o direito, uma vez que os Atenienses não reconhecem outra norma além do seu proveito político. Procuram, no entanto, explicar-lhes que é vantajoso para Atenas pôr limites ao uso da superioridade, já que pode chegar um dia em que também em tão alto poder tenha por sua vez que recorrer à eqüidade humana. Os Atenienses, porém, não se deixam intimidar e asseveram que o seu interesse obriga-os a anexar a pequena ilha, pois o mundo poderá interpretar a sua persistente neutralidade como um sinal de fraqueza de Atenas. Não têm, contudo, qualquer interesse em aniquilá-la. Advertem os Melenses de que não assumam uma atitude inadequada de heróis. A ética cavaleiresca perdeu os seus direitos diante das razões da força de uma potência moderna. Também os aconselham a não depositarem uma confiança cega em Deus e nos Espartanos. Deus está sempre com a parte mais forte, como a natureza mostra sem cessar, e os próprios Espartanos só evitam o que os homens classificam como "desonroso" quando isso está de acordo com os seus interesses.

14. V, 85-115.

A fundamentação do direito do mais forte nas leis da natureza e a transformação do conceito da divindade, de guardião da justiça no modelo de toda a autoridade e poder terrestre, dão ao naturalismo da força, sustentado pelos Atenienses, a dimensão de uma concepção do mundo baseada em princípios. Os Atenienses tratam de suprimir o conflito da sua política com a religião e a moral, com a ajuda das quais esperam dominar os seus adversários mais fracos. Tucídides revela aqui, nas suas últimas conseqüências e na plenitude da sua consciência, a política de força dos Atenienses. A própria natureza da forma que ele escolhe para expor o conflito prova que não quer nem pode achar para ele uma solução decisiva, uma vez que não é da solução do problema que os diálogos sofísticos tiram a sua força, mas sim do fato de porem em destaque, o mais claramente possível, os dois aspectos da questão. Mas o que sobretudo o impede de se apresentar como um juiz disfarçado dos hereges é a atitude geral mantida através de toda a obra. Facilmente se descobre o que nele há de verdadeiramente novo, na franca exposição da pura razão da força, completamente alheia aos antigos pensadores gregos e pela primeira vez realizada na experiência política do seu tempo. O fato de se contrapor à moral corrente, ao νόμῳ δίκαιον, o direito dos fortes, como uma espécie de lei natural, significa que se destaca o princípio da força como um reino à parte, governado por uma legalidade totalmente diversa, sem com isso suprimir a si o *nomos* tradicional. Não devemos encarar pelo ponto de vista filosófico de Platão a descoberta deste problema no conceito do Estado do seu tempo nem pensar que Tucídides devia ter avaliado a ânsia de poder do Estado por meio da norma da "idéia do Bem". No diálogo dos Melenses como nas mais altas elaborações ideais da sua obra, Tucídides revela-se discípulo dos sofistas. Mas, ao aplicar as suas antinomias teóricas à exposição da realidade histórica, a realidade aparece tão cheia de contradições e de conflitos, que já parecem implicar as aporias de Platão.

Voltemos agora ao desenvolvimento real, na guerra, da política de força dos Atenienses. Não levaria a nada segui-la em todas as suas flutuações. Basta que a consideremos no momento crítico, em que atinge o seu ponto culminante, quer dizer, na expedição

do ano 415 contra a Sicília. É indiscutível que nela divisamos não só o apogeu da arte expositiva de Tucídides, mas ainda o centro da sua concepção política. É desde o primeiro livro que Tucídides prepara a empresa da Sicília. Recomenda-se aos Atenienses que, antes de a guerra começar, procurem a ajuda da poderosa frota da Corcira, pois quem possuir Corcira dominará a rota da Sicília[15]. Parece não ter importância a primeira intervenção dos Atenienses na Sicília, com alguns navios. No entanto, pouco depois dela [424], Tucídides põe o grande estadista siracusano Hermócrates a convocar uma conferência para Gela, a fim de reconciliar as cidades sicilianas e uni-las sob a direção de Siracusa, prevendo uma futura invasão ateniense. As razões que apóiam a sua proposta são as mesmas que ele apresentará mais tarde em Camarina ou durante a guerra siciliana[16]. Não há dúvida de que foi no fim da guerra, quando descreveu a campanha da Sicília, que Tucídides acrescentou à sua obra estes preliminares. Hermócrates é para Tucídides o único político previdente da Sicília. Prevê o perigo a distância, pois necessariamente ele virá. Os Atenienses não podem fazer mais nada senão ampliar o seu domínio, e ninguém os poderá censurar se algum Estado da Sicília os convidar a intervir. Este raciocínio de Hermócrates prova que se aprendeu a pensar de acordo com a política realista, mesmo fora de Atenas. Mas, ainda que os Siracusanos tenham visto, com razão, o aliciante que para os Atenienses a aventura siciliana devia representar, muitas coisas sucederiam antes de os Atenienses chegarem a encará-la como um objetivo imediato.

Surge efetivamente e é levada a sério nos anos posteriores à paz de Nícias, inesperadamente favorável a Atenas. Assim que a guerra se inicia, Atenas recebe o pedido de Segesta para intervir na Sicília e prestar-lhe auxílio contra Selinunte. É o instante mais dramático de toda a obra de Tucídides. Contra todas as razoáveis e ponderadas advertências do político Nícias, que advoga a paz, Alcibíades desenvolve o seu emocionante e ambicioso plano de conquista da Sicília e de domínio da Grécia inteira, explicando

15. I, 36, 2.
16. IV, 59; VI, 76.

que a expansão de um poder como o ateniense não se pode "racionar". Quem o possuir só poderá conservá-lo se o estender cada vez mais, pois qualquer pausa representará um perigo de ruína[17]. É importante lembrar agora tudo o que havia sido dito antes da guerra sobre a irresistível expansão do poderio ateniense, bem como sobre o caráter do povo ateniense e seu infatigável e audacioso espírito de iniciativa. Alcibíades encarna de modo genial estas qualidades da raça toda. É isto que explica o seu poder de sugestão sobre a massa, embora tenha sido odiado pela sua conduta jactanciosa e dominadora, na vida privada. Neste encadeamento de circunstâncias, no fato de o único chefe capaz de conduzir com mão segura o Estado em semelhante empreendimento ser odiado e invejado pelo povo, vê Tucídides como uma das causas fundamentais da decadência de Atenas. Era impossível levar a bom termo o plano de Alcibíades, se desde o início da campanha era desterrado aquele que o inspirava e dirigia. O leitor fica com a impressão de que este ingente esforço do poderio de Atenas, o qual, com a ruína da frota, do exército e dos generais, abalou os próprios fundamentos do Estado, é uma peripécia ameaçadora do destino, embora não cause ainda a catástrofe final.

A descrição da campanha da Sicília foi considerada uma tragédia. Não pode ser considerada, porém, no sentido estético, como uma história análoga às que se escreveram na época helenística e que, em deliberada concorrência com os efeitos da poesia, procuraram ocupar o lugar da tragédia e mover o leitor ao terror e à piedade. Com maior razão se poderia argumentar que é evidentemente pensando em aventuras como a da Sicília que, a certa altura, Tucídides fala da *hybris* que inspira o otimista espírito de iniciativa das grandes massas[18]. Mas até neste caso interessam-lhe menos os aspectos morais e religiosos da questão do que o problema político. Em caso nenhum se pode pensar que o desastre da Sicília fosse algo comparável a um castigo divino ao poderio político de Atenas, uma vez que estava bem longe de passar pela cabeça de Tucídides que a força em si mesma fosse um mal. A seu

17. VI, 18, 3.
18. II, 65, 9.

ver, a campanha siciliana é pior que um crime: é um erro político, ou antes uma cadeia de erros políticos. Como pensador político, julgava a *hybris*, isto é, a tendência a elaborar planos ilusórios sem fundamento no real, como algo permanente e essencial ao psiquismo da massa. Orientá-la adequadamente é a missão dos chefes. Nem no resultado da campanha siciliana nem no resultado final da guerra reconhece ele uma obscura necessidade histórica. Podemos imaginar um tipo de pensamento histórico absoluto que julgue intolerável não ver ali o efeito de uma necessidade, mas sim o resultado de um falso cálculo ou o simples jogo do puro acaso. Hegel censurou com palavras mordazes a crítica de um certo tipo de historiadores que, depois dos acontecimentos, julgam saber onde residiu a falta e naturalmente pensam que teriam feito melhor. Talvez tivessem dito que o infeliz resultado da guerra do Peloponeso não se deveu a erros isolados, mas antes a uma profunda necessidade histórica, uma vez que a geração de Alcibíades, em que tanto os chefes como a massa estavam dominados por um individualismo que os ultrapassava, não tinha condições espirituais nem materiais para sobrepujar as dificuldades da guerra. Tucídides é de outra opinião. Na sua qualidade de político, a guerra significa para ele um problema determinado, colocado ao seu pensamento. Para resolvê-lo cometeram-se uma série de faltas irreparáveis, que ele sagazmente observou do alto da sua crítica. Existe para ele um reconhecimento posterior aos fatos, cuja negação equivaleria à negação de toda a política. Facilitaria a sua tarefa o fato de não tomar como medida o sentimento do seu melhor saber, mas adotar o do grande estadista que tomou a si a responsabilidade da declaração da guerra e que, na firme convicção de Tucídides, teria sido capaz de conduzi-la à vitória final: Péricles.

Para Tucídides, o resultado da guerra dependia sobretudo da direção política, e só em segundo plano dos chefes militares. Vê-se isto na passagem em que, depois do discurso de Péricles confortando o povo desalentado pela guerra e pela peste e o incitando a uma resistência mais ampla, ele põe este grande chefe previdente em contraste com todos os posteriores políticos de

Atenas[19]. Manteve a segurança do Estado na paz e na guerra e o conduziu através de uma estreita via de moderação, entre os radicalismos extremos. Só ele compreendeu corretamente o problema que se colocava a Atenas na guerra do Peloponeso. A sua política era não se empenhar em nenhum empreendimento de vulto, restaurar a frota, não tentar ampliar o império durante a guerra e não sobrecarregar o Estado com riscos desnecessários. Foi exatamente o contrário que os seus sucessores fizeram. Por ambição pessoal e ânsia de riquezas traçaram grandes planos que nada tinham a ver com a guerra e que, se resultassem, lhes dariam glória, mas, em caso de fracasso, enfraqueceriam o Estado diante do inimigo. Quem não pensará em Alcibíades, tão bem caracterizado no debate sobre a campanha da Sicília, o qual ele travou com o seu circunspecto e incorruptível adversário Nícias! Este debate quer precisamente mostrar ao leitor que não basta uma visão justa e um caráter impoluto; se assim fosse, teria sido Nícias, que Tucídides descreve com fervente simpatia pessoal, o chefe inato. Na realidade, Alcibíades superava-o amplamente em qualidades inerentes a um chefe propriamente dito, embora conduzisse o povo por caminhos perigosos e não fizesse nada sem pensar em si próprio. Mas era o homem capaz de "ter o povo na mão", como Tucídides diz em ocasião posterior, ao fazer o maior elogio de Alcibíades, num momento em que a guerra civil era ameaça[20].

Ao caracterizar Péricles, é também a sua capacidade para manter a influência sobre o povo e "não se deixar levar" que Tucídides põe em relevo[21]. O que o tornava superior a Alcibíades e a todos os outros era o seu caráter incorruptível pelo dinheiro, o que lhe dava autoridade para dizer a verdade ao povo e nunca lhe falar com palavras enganadoras. Tinha sempre as rédeas na mão: quando a massa queria tomar o freio, sabia como espantá-la e atemorizá-la, e quando ela se deprimia ou desesperava sabia dar-lhe alento. Deste modo, Atenas "só de nome era democracia", sob

19. II, 65.

20. VIII, 86, 5. O χατέχειν δῆμον é a antiga idéia de Sólon do chefe, no sentido da política interna. Cf. SÓLON, frags. 24, 22 e 25, 6.

21. II, 65, 8.

o seu comando; "na realidade, era o domínio de um homem eminente", a monarquia da habilidade política superior. Depois da morte de Péricles, Atenas jamais voltou a ter um chefe assim. Todos os seus sucessores procuravam como ele, ser os primeiros; nenhum, porém, obteve aquela influência dominadora, sem adular a massa nem entregar-se às paixões dela. Segundo Tucídides, foi por faltar um homem deste tipo, que soubesse, apesar da forma democrática do Estado, eliminar a influência do povo e dos seus instintos e governar como rei, que a guerra da Sicília fracassou. Além disso, Péricles nunca se teria envolvido nela, pois ela se opunha diretamente à sua política defensiva. Porque a força de Atenas seria suficiente – e nisto Alcibíades não se enganava – para destruir o poderio de Siracusa, se no interior do Estado as paixões partidárias não tivessem provocado a queda do genial comandante. Apesar da perda da guerra da Sicília, Atenas agüentou-se ainda durante dez anos, até que, enfraquecida pelas contínuas dissensões internas, acabou por não mais poder resistir. Sob a direção de Péricles – é este textualmente o âmago da exposição de Tucídides –, Atenas facilmente teria vencido a guerra.

A imagem de Péricles, que com tanta nitidez se desprende do seu confronto com os políticos seguintes, é mais do que o retrato de uma personalidade admirada. Todos os outros enfrentaram a mesma tarefa de conduzir o Estado na dura luta pela sobrevivência. Só Péricles estava à altura dela. Nada mais estranho à intenção de Tucídides do que nos dar a sua individualidade humana contingente, tal como fez a comédia pelo menos em caricatura. O seu Péricles é a figura arquetípica do chefe e do verdadeiro homem de Estado, com os traços estritamente limitados ao que constitui a essência do político. O fato de isto nos surgir com especial nitidez nas últimas fases da guerra, na apreciação resumida feita por Tucídides na última vez que Péricles aparece na sua obra, mostra de modo suficiente que foi esse também o caminho através do qual o historiador chegou à sua própria interpretação. O Péricles de Tucídides é visto da distância que lhe permite apreciar a grandeza. Não é fácil determinar se Péricles formulou todos os pontos do programa político que Tucídides lhe atribui ou se a limitação da expansão territorial durante a guerra, por exemplo, é uma fórmula estabelecida pelo próprio Tucídides, mediante a comparação da política oposta dos seus sucessores com a conduta efetiva de Péricles. Parece, no entanto, que só uma análise retrospectiva, no fim da guerra, poderia permitir que Tucídides nos desse, através da verificação daquilo que Péricles, ao contrário dos seus sucessores, nunca fez, as características definitivas da sua sabedoria política. O mesmo se pode dizer do notável elogio que ele tece a Péricles por não aceitar dinheiro nem fazer nada em proveito próprio. É certo que Tucídides, já no discurso pronunciado na declaração da guerra, põe na boca de Péricles estas palavras: *Nenhuma anexação. Nenhum risco desnecessário.* Mas, precisamente nesta passagem, é a voz do historiador, que já viu o resultado da guerra, que ecoa, ao pronunciar estas palavras: *Temo mais os nossos próprios erros do que os golpes dos nossos inimigos.* Quando assevera que a segurança da política de Péricles se fundamentava na firmeza da sua posição interna, é, sem dúvida, na insegura posição de Alcibíades que ele está pensando. A quebra da autoridade deste, no momento decisivo em que ia abrir o caminho para grandes êxitos na política externa, levou Tucídides, que já dava mais importância à política externa do que à interna, a reconhecer a importância enorme que um governo interno do antigo tipo sólido propugnado por Sólon tem, até para dirigir com êxito uma guerra.

Também os discursos pertencem a esta pintura de Péricles como o verdadeiro homem de Estado, que tiramos da sua caracterização final. O primeiro traça o programa político da guerra. O último mostra como é que o chefe tem o povo na mão, mesmo nas circunstâncias mais difíceis[22]. A estreita ligação de ambos os discursos com o resumo final permite-nos concluir que a imagem de Péricles na sua totalidade, incluindo a dos discursos, é uma criação unitária dos últimos anos de Tucídides. Isto é geralmente aceito no que se refere ao terceiro e grande discurso, a oração fúnebre pelos Atenienses caídos no primeiro ano da guerra[23]. Mais do que nenhuma outra obra de Tucídides, esta oração fúnebre é

22. II, 60-64.
23. II, 35-46.

uma livre criação do historiador. Foi interpretada como a oração fúnebre de Tucídides à gloriosa e velha Atenas, o que é perfeitamente exato, pois é precisamente a morte que tem o poder de manifestar na sua pura aparência a idéia do que desapareceu. Nas tradicionais orações fúnebres de Atenas aos heróis mortos, era costume dar uma brilhante imagem do seu valor. Tucídides prescinde disto e traça um quadro ideal da totalidade do Estado ateniense. Só na boca de Péricles poderia colocá-lo, uma vez que era ele o único estadista com envergadura suficiente para conhecer o espírito e o gênio daquele Estado. No tempo de Péricles, a política estava em vias de se converter num domínio dos ambiciosos e dos improvisadores, seduzidos pela busca da força e do êxito. Era precisamente isto que, segundo Tucídides, formava a grandeza de Péricles e o punha acima de Cléon e até de Alcibíades: tinha dentro de si um ideal do Estado e do Homem, cuja realização dava um sentido à sua luta. Nenhuma reprodução pode rivalizar com a mestria de Tucídides na resolução da difícil tarefa. Deixa de lado todas as banalidades da eloqüência habitual e nos oferece, na sua grandiosa sobriedade, a imagem do Estado ateniense, com toda a energia da sua política imperial e com a indescritível plenitude da sua espiritualidade e da sua vida.

A Tucídides, perfeito conhecedor da evolução do Estado moderno, deviam aparecer bem nítidas as complicações da estrutura social que o ideal político dos maiores, a *eunomia* de Sólon e a *isonomia* de Clístenes, fruto de tempos mais singelos e venerado ainda nos dias atuais, não podia ter pressentido. Até então não existia linguagem adequada para exprimir a essência do novo Estado. Tucídides, porém, habituado a ver a dinâmica das relações entre Estados como uma luta de oposições naturais e necessárias, descobre com a mesma penetração que é pelo mesmo princípio que a estrutura da vida interna de Atenas se rege. Para prová-lo, basta a sua intelecção da essência da *politéia* ateniense, que ele considera uma realização original, não copiada de nenhum modelo, mas que talvez devesse ser imitada por outros Estados. Já se esboça aqui a posterior teoria filosófica da constituição mista, como a melhor das formas de Estado. A "democracia" ateniense não é para ele a realização daquela igualdade exterior e mecânica que alguns louvam como a culminação da justiça e outros condenam como a maior das injustiças. Isto já se manifestou na definição da posição de Péricles como o "homem preeminente" que de fato governa o Estado. A frase solta que dizia que, sob o seu governo, Atenas era "uma democracia só de nome" ganha na oração fúnebre e na boca do "homem preeminente" a forma de uma doutrina geral. Embora em Atenas todos sejam iguais perante a lei, na vida política é a aristocracia da habilidade que governa. Isto implica o reconhecimento do indivíduo superior como o primeiro e, nessa qualidade, como governante livre. Esta concepção supõe que a atividade de cada indivíduo tem um valor para a totalidade. Todavia – como até o demagogo radical, Cléon, reconhece –, na obra de Tucídides o povo como tal não pode exercer o governo de um império tão grande e tão difícil de dirigir. Assim, na Atenas de Péricles, está resolvido de forma satisfatória o problema das relações entre a individualidade superior e a sociedade política, tão difícil num Estado de liberdade e igualdade, isto é, onde governa a massa.

A História ensinou que esta solução depende da existência de um indivíduo genial – o que sucede tão raramente na democracia como em qualquer outra forma de governo – e que nem sequer a democracia tem qualquer segurança quanto ao perigo de vir a ter falta de chefes. A um dirigente como Péricles a democracia ateniense oferecia infinitas possibilidades de aproveitar as iniciativas dos cidadãos, que ela tanto prezava, e de colocá-las em ação como forças políticas ativas. Foi por não ter conseguido achar novos processos de resolução deste problema, além dos que o Estado democrático oferecia a Péricles, que a tirania dos séculos seguintes fracassou. A tirania de Dionísio de Siracusa não conseguiu incorporar os cidadãos na vida do Estado, de modo a poderem, como exigia Péricles, repartir a sua vida entre as duas esferas da sua profissão e dos seus deveres políticos. Isto não era possível sem uma certa medida de interesse ativo e uma compreensão autêntica da vida do Estado.

A *politéia* no sentido grego não significa só, como atualmente, a constituição do Estado, mas sim a vida inteira da *polis*, na medida em que aquela a determina. E, ainda que em Atenas não

existisse, como existia em Esparta, uma disciplina que regulasse o curso integral da vida dos cidadãos, o influxo da *polis*, como espírito universal, penetrava profundamente a orientação total da vida humana; como um último reflexo daquela antiga unidade de vida, temos a equivalência de *politeuma* a educação ou cultura, no grego moderno. Por isso é que a imagem que Péricles traça da *politéia* ateniense engloba o conteúdo total da vida pública e privada: economia, moralidade, cultura, educação. É só nesta plenitude concreta que ganha cor e forma a idéia do Estado como poder. A sua raiz está na imagem da *politéia*, tal como Péricles a concebeu. Sem este conteúdo vivo seria incompleta. A força que Tucídides concebe não é de modo nenhum a mera *pleonexia* mecânica e sem espírito. O caráter sintético do espírito ático, que informa todas as suas manifestações literárias, artísticas, filosóficas e morais, reaparece, na sua forma construtiva, na criação do Estado de Péricles. É uma ponte entre a rígida estrutura do acampamento espartano e o princípio jônico da livre atividade econômica e espiritual dos indivíduos. Não é como coisa estática e em repouso, como a estrutura jurídica da antiga *eunomia*, que Tucídides concebe a nova estrutura do Estado: tanto no aspecto constitucional e político como no econômico e espiritual, o Estado é uma espécie de harmonia de oposições naturais e necessárias, análoga à de Heráclito, e a sua existência baseia-se na tensão e no equilíbrio. Na imagem do Estado que Péricles nos dá, aparecem idealmente, no jogo do seu equilíbrio conjunto, a produção nacional e a participação nos produtos do mundo inteiro, o trabalho e o divertimento, o cansaço e as festas, o espírito e o *ethos*, a reflexão e a energia.

Este caráter das normas, que o grande chefe expõe com a mais alta majestade de linguagem, não servirá apenas para dar aos Atenienses plena consciência dos altos valores pelos quais se batem naquele momento do seu destino, e fazer deles "amantes" fervorosos da sua pátria. Tucídides concebe o Estado, tanto no aspecto espiritual como no da política externa, como um centro de ampla influência histórica. Não é só em si mesmo que ele o considera, mas sim numa fecunda relação espiritual com o mundo circundante. *Para resumir o que se disse, chamo à nossa cidade a alta escola da cultura da Hélade* τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν[24]. É com este reconhecimento da hegemonia espiritual de Atenas, digna do grande historiador, que pela primeira vez aparece na sua visão dinâmica o fato e o problema da vasta influência histórica da cultura ática, que precisamente na idade de Péricles atinge o seu maior nível e capacidade, e se impregna da mais alta vitalidade e significação histórica. Chega a ser o compêndio do rigor mais sublime que o espírito de um povo e de um Estado irradiou sobre os outros povos, traçando-lhes o caminho da sua própria vida. Não há justificação mais alta para a ambição política de Atenas sobre o mundo grego, sobretudo depois do seu fracasso, do que a idéia da *paidéia*. É nela que o espírito grego encontra a sua compensação mais alta: a consciência da sua própria imortalidade.

24. II, 41, 1.

Livro Terceiro

À Procura do Centro Divino

Prólogo

O tomo II desta obra surge dez anos depois do tomo I. Imediatamente depois virá o tomo III. Este prólogo é comum a ambos os volumes, principalmente por se considerar que os tomos II e III formam uma unidade no conjunto da obra, uma vez que tratam ambos da história intelectual da Grécia Antiga no séc. IV a.C., ou seja, na época de Platão, razão pela qual são complementares um do outro. Estes dois volumes abrangem a história do período clássico da Hélade. Seria tentador poder pensar na continuação da obra através dos últimos séculos da Antiguidade, já que os ideais da* paidéia *plasmados no período clássico desempenharam papel tão relevante na evolução e expansão posteriores da civilização greco-romana. Traçarei mais adiante um breve esboço deste plano ampliado. Mas, chegue ou não a efetivar este ideal, tenho de agradecer à sorte que me permitiu completar a minha obra sobre o período máximo da vida da Grécia, a qual, depois de perdidos todos os bens deste mundo – Estado, poder, liberdade e vida cívica, no sentido clássico da palavra –, pôde ainda dizer com o seu último grande poeta, Menandro:* Há um bem que ninguém pode arrebatar ao Homem: a "paidéia". *Foi o mesmo poeta quem escreveu as palavras que figuram como lema no início deste volume:* A *paidéia* é um porto de refúgio para toda a humanidade *(Monost. 2 e 312).*

Quem acreditar que a essência da História consiste na vida orgânica das nações individuais terá de encarar o séc. IV como uma fase mais

* Refere-se à edição alemã. (N. do T.)

avançada do declínio não só do poder político da Grécia, mas também da estrutura interna da sociedade grega. A partir deste ponto de vista não conseguiríamos compreender nunca por que este período é tão importante, a ponto de justificar um estudo desta extensão. Esse período é uma época de importância ímpar na história da cultura. Através das trevas cada vez mais espessas da catástrofe política, é nele que se revelam, como que forçados pelas exigências do tempo, os grandes gênios da educação, com os seus sistemas clássicos de filosofia e retórica política. Os seus ideais de cultura, que sobreviveram à existência política independente da sua nação, foram transmitidos a outros povos da Antiguidade e aos seus sucessores, como a mais alta expressão possível da humanidade. É corrente estudá-los a esta luz supratemporal, furtando-os às lutas amargas e tenazes para assegurarem a sua própria sobrevivência política e espiritual, e as quais os Gregos interpretavam de modo característico como o esforço para determinar o caráter da verdadeira educação e da verdadeira cultura.

No entanto, foi meu propósito, desde o início desta obra, fazer algo completamente distinto: explicar a estrutura e a função social dos ideais gregos da cultura, projetando-os sobre o seu fundo histórico. Foi este o espírito que me guiou, ao tratar do período de Platão nestes dois volumes; se servirem para alguma coisa, será principalmente para ajudar a compreender a filosofia platônica. O próprio Platão sabia tão bem que a sua filosofia nascia de um clima específico de pensamento e guardava uma posição histórica especial no conjunto da evolução do pensamento grego, que dava sempre à sua dialética a forma dramática de um diálogo, tomando como ponto de partida uma discussão entre representantes dos dois tipos divergentes da opinião do seu tempo. Por outro lado, nenhum outro grande escritor revela mais claramente do que este a verdade de que o único elemento permanente da História é o espírito, não só porque o seu próprio pensamento sobreviveu ao longo de milhares de anos, mas também porque nele perdura o espírito da Grécia primitiva. A sua filosofia é uma reintegração dos períodos anteriores de cultura helênica. Com efeito, Platão recolhe deliberada e sistematicamente os diversos problemas do período pré-platônico e eleva-os a um plano filosófico mais alto. É neste sentido que todo o livro I (e não só os capítulos que tratam dos pensadores pré-socráticos, mas ainda mais os que versam sobre os legisladores e os poetas) deve ser considerado como uma introdução ao estudo de Platão.

Outro ponto de vista que indiretamente nos ajuda a compreender Platão (que deve ser encarado como a culminação de toda a história da paidéia *grega) é o contraste entre a sua obra e caráter e os de outras grandes figuras da mesma época, que costumam ser estudadas como se não tivessem a menor relação com a filosofia. Procurei interpretar o duelo entre as forças filosóficas e antifilosóficas pela primazia da cultura, no séc. IV, como um drama histórico próprio que não se pode diluir sem obscurecer a nossa compreensão do conjunto do problema e confundir os termos desta antítese, fundamental, até os nossos dias, na história do humanismo.*

Quando falo do "séc. IV", não é num sentido cronológico estrito que interpreto este período. Sócrates pertence, historicamente, ao período anterior, mas é aqui estudado como a figura que assinala a virada intelectual dos princípios do período de Platão. Foi postumamente que a influência de Sócrates começou a se revelar, quando os homens do séc. IV principiaram a discutir a propósito do seu caráter e da sua importância; além da caricatura de Aristófanes, tudo o que sabemos dele é um reflexo literário desta influência por ele exercida sobre os seus contemporâneos mais jovens e convertida em fama, depois da sua morte. Sentia-me tentado a estudar, no volume III, a Medicina como teoria da natureza do Homem, tendo em mente a grande influência que ela exerce na estrutura da paidéia *de Sócrates e de Platão. E a princípio alimentava o propósito de estender o volume II até o período em que a cultura grega conseguiu o domínio do mundo (veja-se o prólogo ao volume I). Este plano foi agora abandonado em favor de uma análise mais completa das duas manifestações fundamentais da* paidéia *no séc. IV: a filosofia e a retórica, de séculos mais tarde derivariam as duas formas principais do humanismo. A época helenística será, pois, tratada num livro à parte. Aristóteles, Teofrasto, Menandro e Epicuro deverão ser estudados no começo do período helenístico, cujas raízes de vida remontam ao séc. IV. Tal como Sócrates, Aristóteles é uma figura que marca a transição entre duas épocas. Em Aristóteles, porém, mestre dos sábios, a concepção da* paidéia *sofre uma notável diminuição da sua intensidade, o que torna difícil situar esta figura ao lado da de Platão, o verdadeiro filósofo da* paidéia. *É na escola de Aristóteles que pela primeira vez se delineiam com clareza os problemas implicados na relação entre a cultura e a ciência, característicos da Alexandria helenística.*

A par das discussões culturais do séc. IV descritas nestes dois volumes e de impacto da civilização humanista sobre Roma, a transformação

da paidéia grega helenística na paidéia cristã é o tema histórico mais importante desta obra. Se isso dependesse apenas da vontade do autor, os seus estudos fechariam com uma descrição do vasto processo histórico pelo qual foi helenizada a cristandade e cristianizada a civilização helênica. Foi a paidéia grega que lançou as bases da ardente e secular disputa travada entre o espírito grego e a religião cristã (cada um dos quais se esforçava por dominar e assimilar o outro) bem como da sua síntese final. Ao mesmo tempo que tratam de um período histórico particular e separado, os volumes II e III desta obra pretendem lançar uma ponte sobre o abismo cavado entre a civilização grega clássica e a cultura cristã da baixa Antiguidade.

O método pelo qual o assunto seria tratado tinha, logicamente, de obedecer à natureza dos materiais estudados, que não podem ser plenamente compreendidos enquanto não se diferenciam, descrevem e analisam cuidadosamente todas as múltiplas formas, contrastes, planos e estratos apresentados pela paidéia grega, tanto nos aspectos individuais como nos aspectos típicos. O que é preciso é uma morfologia da cultura, no verdadeiro sentido histórico. Os "ideais da cultura grega" não podem mover-se separadamente no vazio da abstração sociológica nem ser tratados como tipos universais. Cada forma de arete, cada novo arquétipo moral criado pelo espírito grego devem ser estudados no tempo e no local em que surgiram, cercados pelas forças históricas que lhes deram vida e com eles chocaram, e plasmados na obra do grande escritor criador que lhes infundiu uma forma artística representativa. É com objetividade não inferior àquela com que o escritor relata as ações externas e retrata os caracteres, que o artista, ao enfocar os aspectos intelectuais da realidade, deve registrar todos os fenômenos de certa importância abrangidos no seu campo visual, quer se trate do ideal de caráter expresso nos príncipes de Homero, da sociedade aristocrática espelhada nos heróicos atletas juvenis da poesia de Píndaro, ou da democracia da era de Péricles, com o seu ideal de cidadão livre. Cada uma das fases contribui a seu modo para o desenvolvimento da civilização grega, antes de serem suplantadas, cada uma delas e todas em conjunto, pelo ideal do filósofo-cidadão-do-mundo e pela nova nobreza do homem "espiritual", que caracteriza a época do apogeu dos impérios helenísticos e constitui uma transição para a concepção cristã da vida. Em cada um destes períodos houve elementos essenciais que sobreviveram e passaram a outros períodos posteriores. Este livro sublinha muitas vezes que

não foi pela destruição das suas bases prévias, mas sempre pela sua transformação, que a cultura grega evoluiu. O molde que vinha sendo usado até uma certa época não era jogado fora como inútil, mas sim renovado. A regra de Filon μεταχάραττε τὸ θεῖον νόμισμα dominou a cultura grega desde Homero até o neoplatonismo e os Padres Cristãos da baixa Antiguidade. É subindo outra vez aos píncaros já atingidos que o espírito grego labora, mas a forma do seu labor é sempre regida pela lei da rigorosa continuidade.

Cada uma das partes deste processo histórico constitui uma fase, mas não há nele parte alguma que seja simplesmente e nada mais que uma fase. Porque, como disse um grande historiador, cada período está "em contato direto com Deus". Cada idade tem direito a ser apreciada pelo seu próprio valor, e este valor não reside apenas no fato de ser um instrumento em função de outro período qualquer. A posição definitiva que ela virá a ocupar no panorama geral da história depende da sua capacidade para imprimir uma forma espiritual e intelectual à sua própria e suprema obra. É que é através desta forma que ela exercerá um influxo mais ou menos forte e duradouro nas gerações futuras. A função do historiador consiste em se servir da imaginação para mergulhar profundamente na vida, nas emoções, na cor de outro mundo mais vivido, esquecendo-se inteiramente de si próprio e da sua própria cultura e sociedade e pensando, assim, em função de vidas estranhas e de sentimentos que não lhe são familiares, de maneira semelhante àquela com que o poeta infunde aos seus personagens o hálito da vida. E isto não se refere somente aos homens e às mulheres, mas também aos ideais do passado. Platão preveniu-nos contra a tendência a confundir o poeta com os seus heróis e os ideais daquele com os destes, ou de nos servirmos das suas idéias contraditórias para edificarmos um sistema que logo vinculamos ao próprio poeta. Do mesmo modo, o historiador não deve procurar reconciliar as idéias beligerantes que abrem caminho na batalha entre os grandes espíritos nem tentar estabelecer-se como juiz sobre elas. A sua missão não é melhorar, mas sim compreender o mundo. Os personagens de quem se ocupa que briguem entre si e assim se delimitem uns aos outros! O historiador deve deixar o filósofo resolver as suas antinomias. Isto não significa, porém, que a história do espírito seja um puro relativismo. Mas é indubitável que o historiador não se deve aventurar a decidir quem é que tem a verdade absoluta. Está, sim, em condições de empregar numa escala ampla o critério da objetividade de

Tucídides, a fim de pôr em destaque as linhas gerais de um arquétipo histórico, uma autêntica cosmogonia de valores, um mundo ideal chamado a sobreviver ao nascimento e à morte de Estados e de nações. Isto faz da sua obra um drama filosófico nascido do espírito da contemplação histórica.

Quando se lança à tarefa de escrever uma história da paidéia *no séc. IV, o historiador vê a sua escolha dos materiais determinada em grande medida pelo tipo de testemunhos que até ele chegaram. Na baixa Antiguidade, os documentos escolhidos para serem conservados eram-no inteiramente em função da sua importância para o ideal da* paidéia, *e praticamente deixava-se de lado qualquer livro que se considerasse falho de valor representativo, segundo este ponto de vista. A história da* paidéia *grega está completamente fundida com a história da transmissão e conservação dos textos clássicos mediante manuscritos. Por isso é que para o nosso objetivo são tão importantes o caráter e a quantidade da literatura do séc. IV que chegou até nós. Nesta obra discute-se cada um dos livros que daquela época se conservam, no intuito de demonstrar como vive conscientemente em todos eles e preside à sua forma a idéia da* paidéia. *A oratória forense é a única exceção a esta regra. Embora tenha chegado até nós grande abundância deste tipo de literatura, não a estudamos aqui separadamente. E não é porque não tenha relação com a* paidéia: *Isócrates e Platão dizem repetidas vezes que Lísias e os seus colegas pretendiam ser representantes de um tipo superior de educação. O motivo por que dela prescindimos é que a oratória não tardou a relegar para segundo plano a obra realizada pelos mestres da retórica processual. Com materiais tão abundantes, seria irrealizável e indesejável tratar por extenso os dois ramos da oratória. E realmente é forçoso reconhecer que Isócrates e Demóstenes são figuras de oradores bem mais importantes que os que se dedicavam a escrever discursos breves.*

O estudo de Platão constitui por si um livro à parte dentro da obra. Esta figura ocupou durante muitos anos o centro do meu interesse e o meu trabalho sobre ela desempenhou, naturalmente, um papel decisivo na concepção da obra. Quando, há aproximadamente vinte anos, procurei chamar a atenção dos estudiosos para o aspecto da história helênica que os Gregos chamavam paidéia, *pensava principalmente em Platão. O ponto de vista sob o qual estudei aqui esta figura foi por mim elaborado numa série de conferências, intitulada* Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung *(Berlim, 1928), e já antes, no meu ensaio* Platos Staatsethik *(Berlim, 1924), a que se fazem referências no texto. As minhas idéias têm sido expostas em grande número de artigos, monografias e dissertações sobre Platão, publicados por discípulos meus, e chegaram a alcançar uma certa influência em círculos mais vastos; mas até agora ainda não tivera ocasião de apresentá-las como um todo coerente. Agora que o livro está acabado, vejo, ao revê-lo, que lhe falta um capítulo sobre o* Timeu *de Platão, dedicado a examinar as relações entre a sua concepção do cosmos e a tendência paidêutica, fundamental na sua filosofia. Mas, em vez de fazer pela segunda vez uma descrição da Academia, bastar-me-á remeter os leitores ao capítulo correspondente do meu* Aristóteles. *Quanto à teologia filosófica grega, tive a ousadia de remeter para uma obra que será publicada num futuro próximo. Os meus estudos preliminares para o capítulo sobre a medicina grega transcenderam os limites desta obra e foram publicados em livro separado* (Diokles von Karystos). *Também os meus estudos sobre Isócrates e Demóstenes fundamentam-se em monografias anteriormente publicadas por mim.*

Século IV

A queda de Atenas (404 a.C.), ao fim de uma guerra sustentada durante cerca de trinta anos pelos Estados gregos, encerrou o século de maior florescimento com o desenlace trágico que a História conhece. A fundação do império de Péricles foi a mais grandiosa criação estatal erguida em solo grego. Pareceu durante algum tempo estar destinada a ser a perpétua morada terrestre da cultura grega. O juízo que Tucídides emite sobre Atenas na sua oração fúnebre de Péricles, escrita em vésperas do fim da guerra, parece transfigurado ainda pela recordação, que nele continua a palpitar, do sonho fugaz, mas digno do gênio ático, de conseguir manter em equilíbrio perfeito o espírito e a força no edifício harmonioso deste Estado. Quando escreveu estas páginas, já o historiador tinha chegado à paradoxal consciência histórica a que a sua geração estava destinada: a consciência de que toda a estruturação do poder terreno, por mais sólida que seja, é sempre precária, e de que só são perduráveis e imorredouras as frágeis flores do espírito. Foi como se o desenvolvimento dos vencidos tivesse de repente dado um salto de um século para trás, até a época das cidades-estados isoladas da velha Grécia anterior à vitória sobre os Persas, que dera a Atenas, a par do seu papel histórico de paladina, a expectativa de hegemonia futura sobre a Grécia. Ao chegar aqui, a um passo apenas da meta, tropeçava e caía por terra.

A queda brusca de Atenas do alto da sua posição abalou o mundo helênico porque deixava nos limites do Estado grego um vazio difícil de preencher. Apesar disso, o destino político de

Atenas foi objeto de disputas espirituais, enquanto o Estado teve para os Gregos alguma existência real. A cultura grega fora, desde o primeiro instante, inseparável da vida da *polis*. E esta ligação não fora em nenhum lugar tão estreita como em Atenas. Não podiam ser meramente políticas, por isso, as conseqüências daquela catástrofe. Tinham necessariamente de repercutir sobre o nervo moral e religioso da existência humana. Era deste nervo e só dele que devia partir a convalescença, supondo que ela fosse possível. Esta consciência irrompeu tanto na filosofia como na vida prática e cotidiana. O séc. IV converteu-se, assim, num período de reconstrução interior e exterior. É certo que o mal estava tão profundamente enraizado, que, vendo-se as coisas de longe, parecia desde logo duvidoso que aquela inata confiança universal dos Gregos, que sempre esperava edificar aqui e já "o melhor dos Estados", "a melhor das vidas", chegasse algum dia a recompor-se daquele golpe e a recuperar a sua primitiva e natural espontaneidade. É destes tempos dolorosos que parte a volta para a interioridade que o espírito grego faz nos séculos seguintes. Para a consciência das pessoas da época, mesmo para um Platão, continua a ser absolutamente real a missão proposta, e, embora em outro sentido, é esta principalmente a concepção dos estadistas práticos.

É assombrosa a rapidez com que o Estado ateniense se recompôs da sua derrota e soube encontrar novas fontes de energia material e espiritual. Em nenhuma outra época se viu tão claramente como naquela grande catástrofe que era na cultura espiritual que residia a verdadeira força de Atenas, incluindo a do Estado. Foi aquela cultura que iluminou o caminho da sua nova ascensão, que no período de maior abandono reconquistou as almas dos homens que dela se tinham afastado e legitimou o seu reconhecido direito a subsistir, num momento em que ainda carecia do poder necessário para se impor por si própria. Assim, o processo espiritual que se desenrola na Atenas dos primeiros decênios do novo século ocupa o primeiro plano do interesse, mesmo do ponto de vista político. Tucídides não se equivocava quando, ao contemplar retrospectivamente a época de apogeu do poder de Atenas, sob Péricles, via no espírito a verdadeira força capital daquele Estado. Também agora Atenas continuava a ser –

ou, antes, foi agora que ela começou a ser de verdade – a *paideusis* da Hélade. Todos os esforços se concentraram na missão que a história propunha à nova geração: reconstruir o Estado e a vida inteira sobre sólidos fundamentos.

Esta consciente orientação para o Estado de todas as forças espirituais superiores já tinha aparecido sob as novas condições de vida criadas pela guerra algum tempo antes de esta rebentar. Não eram só as novas teorias e as novas intenções pedagógicas dos sofistas que impeliam as coisas nesta direção. Esta corrente geral arrastava também cada vez com maior força os poetas, os oradores e os historiadores. O desenlace desta grande luta deparou com uma juventude temperada já pelas espantosas provas do último decênio da guerra e disposta a colocar-se com todas as suas forças a serviço da pobreza do presente. O fato de o Estado real não lhes apresentar façanhas que merecessem ser apontadas fazia com que os seus esforços se sentissem necessariamente estimulados pelo desejo de encontrar uma saída espiritual. Já vimos a tendência pedagógica que, em progressão constante, penetra todo o desenvolvimento artístico e espiritual da Grécia, no séc. V, até chegar à obra de Tucídides, onde se colhem os ensinamentos do processo político de todo o século anterior. Pois bem, esta corrente extravasa agora para a época da reconstrução. O problema do presente faz com que o impulso pedagógico se reforce em proporções enormes, torne-se premente e adquira, graças ao sofrimento universal dos homens, uma profundidade imprevista. A idéia da *paidéia* não tarda a converter-se em expressão autêntica dos anseios espirituais da geração seguinte. O séc. IV é a época clássica da história da *paidéia*, se entendemos por esta o despertar de um ideal consciente de educação e de cultura. É com razão que coincide com um século tão problemático. É precisamente esse estar acordado o que mais distingue o espírito grego daquele dos outros povos, e é a consciência plenamente desperta com que os Gregos vivem a geral bancarrota espiritual e moral do brilhante séc. V que lhes permite captar a essência da sua educação e da sua cultura com aquela clareza interior que sempre induzirá o futuro a sentir-se, nisto, seu discípulo.

No entanto, ainda que o séc. IV se deva considerar, neste plano e do ponto de vista espiritual, a consumação do processo que já tinha começado a se desenrolar no séc. V ou ainda antes, sob outros aspectos representa uma virada extraordinária. O século anterior decorrera sob o signo da plena realização da democracia. Quaisquer que sejam as objeções contra a viabilidade política deste ideal jamais realizado de uma autonomia extensiva a todos os cidadãos livres, é indubitável que o mundo lhe deve a criação de uma personalidade humana responsável diante de si própria. A Atenas renovada do séc. IV também não se podia levantar sobre outro fundamento que não fosse o da já clássica *isonomia*, embora já não possuísse a distinção interior da época de Ésquilo, para a qual não eram excessivamente audaciosas estas prosápias de nobreza da coletividade. O Estado ateniense não pareceu reconhecer o fato de o seu ideal, apesar da sua grande superioridade material, ter sucumbido na luta. Não é no terreno constitucional que se devem buscar os traços da vitória espartana, mas sim na órbita da filosofia e da *paidéia*. A porfia espiritual com Esparta enche todo o séc. IV e chega até o fim da cidade-estado soberana e democrática. O problema não está precisamente em saber se se deveria capitular perante a vitória espartana e reformar exteriormente as instituições livres do Estado ateniense. Esta foi, sem dúvida, a primeira reação diante da derrota, mas não tardou a ser contrariada, um ano depois de terminada a guerra, pelo fracasso do golpe de estado dos "Trinta". No entanto, o problema como tal não foi solucionado nem esquecido com a chamada restauração da constituição democrática e a anistia geral que se seguiu a ela. O que se fez foi transpô-lo para outro campo. Foi transferido da órbita da atuação política para a da luta espiritual pela regeneração interior. Despontava a convicção de que Esparta era menos uma determinada constituição do que um sistema educacional aplicado até as suas últimas conseqüências. Era a sua disciplina rigorosa que lhe dava a sua força. Também a democracia, com a sua avaliação otimista da capacidade do Homem para se governar por si próprio, pressupunha um alto nível de cultura. Isto sugeria a idéia de fazer da educação o ponto de Arquimedes, em que era necessário apoiar-se para mover o mundo político. Não

era uma receita útil para a grande massa do povo; mas, por isso, mais profundamente a idéia se infiltrava na fantasia das individualidades dirigentes no campo do espírito. Na literatura do séc. IV deparamos com todos os matizes da realização desta idéia, desde a admiração simplista e superficial do princípio espartano da educação coletiva até a sua recusa absoluta e a sua substituição por um ideal novo e superior de formação humana e de ligação do indivíduo à coletividade. Outros, em contrapartida, não buscam o modelo da própria conduta nem nas exóticas idéias políticas do adversário vitorioso nem num ideal filosófico de construção pessoal. O que fazem é voltar os olhos para o passado do seu próprio Estado, isto é, de Atenas, e começar a pensar e a alimentar aspirações retrospectivas, de tal modo que não raras vezes a sua vontade política presente reveste a forma do seu antecedente histórico. Grande parte destas idéias restauradoras tem caráter romântico, mas não se pode negar que a este romantismo se mistura uma nota realista dada pela crítica, geralmente acertada, do presente e das suas perspectivas; é esta crítica que serve de ponto de partida a todos aqueles sonhos, que vestem sempre as roupagens de uma tendência educativa, as roupagens da *paidéia*.

Todavia, se neste século são enfocadas de modo tão consciente as relações entre o Estado e o indivíduo, não é só por se pretender de novo fundamentar o Estado, a partir do indivíduo moral. Não é com menor clareza que igualmente impera a consciência de que a existência humana individual está também condicionada pelo social e pelo político, idéia esta muito natural num povo com o passado da Grécia. A educação por meio da qual se pretendia melhorar e fortalecer o Estado constituía um problema mais adequado que outro qualquer para trazer à consciência o condicionalismo recíproco do indivíduo e da comunidade. Sob este ponto de vista, o caráter privado de toda a anterior educação de Atenas aparecia como um sistema fundamentalmente falso e ineficaz, que devia ceder o passo ao ideal da educação pública, embora o próprio Estado não soubesse fazer o mínimo uso desta idéia. Mas a mesma idéia abriu largo caminho através da filosofia, que a assimilou; e a derrocada da independência política da cidade-estado grega veio sublinhar com maior vigor ainda a importância daquela idéia. Aconteceu o que na História acontece tantas vezes: a consciência salvadora chegou tarde. Só depois do fracasso de Queronéia se observa como rompe caminho a convicção de que o Estado ateniense terá de ser penetrado da idéia de uma *paidéia* conseqüente com o seu espírito. O orador e legislador Licurgo, cujo *Discurso contra Leócrates*, o único dele conservado, é um monumento desta forma interior, quis por meio desta forma deslocar do campo da mera improvisação para o da legislação a pública ação educacional de Demóstenes. Isto, porém, não modifica substancialmente o fato de os grandes sistemas de *paidéia* criados no séc. IV terem surgido ao abrigo da liberdade de pensamento, embora não tivessem brotado do terreno espiritual da democracia ateniense da sua época. Indubitavelmente, a dura prova de uma guerra perdida e a problemática interna da democracia espicaçaram o pensamento; este, porém, uma vez posto em marcha, não se deixou enquadrar dentro das formas tradicionais nem se limitou a justificar a sua existência. Seguiu o seu próprio caminho, dirigiu-se livremente para as suas exigências ideais. Tanto nas suas projeções políticas e pedagógicas como no terreno ético e religioso, o espírito dos Gregos expandiu-se livremente e emancipou-se do existente e dos seus entraves, criando o seu próprio mundo interior independente. A sua caminhada em direção a uma nova *paidéia* partiu da convicção de que era necessário um ideal novo e mais alto do Estado e da sociedade, e acabou por ser a busca de um novo Deus. Depois de ver como se desmoronava o reino da Terra, foi no reino dos Céus que o humanismo do séc. IV estabeleceu a sua morada.

Já na imagem externa da literatura vê-se claramente o fim. Continuam a ser cultivadas, com respeito pela tradição, as grandes formas da poesia, a tragédia e a comédia, que tinham imprimido o seu caráter no séc. V, e tinham até como representantes um número assombroso de poetas apreciáveis; mas apaga-se o poderoso alento da tragédia. A poesia perde o seu poder de direção da vida espiritual. O público exige em proporção cada vez maior a representação regular das obras procedentes dos velhos mestres do século anterior, e a lei acaba por ordená-la. Estas obras tornam-se agora, em parte, patrimônio cultural clássico, dado que as

crianças as aprendem na escola, tal como Homero e os poetas antigos, e os oradores e os filósofos as citam no seus discursos e ensaios. A arte dramática moderna, que tende cada vez mais a dominar, como caráter exclusivo, o teatro, também as utiliza, em parte, nas suas experiências, onde o que interessa já não é nem a forma nem o conteúdo. A comédia definha e já não é a política que ocupa o centro dela. É com facilidade excessiva que temos tendência a esquecer que foi ainda imensa a produção poética desta época, sobretudo em matéria de comédias. É que a tradição sepultou todos estes milhares de obras. Só se conservaram as dos prosadores: Platão, Xenofonte, Isócrates, Demóstenes e Aristóteles, além das de não raros autores secundários. Pode-se dizer, todavia, que em conjunto esta seleção é bastante justa, uma vez que é principalmente na prosa que se manifesta a atividade realmente criadora do novo século. É tão significativa a supremacia espiritual da prosa sobre a poesia, que ela acaba por extinguir totalmente pelos séculos afora a recordação desta. Entre os contemporâneos e na posteridade, só a figura de Menandro e a influência do novo tipo de comédia criado por ele e pelos seus colegas da segunda metade do séc. IV é que adquirem um grande relevo. Era a última manifestação da poesia grega dirigida realmente ao grande público: não, sem dúvida, à *polis*, como a sua predecessora, a antiga comédia, e a tragédia dos grandes dias, mas sim à sociedade culta, cuja vida e cujas idéias reflete. Não é, porém, nos discursos e nos colóquios humanos desta arte docente que a verdadeira luta da época se trava: é nos diálogos da nova prosa poética filosófica, que giram em torno da luta pela verdade e nos quais Platão e os seus camaradas iniciam o mundo no último sentido das investigações socráticas sobre a finalidade da vida. Os discursos de Isócrates e de Demóstenes permitem-nos tomar parte na história dos sofrimentos e na problemática do Estado grego, nesta fase final da sua vida. E é com os escritos docentes de Aristóteles que pela primeira vez a ciência e a filosofia gregas patenteiam à posteridade o interior do laboratório das suas investigações.

Não é só a personalidade dos seus autores que estas novas formas da literatura em prosa acusam. São a expressão de grandes e influentes escolas de filosofia e de ciência ou de retórica, ou então de fortes movimentos políticos e éticos, em que se concentram as aspirações da minoria consciente. Até sob esta forma de organização as características da vida intelectual do séc. IV se distinguem daquelas da época anterior. É uma vida intelectual que se desenvolve de acordo com um programa e visando um objetivo. A literatura desta época encarna os antagonismos existentes entre todas as escolas e tendências. Todas elas estão ainda na fase da sua primeira e mais apaixonada vitalidade e encerram para a coletividade um interesse tanto maior quanto é certo os seus problemas brotarem diretamente da vida do seu tempo. O tema comum deste grande combate é a *paidéia*. É nele que encontram a sua superior unidade as múltiplas manifestações do espírito desta época, a filosofia, a retórica e a ciência. Mas a esta luta juntam-se também, contribuindo com a sua parte para o problema que a todos preocupa, os representantes das atividades práticas, sejam elas a economia, a guerra, a caça, as ciências especiais, como a Matemática e a Medicina, e, finalmente, as artes. Todas elas aparecem como potências que aspiram a formar e cultivar o Homem, fundamentando no plano dos princípios tal aspiração. Uma história da literatura que partisse da simples forma do *eidos* estilístico não conseguiria captar esta unidade vital interior da época. É precisamente esta luta pela verdadeira *paidéia*, travada com fúria tão grande e com tão grande entusiasmo, o que dá uma fisionomia característica ao processo real da vida desta época, e é na medida em que toma parte nesta luta que a literatura coeva participa da realidade viva. O triunfo da prosa sobre a poesia foi obtido graças à aliança entre as vigorosas forças pedagógicas, que já na poesia grega atuavam cada vez em maior grau, e o pensamento racional da época, que penetrava agora cada vez mais fundo nos verdadeiros problemas vitais do Homem. Finalmente, o conteúdo filosófico e imperativo da poesia despoja-se da sua forma poética e modela no discurso livre uma nova forma que corresponde mais perfeitamente às suas necessidades, e chega até a ver nessa forma um tipo novo e superior de poesia.

A concentração cada vez maior da vida espiritual em escolas fechadas ou em deteminados círculos sociais representa para estes um incremento de força modeladora e de intensidade de vida. Se,

porém, compararmos esta situação com a anterior, em que aquela cultura estava a cargo de camadas inteiras da sociedade, como a nobreza, ou se difundia no povo, com caráter geral, sob a forma da grande poesia ou através da música, da dança e da mímica, veremos que a nova orientação implica um perigoso isolamento do espírito e um fatal menosprezo da sua função de cultura coletiva. Este infiltra-se onde a poesia deixa de ser a autêntica forma de criação espiritual e de decisiva expressão pública da vida, para ceder o lugar a formas mais racionais. Mas, embora seja fácil verificar isto *a posteriori,* trata-se, ao que parece, de uma evolução sujeita a leis fixas e impossíveis de fazer retroceder à vontade, uma vez realizada.

Daqui se deduz que a capacidade de moldar o conjunto do povo, capacidade inerente no mais alto grau à cultura poética anterior, não aumentava necessariamente, de modo nenhum, ao aumentar a consciência do problema educativo e os esforços pedagógicos. Pelo contrário, temos a impressão de que, à medida que iam perdendo força as potências que a princípio imperavam na vida, tais como a religião, os usos sociais e a "música", da qual na Grécia sempre fez parte a poesia, a grande massa furtava-se cada vez mais à ação modeladora do espírito e, em vez de beber nas fontes mais puras, buscava a sua expansão em substitutos de baixa qualidade. É certo que se continuam a proclamar, e até com maior alarde retórico, os mesmos ideais que antes arrastavam todas as camadas sociais do povo; mas, agora, estes ideais têm cada vez maior tendência a pairar por sobre as cabeças sem nelas penetrarem. De boa vontade dão-se ouvidos a eles e as pessoas deixam-se até entusiasmar por eles, momentaneamente. Mas são poucos os que injetam sangue na massa; e falham no instante decisivo. É fácil dizer que as pessoas cultas teriam podido transpor este abismo, por si próprias. Platão, a mais importante figura da época e a que viu mais claramente que nenhuma outra o problema da estrutura da comunidade e do Estado em conjunto, tomou na sua velhice a palavra sobre este tema e explicou por que não conseguira trazer uma mensagem para todos. Entre ele e o seu grande adversário Isócrates não há neste aspecto diferença nenhuma, apesar de todos os antagonismos de educação política entre a forma-

ção filosófica que ele propõe e o ideal preconizado pelo segundo. E no entanto nunca foi tão séria e tão consciente como nessa época a vontade de empregar a maior energia espiritual na construção de uma nova comunidade. O que acontece é que os esforços se concentravam primeiro no problema do modo como se podiam formar os governantes e os guias do povo, e só em segundo lugar nos meios pelos quais estes homens dirigentes podiam formar o conjunto do povo.

É este desvio do ponto de enfoque, que no fundo parte já dos sofistas, que distingue o novo século do anterior. E marca também o início de uma época histórica. É precisamente este novo objetivo que faz surgir as academias e as escolas superiores. Só a partir daqui se pode compreender o seu relativo isolamento que, neste enfoque do problema, parece quase inevitável. Naturalmente, é difícil dizer que influência poderiam ter exercido neste sentido as escolas superiores do séc. IV, se a História lhes tivesse concedido um prazo maior para a sua experimentação. Sem dúvida a sua ação real se tornou bem diversa do objetivo que se tinham proposto originariamente, pois acabaram por ser as criadoras da ciência e da filosofia ocidental e a vanguarda da religião universal do Cristianismo. Esse é o verdadeiro significado do séc. IV para o mundo. A filosofia, a ciência e, em constante luta com elas, o poder formal da retórica foram os veículos que levaram a herança espiritual dos Gregos aos demais povos do mundo daquela época e do futuro e aos quais devemos primordialmente a conservação daquele patrimônio de cultura. Foi graças a eles que esta herança se transmitiu sob a forma e sobre os fundamentos que lhe dera a luta do séc. IV em torno da *paidéia*, isto é, como a síntese e o compêndio da cultura grega. Foi sob esta divisa que a Grécia conquistou espiritualmente o mundo. E, se do ponto de vista do nacionalismo helênico pode parecer excessivo o preço pago para conferir ao povo grego este título de glória perante a história universal, não devemos deixar de lembrar que não foi propriamente a cultura que determinou a morte do Estado helênico; pelo contrário, a filosofia, a ciência e a retórica eram as formas sob que podia perdurar o que de verdadeiramente imortal havia na criação dos Gregos. Por aqui chegamos à conclusão

de que o decurso do séc. IV aparece envolto nas sombras profundamente trágicas de um processo de dissolução e iluminado ao mesmo tempo pelo fulgor de uma sabedoria providencial, para a qual até o destino terreno daquele povo de eleição não representa mais do que um dia na grande obra de conjunto da sua criação histórica.

Sócrates

ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ

Sócrates é uma dessas figuras imortais da História que se converteram em símbolo. Do homem de carne e osso e do cidadão ateniense nascido em 469 a.C. e condenado à morte e executado no ano 399 a.C. poucos traços ficaram gravados na história da humanidade, quando esta o elevou à categoria de um dos seus poucos "representantes". Para a formação desta imagem não contribuíram tanto a sua vida e a sua doutrina, se é que realmente professava alguma, como a sua morte, sofrida por causa das suas convicções. A posteridade cristã outorgou-lhe a coroa de mártir pré-cristão, e o grande humanista da época da Reforma, Erasmo de Roterdam, incluía-o ousadamente entre os seus santos e orava: *Sancte Socrates, ora pro nobis!* Embora ainda vestido com as roupagens eclesiástico-medievais, já se revela, porém, nesta oração, o espírito dos novos tempos, que principiara a despontar com o Renascimento. Na Idade Média, Sócrates não fora mais que um nome famoso transmitido à posteridade por Aristóteles e Cícero. A sua estrela começa agora a se elevar, enquanto a de Aristóteles, o príncipe da Escolástica, entra em declínio. Sócrates torna-se o guia de todo o Iluminismo e de toda a filosofia moderna; o apóstolo da liberdade moral, separado de todo dogma e de toda tradição, sem outro governo além daquele da sua própria pessoa e obediente apenas aos ditames da voz interior da sua consciência; o evangelista da nova religião terrena e de um conceito da bem-

aventurança atingível nesta vida mercê da força interior do homem e baseada, não na graça, mas na incessante tendência ao aperfeiçoamento do nosso próprio ser. Não se pode, porém, reduzir a estas fórmulas tudo o que Sócrates significou para os séculos que se seguiram ao fim da Idade Média. Todas as idéias éticas ou religiosas que apareciam, todos os movimentos espirituais que desabrochavam invocavam o seu nome. E este ressurgimento de Sócrates não respondia a um interesse meramente erudito; nascia de um entusiasmo direto pela personalidade espiritual daquele homem, que as fontes gregas recém-descobertas, principalmente as obras de Xenofonte, revelavam[1].

No entanto, seria uma posição completamente falsa crer que todo este empenho em edificar sob a égide de Sócrates uma nova "humanidade" terrena fosse dirigido contra o Cristianismo, em vez do que se fizera na Idade Média, ao colocar Aristóteles como fundamento de toda a filosofia cristã. Pelo contrário, ao filósofo pagão era agora confiada a missão de contribuir para criar uma religião moderna, em que o conteúdo imperecível da religião de Jesus se fundisse com certos traços essenciais do ideal helênico do homem. Assim o exigiam as forças de uma concepção radicalmente nova da vida que forcejavam por se impor, a confiança cada vez maior na razão humana e o respeito pelas leis naturais recém-descobertas. Tinham sido a razão e a natureza os princípios diretivos do helenismo. No seu afã de se impregnar daqueles princípios, a fé cristã não fez mais do que aquilo que fizera desde os primeiros séculos da sua difusão. Toda a nova época cristã se debate, e se debate a seu modo, com a idéia clássica do homem e de Deus. Neste processo interminável, coube à filosofia grega a missão de defender no plano espiritual, com a sua mente esclarecida pela agudeza conceptual, o ponto de vista e os direitos da "razão" e da "natureza", agindo portanto como uma "teologia racional" ou "natural". E quando veio a Reforma, com o seu esforço por levar a sério, pela primeira vez, a volta à forma "pura" do Evangelho, surgiu como reação e contrapartida o culto socrático da época "iluminada". Este culto, porém, não pretendia desbancar o Cristianismo, antes lhe infundia forças que naquela época se julgavam indispensáveis. Até o pietismo, produto da reação do sentimento cristão puro contra uma religião cerebral e teológica já exaurida, abrigava-se junto a Sócrates e julgava descobrir nele uma certa afinidade espiritual. Comparam-se freqüentemente as figuras de Sócrates e de Cristo. Hoje podemos avaliar o que significava aquela possibilidade de chegar a uma conciliação da religião cristã com o "homem natural", por meio da filosofia antiga, e vemos com clareza quanto uma imagem da Antiguidade construída em torno de Sócrates pôde precisamente contribuir para ela.

Foi nos nossos dias, a partir do momento em que Friedrich Nietzsche se desligou do Cristianismo e proclamou o advento do super-homem, que o sábio ateniense teve de pagar o ilimitado poder que desde o início da Idade Moderna exercera, como protótipo da *anima naturaliter christiana*. À força de aparecer ao longo dos séculos vinculado a ele, Sócrates parecia tão indissoluvelmente unido àquele ideal cristão de vida dualista, desdobrada em corpo e alma, que não se podia imaginar como não sucumbiria com ele. Ao mesmo tempo, na tendência anti-socrática de Nietzsche renascia, sob nova forma, o velho ódio do humanismo erasmiano contra o humanismo conceptual dos escolásticos. Para ele, não era precisamente Aristóteles, mas Sócrates, a autêntica personificação daquela petrificação intelectualista da filosofia escolástica, que durante meio milênio manietara o espírito europeu e cujos últimos rebentos o discípulo de Schopenhauer julgava descortinar nos sistemas teologizantes do chamado idealismo alemão[2].

1. Escrever a história da repercussão de Sócrates seria uma empresa gigantesca. O mais eficaz será fazê-lo segundo determinados períodos. Uma tentativa deste gênero encontra-se, por exemplo, na obra de Benno BOEHM, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert: Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Leipzig, 1929.

2. Já na primeira obra de NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, manifesta-se o ódio contra Sócrates, convertido pelo autor pura e simplesmente em símbolo de toda a "razão e ciência". A primitiva versão do original de *Geburt der Tragödie* (editada recentemente por H. J. Mette, Munique, 1933), na qual faltam ainda as partes referentes a Wagner e à ópera moderna, revela já no título, *Sokrates und die griechische Tragödie*, que Nietzsche nesta obra tomava uma

Este juízo obedecia substancialmente à imagem de Sócrates que Eduard Zeller esboçava na sua *História da Filosofia Grega*, obra que naquela altura acabava de inaugurar uma época e que por sua vez assentava na construção dialética hegeliana da evolução clássico-cristã do espírito no Ocidente. Para enfrentar este formidável poder da tradição, o novo humanismo fez apelo ao helenismo "pré-socrático", que, na realidade, é a esta virada espiritual que deve a sua verdadeira descoberta. Dizer pré-socrático equivalia a dizer pré-filosófico, uma vez que os pensadores do mundo arcaico eram agora fundidos com a grande poesia e a grande música da sua época, para formarem o quadro da "época trágica" dos Gregos[3]. Naquela época e nas suas criações apareciam ainda maravilhosamente equilibradas as forças do "apolíneo" e do "dionisíaco", que Nietzsche empenhava-se por unificar. A alma e o corpo eram ainda nessa altura uma e a mesma coisa. A famosíssima harmonia grega, que no entanto os epígonos interpretavam num sentido muito vulgar, era ainda naquela época matinal o espelho sereno das águas sob as quais espreitava a profundidade imperscrutável e perigosa. Ao conceder a primazia ao elemento apolíneo-racional, Sócrates destruiu a tensão entre este elemento e o dionisíaco-irracional, quebrando assim a própria harmonia. Com isso, o que ele fez foi moralizar, escolasticizar, intelectualizar a concepção trágica do mundo da Grécia antiga[4]. É a ele que se deve imputar todo o idealismo, moralismo

decisão interior entre o espírito racional da socrática e a concepção trágica do mundo dos Gregos. Esta mesma formulação do problema só se poderá compreender se o situarmos nos estudos sobre o helenismo que preenchem toda a vida de Nietzsche. Cf. E. SPRANGER, "Nietzsche über Sokrates" em *40 Jahrfeier Theophil Boreas* (Atenas, 1939).

3. Quanto a esta nova valoração dos antigos pensadores gregos, é sintomático o estudo feito por NIETZSCHE na sua juventude, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.* O antecedente disto não se deve procurar tanto na exposição histórico-erudita que ZELLER faz dos pré-socráticos, no primeiro tomo da sua *Philosophie der Griechen*, como na filosofia de Hegel e Schopenhauer. A teoria hegeliana da contradição tem o ponto de partida em Heráclito, e a teoria de Schopenhauer sobre a vontade na natureza apresenta alguma semelhança com outro tipo de pensamento pré-socrático, o de Empédocles, que fazia de "Amor" e "Discórdia" as forças dominantes da natureza.

4. Sob este ponto de vista, Nietzsche conserva certa relação positiva com a crítica que na comédia de Aristófanes se faz a Sócrates, o "sofista". Cf. acima, pp. 428 ss.

e espiritualismo, em que se vai refugiar espiritualmente a Grécia dos tempos subseqüentes. Segundo o novo ponto de vista de Nietzsche, embora Sócrates representasse a maior quantidade de "natureza" compatível com o Cristianismo, a natureza ficava, com ele, eliminada da realidade da vida helênica, suplantada pelo seu contrário. Deste modo Sócrates era apeado do pedestal firme, embora sem ser de primeira categoria, onde o colocara a filosofia idealista do séc. XIX, de acordo com a sua própria imagem da História, e de novo se via arrastado para o turbilhão das lutas do presente. Mais uma vez se tornava símbolo, como tantas vezes o fora nos sécs. XVII e XVIII, mas símbolo negativo agora, sinal e medida de decadência.

A honra, conferida a Sócrates, de uma tão grande hostilidade fez subir enormemente de intensidade a luta em torno do seu verdadeiro significado. Prescindindo do problema da solidez destes juízos apaixonados e rebeldes, a luta travada por Nietzsche é, depois de muito tempo, o primeiro indício de que a antiga força atlética de Sócrates permanece intacta e ameaça, mais que nenhuma outra, a segurança interior do super-homem moderno. Aliás, quase não se pode afirmar que nos encontramos perante uma nova imagem de Sócrates, já que nesta época de consciência histórica entendemos por isso precisamente o contrário desta tendência simplista a desenraizar uma grande figura do tempo e meio concretos em que viveu. Ninguém teria mais direito a ser compreendido a partir da sua própria "situação" do que o próprio Sócrates, um homem que não quis deixar à posteridade nem uma só palavra escrita por sua mão, pois se entregou por completo à missão que o seu presente lhe apontava. Esta situação da sua época, que Nietzsche, na sua luta implacável contra os excessos da extrema racionalização da vida moderna, não tinha interesse nem paciência para compreender em detalhe, foi por nós exposta com todo o rigor como a "crise do espírito ático" (pp. 283 ss.). Foi sobre esse fundo, nesta encruzilhada do tempo, que a história colocou Sócrates. No entanto, não é por se adotar uma atitude histórica de princípio que se exclui o equívoco, nem por sombras. Demonstra-o o grande número de imagens de Sócrates que nos tempos modernos germinaram neste terreno. Em ne-

nhum setor da história do espírito na Antiguidade verificam-se tantas hesitações. Por isso, é imprescindível que comecemos pelos dados mais elementares.

O problema socrático

Ora, o mais elementar a que nos podemos ater não é o próprio Sócrates, que nada deixou escrito, mas sim uma série de obras sobre ele todas provenientes da mesma época e tendo como autores seus discípulos imediatos. Não é possível saber se estas obras ou parte delas foram escritas em vida do próprio Sócrates, mas o mais provável é que não[5]. A semelhança entre as condições em que nasce a literatura socrática e aquelas de que datam os mais antigos relatos cristãos sobre a vida e a doutrina de Jesus foi muitas vezes destacada e, de fato, salta à vista. É evidente que nem sequer a influência direta de Sócrates começou a plasmar-se em imagem harmoniosa nos seus discípulos, senão depois de falecido o mestre. O abalo deste acontecimento deixou na vida deles um traço fundo e forte. E tudo parece indicar que foi precisamente esta catástrofe que os levou a representar o seu mestre em escritos[6]. É com isto que se começa a desenrolar entre os contemporâneos o processo de cristalização histórica da imagem de Sócrates, flutuante até então. Platão o faz predizer, já no discurso de defesa perante os juízes, que os seus partidários e amigos não deixariam em paz os Atenienses depois de ele morrer, mas prosseguiriam na atividade por ele realizada, interrogando e exortando, sem lhes deixar um momento de repouso[7]. Estas palavras contêm o programa do movimento socrático[8], dentro do qual se enquadra também a literatura socrática, que a partir de agora começa a florescer rapidamente. Este movimento correspondia ao propósito dos seus discípulos de perpetuarem, na sua imperecedoura peculiaridade, o homem que a justiça terrena matara para apagar da memória do povo ateniense a sua figura e a sua palavra: desse modo jamais se extinguiria nos ouvidos dos homens a sua voz exortativa, nem no presente nem no futuro. A inquietação moral, que até então estava circunscrita ao reduzido círculo dos sequazes de Sócrates, difunde-se assim e extravasa para a mais vasta publicidade. A socrática converte-se no eixo literário e espiritual do novo século e, depois da queda do poder temporal de Atenas, o movimento que dela nasce passa a ser a fonte mais importante do seu poder espiritual sobre todo o mundo.

5. Entre os especialistas modernos que situam o nascimento dos diálogos socráticos como forma literária já em vida do próprio Sócrates, citaremos apenas Constantin RITTER, *Platon* (Munique, 1910), t. I, p. 202, e WILAMOWITZ, *Platon* (Berlim, 1919), t. I, p. 150. Esta hipótese cronológica sobre os primeiros diálogos platônicos está relacionada com a concepção que os citados autores têm da essência e do conteúdo filosófico destas obras. Cf., a esse respeito, pp. 593 ss. desta obra.

6. Esta opinião foi fundamentada em detalhe, contra Ritter, por Heinrich MAIER, *Sokrates* (Tubing, 1913), pp. 106 ss. Também A. E. TAYLOR, *Sócrates* (Edimburgo, 1932; trad. esp. México, 1961), p. 10, adere ao seu ponto de vista.

7. PLATÃO, *Apol.*, 39 C.

8. Assim o interpreta acertadamente H. MAIER, *op. cit.*, p. 106.

Os restos que se conservam daquelas obras – os diálogos de Platão e Xenofonte, as recordações deste último sobre Sócrates e finalmente os diálogos de Antístenes e de Ésquines de Esfeto –, apesar do muito que diferem entre si, revelam pelo menos uma coisa com absoluta clareza: aquilo que sobretudo preocupava os discípulos era expor a personalidade imortal do mestre, cujo profundo influxo haviam sentido na sua própria pessoa. O diálogo e as memórias são as formas literárias que nascem nos meios socráticos para satisfazer esta necessidade[9]. Ambos estão ligados à consciência de que a herança espiritual do mestre é inseparável da personalidade humana de Sócrates. Por mais difícil que fosse transmitir aos que o não tinham conhecido uma impressão do que fora aquele homem, era necessário tentá-lo a todo custo. Este anseio representava para a sensibilidade grega algo de extraordinário, cuja importância é impossível exagerar. O olhar focalizado nos homens e qualidades humanas, tal como a própria vida, estava inteiramente submetido ao império do típico. Há uma criação literária paralela, da primeira metade do séc. IV, o *enkomion*, que nos indica como teriam sido escritos os panegíricos de Sócrates, de acordo com a concepção do homem predominante na primeira

9. Cf. I. BRUNS, *Das literarische Porträt der Griechen* (Berlim, 1896), pp. 231 ss; R. HIRZEL, *Der Dialog*, I (Leipzig, 1895), p. 86.

metade do séc. IV. Este gênero literário deve igualmente a sua origem à exaltada valorização do indivíduo fora do comum; mas só consegue compreender o seu valor pela apresentação da personalidade celebrada, como a encarnação de todas as virtudes que constituem o ideal típico do cidadão ou do chefe. Não era assim, por certo, que se podia captar a personalidade de Sócrates. Foi o estudo da personalidade humana de Sócrates que na Antiguidade levou, pela primeira vez, à prática da psicologia individual, cujo mestre mais eminente é Platão. O retrato literário de Sócrates é a única imagem fiel, decalcada sobre a realidade viva de uma individualidade grande e original, que a era clássica grega nos transmitiu. E o móbil a que este esforço respondia não era a fria curiosidade psicológica nem a ânsia de proceder a uma dissecação moral, mas antes o desejo de viver o que nós denominamos personalidade, ainda quando à linguagem faltavam a idéia e o termo necessários à expressão deste valor. O exemplo de Sócrates provocou no conceito de *arete* uma mudança, cuja consciência se revela no interesse inesgotável dedicado à sua pessoa.

Em contrapartida, é através do seu influxo sobre terceiros que a personalidade humana de Sócrates se manifesta. O seu órgão era a palavra. Por si mesmo, nunca plasmou por escrito esta palavra oral, o que denota o quanto era importante e fundamental para ele a relação da palavra com o ser vivo a quem, naquele dado momento, se dirigia. Isto representava um obstáculo quase insuperável para uma tentativa de exposição, sobretudo quando se tem presente que a sua forma de conversa por meio de perguntas e respostas não se encaixa em nenhum do gêneros literários tradicionais, mesmo que suponhamos a existência de versões escritas daquelas conversas e, portanto, que o seu conteúdo se podia reconstruir, parcialmente, com certa liberdade, como nos mostra o exemplo do *Fédon* de Platão. Esta dificuldade serviu de estímulo à criação do diálogo platônico, imitado em seguida pelos diálogos dos socráticos[10]. No entanto, ainda que a personalidade de

10. Cf. R. HIRZEL, *op. cit.*, pp. 2 ss., sobre o desenvolvimento anterior do diálogo, e pp. 83 ss. sobre as formas dos diálogos socráticos e seus representantes literários.

Sócrates nos surja tão próxima e tão tangível nas obras de Platão, quando se trata de expor o conteúdo das suas conversas manifesta-se entre os discípulos uma discrepância tão radical de concepção, que logo se traduz em conflito declarado e em distanciamento constante. Isócrates revela nos seus primeiros escritos o quanto se tornava grato aos olhos maliciosos do mundo exterior este espetáculo, e como ele facilitava o trabalho dos "opositores" perante os que eram incapazes de discernimento. O círculo socrático durou poucos anos. Cada um dos discípulos aferrava-se apaixonadamente à sua concepção e surgiram até diversas escolas socráticas. É por este motivo que nos encontramos na situação paradoxal de até hoje não termos sido capazes de nos pôr de acordo quanto à verdadeira significação da sua figura, apesar de ser ele a personalidade de pensador da Antiguidade que chegou até nós com uma tradição mais rica. É certo que a nossa maior capacidade atual de compreensão histórica e de interpretação psicológica parece dar aos nossos esforços uma base mais sólida. No entanto, os discípulos de Sócrates cujos testemunhos chegaram até nós infundem a tal ponto no ser do mestre o seu próprio ser – porque já não conseguiam subtraí-lo à influência daquele –, que é o caso de se perguntar se ao cabo de milênios seremos ainda capazes de eliminar este elemento do núcleo genuinamente socrático.

O diálogo socrático de Platão é uma obra literária indubitavelmente baseada num sucesso histórico: no fato de Sócrates ministrar os seus ensinamentos sob a forma de perguntas e respostas. É que ele considerava o diálogo a forma primitiva do pensamento filosófico e o único caminho para chegarmos a nos entender com os outros. E era este o fim prático que ele visava. Platão, dramaturgo inato, já escrevera tragédias antes de entrar em contato com Sócrates. A tradição afirma que ele as queimou todas, quando, sob a impressão dos ensinamentos deste mestre, dedicou-se à investigação filosófica da verdade. Mas, quando, após a morte de Sócrates, resolveu manter viva, a seu modo, a imagem do mestre, descobriu na imitação artística do diálogo socrático a missão que lhe permitiria colocar o seu gênio dramático a serviço da filosofia. Não é só o diálogo, porém, o que há de socrático nessa obra. A repetição estereotipada de certas teses paradoxais características

dos diálogos do Sócrates platônico e a sua coincidência com as informações de Xenofonte tornam evidente que os diálogos platônicos também têm raízes, no que se refere ao conteúdo, no pensamento socrático. Até onde chega, nestes diálogos, o socrático? Eis o problema. Os informes de Xenofonte só coincidem com os de Platão num pequeno trecho, para além do qual nos deixa sobre brasas, com a sensação de que Xenofonte peca por falta, enquanto, em contrapartida, Platão peca por excesso. Já Aristóteles inclinava-se a crer que a maior parte dos pensamentos filosóficos do Sócrates de Platão devem ser considerados doutrina deste e não daquele. Aristóteles faz a este propósito algumas observações, cujo valor teremos de examinar. O diálogo de Platão representa, segundo ele, um novo gênero artístico, uma manifestação intermediária entre a poesia e a prosa[11]. É fora de dúvida que isto se refere em primeiro lugar à forma, que é a de um drama espiritual em linguagem livre. Mas, segundo a opinião de Aristóteles sobre as liberdades que Platão se permite na maneira de tratar o Sócrates histórico, devemos supor que era também quanto ao conteúdo que Aristóteles considerava o diálogo platônico uma mescla de poesia e prosa, de ficção e realidade[12].

O diálogo socrático de Xenofonte e os dos outros discípulos de Sócrates estarão, naturalmente, sujeitos a idênticos reparos, se os encararmos como fontes históricas. A *Apologia* de Xenofonte, cuja autenticidade muito se discutiu, embora recentemente tenha voltado a ser reconhecida por alguns autores, apresenta de antemão a marca da sua tendência para se justificar[13]. Em contrapartida, as *Memoráveis*, a respeito de Sócrates, foram durante muito tempo encaradas como obra histórica. Se o fossem, iriam libertar-nos instantaneamente daquela incerteza, que sempre nos entorpece os passos, quanto à utilização dos diálogos como fonte. As investigações mais recentes revelaram, porém, que até esta fonte apresenta um forte matiz subjetivo[14]. Xenofonte conheceu e venerou Sócrates na sua juventude, sem nunca, porém, ter chegado a incluir-se entre os seus verdadeiros discípulos. E não tardou a abandoná-lo para se alistar como aventureiro na campanha encetada pelo príncipe e pretendente persa Ciro contra o seu irmão Artaxerxes. Xenofonte não tornou a ver Sócrates. Foi algumas décadas mais tarde que escreveu as suas obras socráticas. A única que parece anterior é a que agora se conhece com o nome de "Defesa"[15]. Trata-se de uma alegação em defesa de Sócrates contra uma "acusação", segundo todas as aparências puramente literária e fictícia, e onde se julgou descobrir um folheto do sofista Polícrates, publicado durante a década de noventa do séc. IV[16]. A este folheto responderam sobretudo Lísias e Isócrates, e pelas *Memoráveis* de Xenofonte chegamos à conclusão de que também ele tomou a palavra por aquele motivo. Foi esta evidentemente a obra com que aquele homem, já meio esquecido no círculo dos discípulos de Sócrates, introduziu-se na literatura socrática, para logo voltar a emudecer durante longos anos. Esta obra, que pela sua unidade e harmonia de composição e pelo tema atual de que se ocupa destaca-se nitidamente como um todo, dentre todas aquelas que hoje a rodeiam, foi mais tarde colocada por Xenofonte à cabeça das suas *Memoráveis*[17].

11. Aristóteles em DIÓGENES LAÉRCIO, III, 37 (ROSE, *Arist.*, frag. 73).

12. Esta já era a opinião dos filósofos helenistas, que CÍCERO segue, *De Rep.*, I, 10, 16 s.

13. Creio que K. von FRITZ (*Rheinisches Museum*, t. 80, pp. 36-38) aduz novas e concludentes razões contra a autenticidade da *Apologia* de Xenofonte.

14. H. MAIER, *op. cit.*, pp. 20-27.

15. Seguindo H. MAIER (*op. cit.*, pp. 22 ss.) e outros, aplicamos este nome aos dois primeiros capítulos das *Memoráveis* de XENOFONTE (I, 1-2).

16. XENOFONTE, nas *Memoráveis* (I, 1-2), fala sempre do "acusador" (ὁ κατήγορος) no singular, enquanto Platão, na *Apologia*, se refere sempre aos "acusadores" no plural, como correspondia realmente à situação gerada durante o processo. É certo que, no princípio, Xenofonte refere-se também à acusação judicial, mas depois dedica-se principalmente a refutar as censuras feitas posteriormente a Sócrates, segundo nos informam outras fontes, no panfleto de Polícrates.

17. Cf. os convincentes argumentos de H. MAIER, *op. cit.*, pp. 22 ss., que também se ocupa de examinar a relação entre a "Defesa" de Xenofonte e a sua *Apologia*. Temos um exemplo de como Xenofonte incorporou mais tarde numa unidade mais ampla um escrito concebido nas suas origens como independente, no princípio das *Helênicas* (1-II, 2). Originariamente esta parte propunha-se acabar a obra histórica de Tucídides. Termina, como é natural, com a guerra do Peloponeso. Mais tarde Xenofonte ligou com este escrito o seu relato da história da Grécia de 404 a 362.

A intenção desta obra, tal como a do conjunto das *Memoráveis*, é, conforme o próprio autor confessa, provar que Sócrates foi um cidadão do Estado ateniense, altamente patriótico, piedoso e justo, que tributava os seus sacrifícios aos deuses, consultava os adivinhos, era amigo leal dos seus amigos e cumpria ponto por ponto os seus deveres de cidadão. A única objeção a fazer à imagem que dele traça Xenofonte é que um homem como este, de bem e cumpridor dos seus deveres, dificilmente poderia ter inspirado suspeitas aos seus concidadãos e muito menos ser condenado à morte como homem perigoso para o Estado. Ultimamente, os juízes de Xenofonte tornam-se ainda mais duvidosos, em face dos esforços de alguns autores modernos para demonstrarem que o largo espaço de tempo que o separava dos acontecimentos sobre os quais escrevia e a sua escassa preparação filosófica obrigavam-no necessariamente a recorrer a certas fontes escritas, tendo utilizado nessa qualidade principalmente as obras de Antístenes. Isto, que seria interessante para a reconstrução da obra substancialmente perdida deste discípulo de Sócrates e adversário de Platão, faria do Sócrates de Xenofonte um simples reflexo da filosofia moral de Antístenes. E, embora a hipótese tenha sido, indubitavelmente, levada até o exagero, o certo é que estas investigações vieram chamar a atenção para o fato de Xenofonte, apesar ou precisamente por causa do seu simplismo filosófico, não ter feito mais do que vergar-se, em certos aspectos, a uma concepção já existente de Sócrates, na qual se interpreta num sentido próprio esta figura, nem mais nem menos que aquilo que se censurou a Platão[18].

Será possível furtarmo-nos ao dilema em que nos coloca este caráter das nossas fontes? Foi Schleiermacher o primeiro a formular engenhosamente a complexidade deste problema histórico. Tinha chegado à conclusão de que não devemos confiar exclusivamente nem em Xenofonte nem em Platão, mas sim mover-nos diplomaticamente, por assim dizer, entre estes dois personagens principais. Eis como Schleiermacher coloca o problema: *O que é que Sócrates pode ter sido além do que Xenofonte nos conta dele, mas sem os traços de caráter e as máximas de vida que Xenofonte proclama terminantemente como socráticos, e o que é que ele* deve *ter sido para permitir e autorizar Platão a apresentá-lo como nos seus diálogos o apresenta?*[19]. Com certeza estas palavras não encerram nenhuma fórmula mágica para o historiador; limitam-se a esclarecer com a maior precisão possível o campo dentro do qual devemos mover-nos com certo tato crítico. É claro que, se não existisse nenhum outro critério que nos indicasse até que ponto nos podemos ater a cada uma das nossas fontes, aquelas palavras nos entregariam aos nossos sentimentos meramente subjetivos e nos deixariam ao mais completo abandono. Foi nas informações de Aristóteles que durante muito tempo se julgou haver esse outro critério. Via-se nele o sábio e investigador objetivo que, sem estar tão apaixonadamente interessado como os discípulos imediatos de Sócrates em saber quem ele era e quais as suas aspirações, encontrava-se, todavia, suficientemente perto dele no tempo para poder averiguar acerca da sua personalidade mais do que nós podemos hoje[20].

Os dados históricos de Aristóteles sobre Sócrates são para nós tanto mais valiosos quanto é certo que se referem todos à chamada teoria das idéias de Platão e à relação desta com Sócrates. Este era um problema central, muito debatido na Academia platônica, e, durante os dois decênios que Aristóteles esteve na escola de Platão, deve-se igualmente ter debatido com freqüência o problema das origens daquela teoria. Nos diálogos de Platão, Sócrates aparece como o filósofo que expõe a teoria das idéias, pressupondo-a expressamente, como algo familiar ao círculo dos seus discípulos. O problema da historicidade da exposição platônica de Sócrates, neste ponto, tem uma importância decisiva

18. A relação existente entre o relato de Xenofonte e Antístenes foi estudada, seguindo as pistas de F. DÜMMLER na sua *Antisthenica* e na sua *Academica*, sobretudo por Karl JOËL na sua obra erudita, em três tomos, intitulada *Der echte und der xenophontische Sokrates* (Berlim, 1893-1901). O resultado a que chega peca por demais hipóteses, para poder convencer na sua totalidade. H. MAIER, (*op. cit.*, pp. 62-68) procura separar na obra de Joël o que há de defensável daquilo que é exagerado.

19. Friederich SCHLEIERMACHER, "Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen" (1815), em *Sämtliche Werke*, t. III, 2, pp. 297-98.

20. Esse era o ponto de vista crítico de ZELLER no seu modo de tratar o problema de Sócrates, em *Die Philosophie der Griechen*, t. II, 1⁵, pp. 107 e 126.

para a reconstituição do processo espiritual que fez brotar da socrática a filosofia platônica. Aristóteles, que, ao contrário de Platão na sua teoria das idéias, não atribui aos conceitos gerais uma existência real separada da existência dos fenômenos concretos captados pelos sentidos, fornece três indicações importantes sobre a relação que, neste ponto, existe entre Sócrates e Platão:

1 – Na primeira época dos seus estudos, Platão seguira os ensinamentos de Crátilo, discípulo de Heráclito, o qual ensinava que na natureza tudo flui e nada possui uma consistência firme e estável. Quando conheceu Sócrates, Platão viu abrir-se diante de si outro mundo. Sócrates circunscrevia-se inteiramente aos problemas éticos e procurava investigar conceptualmente a essência permanente do justo, do bom, do belo, etc. A idéia do eterno fluir de todas as coisas e a hipótese de uma verdade estável parecem, à primeira vista, contraditórias. Platão, porém, estava tão convencido, através de Crátilo, do fluir das coisas, que esta convicção não sofreu a mínima quebra por parte da impressão tão funda que lhe deve ter causado a tenaz busca de Sócrates, no sentido de encontrar um ponto firme e estável no mundo moral do Homem. Foi assim que Platão acabou por se persuadir que ambos, Sócrates e Crátilo, tinham razão, dado que se referiam a dois mundos completamente diversos. O princípio de Crátilo, segundo o qual tudo flui, referia-se à única realidade conhecida daquele filósofo, a realidade dos fenômenos sensíveis; e Platão continuou durante a vida inteira convencido de que a teoria cratiliana do fluir era acertada, com referência ao mundo material. Em contrapartida, Sócrates visava com a sua questão a essência conceptual de predicados tais como o bom, o belo, o justo, etc., sobre os quais assenta a nossa existência de seres morais, uma outra realidade que não flui, mas que verdadeiramente "é", quer dizer, permanece imutável.

2 – Nestes conceitos gerais aprendidos de Sócrates, Platão via agora o verdadeiro ser, arrancado ao mundo do eterno fluir. Estas essências, que só captamos pelo nosso pensamento e sobre as quais assenta o mundo do verdadeiro ser, Platão chama de "idéias". Segundo Aristóteles, era indubitável que com isto Platão se elevava acima de Sócrates, que não falava das idéias nem estabelecia uma separação entre estas e as coisas materiais.

3 – Há duas coisas, segundo Aristóteles, que com justiça devem ser atribuídas a Sócrates e que de nenhum modo lhe podem ser negadas: a determinação dos conceitos universais e o método indutivo de investigação[21].

Supondo que este ponto de vista seja exato, ele nos permitiria deslindar em medida considerável o que há de socrático e de platônico na figura de Sócrates que os diálogos de Platão nos apresentam. Neste caso, a fórmula metódica de Schleiermacher seria algo mais do que um postulado meramente ideal. Efetivamente, nos diálogos que, segundo as investigações do século passado, devem ser considerados como as primeiras obras de Platão, todas as investigações de Sócrates assumem a forma de perguntas e respostas sobre conceitos universais: O que é a coragem? O que é a piedade? O que é o autodomínio? E até o próprio Xenofonte nota expressamente, embora só de passagem, que Sócrates desenvolvia incessantes investigações deste tipo, esforçando-se por chegar a uma determinação dos conceitos[22]. Isto abriria uma porta de saída para nosso dilema – Platão ou Xenofonte – e nos permitiria reconhecer em Sócrates o fundador da filosofia conceptual. É o que efetivamente faz Eduard Zeller na sua história da filosofia grega, pondo em prática o plano de investigação traçado por Schleiermacher[23]. Segundo esta concepção, Sócrates seria algo comparável ao limiar mais sóbrio da filosofia de Platão, no qual se evitariam as audácias metafísicas deste e, fugindo à natureza para se limitar ao campo da moral, pretender-se-ia, de certo

21. Cf. as informações, que em parte coincidem e em parte se completam, de ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6, 987 a 32-b 10; M 4, 1078 b 17-32; M 9, 1086 b 2-7 e *De part. an.*, I, 1, 642 a 28. A. E. Taylor tenta reduzir a importância da diferença entre Platão e Sócrates assinalada por Aristóteles, tal como julga que se deve fazer segundo o modo como ele concebe a relação entre eles. Contra esta opinião, cf. a renovada e cuidadosa ponderação do sentido e a confirmação do valor dos testemunhos aristotélicos em W. D. ROSS. *Aristotle's Metaphysics* (Oxford, 1924), vol. I, pp. XXXIII ss., e "The Problem of Socrates" (*Presidential Address delivered to the Classical Association*, Londres, 1933).

22. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 6.

23. ZELLER, *op. cit.*, t. II, 1[5], pp. 107, 126. A confiança de Zeller nos testemunhos de Aristóteles é partilhada também, em princípio, por K. JOËL, *op. cit.*, t. I, p. 203, e T. GOMPERZ, *Griechische Denker*, 4ª ed., t. II, pp. 42 ss.

modo, fundamentar teoricamente uma nova sabedoria da vida orientada para o aspecto prático.

Esta solução foi, durante muito tempo, tida como definitiva, escorada pela grande autoridade de Aristóteles e baseada no sólido fundamento metódico em que se apóia. Mas, com o tempo, não podia satisfazer, pois o Sócrates que nos apresenta parece ser uma mediocridade e a sua filosofia dos conceitos uma banalidade. Era precisamente contra este pedante homem de conceitos que investiam os ataques de Nietzsche. Foi por isso que estes ataques não fizeram mais do que minar a confiança em Aristóteles como testemunho histórico, naqueles cuja fé na grandeza de Sócrates e na sua força revolucionária universal não se deixou abalar. Estaria Aristóteles tão desinteressado diante do problema das origens da teoria platônica das idéias, que ele próprio combate com tão grande violência? Por acaso não tinha se equivocado também na sua maneira de conceber outros fatos históricos? E, sobretudo, nas suas opiniões sobre a história da filosofia, não se deixa arrastar completamente pelos seus pontos de vista filosóficos? Compreendia-se que, em face de Platão, remontasse até Sócrates e representasse este pensador de um modo mais sóbrio, isto é, mais aristotélico. Mas por acaso saberia dele realmente mais do que aquilo que ele julgava poder deduzir dos diálogos de Platão? Tais são as dúvidas de que partiam as modernas investigações sobre Sócrates[24]. Com elas se abandonava, sem dúvida, o terreno firme que anteriormente se julgava pisar, e a antítese diametral das concepções sobre Sócrates que desde então se manifestaram é a melhor ilustração da situação vacilante em que nos encontramos, quando partimos desta premissa. Esta vacilação aparece caracterizada com clareza pelas duas tentativas mais notáveis e mais cientificamente sistematizadas que nestes últimos anos se fizeram para penetrar no Sócrates histórico: a grande obra do filósofo berlinense H. Maier sobre Sócrates e os trabalhos da escola escocesa, representada pelo filólogo J. Burnet e pelo filósofo A. E. Taylor[25].

24. Cf. principalmente a crítica de MAIER, *op. cit.*, pp. 77-102, e TAYLOR, *Varia Socratica* (Oxford, 1911), p. 40.

25. Cf. a obra de H. MAIER, várias vezes citada, e, em sentido diametralmente oposto, A. E. TAYLOR, *Varia Socratica* e *Socrates* (Edimburgo, 1932).

Ambas as opiniões coincidem no ponto de partida: a eliminação de Aristóteles como testemunho histórico. Concordam em considerar Sócrates uma das maiores figuras que já existiram. A polêmica entre elas vai se agravando até desembocar no problema de saber se Sócrates era, de fato, um filósofo. Ambas concordam que não merece tal nome, desde que seja exata a imagem que anteriormente dele se traçava e que o convertia numa figura meramente secundária do pórtico da filosofia platônica. Quanto aos resultados, porém, é completa a discrepância entre estas duas correntes. Segundo Heinrich Maier, a peculiar grandeza de Sócrates não se pode medir pela pauta de um pensador teórico. É importante encará-lo como o criador de uma atitude humana que define o apogeu de uma longa e laboriosa trajetória de libertação moral do Homem por si próprio, e que nada poderia superar: Sócrates proclama o evangelho do domínio do Homem sobre si próprio e da "autarquia" da personalidade moral. Isto faz dele a contrafigura ocidental de Cristo e da religião oriental da redenção. A luta entre ambos os princípios mal está iniciada. Platão é o fundador do idealismo filosófico e criador da lógica e do conceito. Era uma figura de estatura própria, um gênio que não se podia medir pela essência específica de um Sócrates, um pensador que forja teorias: teorias que nos seus diálogos transfere para Sócrates, com liberdade de artista. Os seus escritos da primeira época são os únicos que traçam uma imagem real do verdadeiro Sócrates[26].

Também os eruditos da escola escocesa vêem em Platão, mas estes em todos os seus diálogos socráticos, o único expositor congenial do seu mestre. Xenofonte é a encarnação do burguês, incapaz de compreender qualquer coisa da importância de Sócra-

Taylor coincide com os pontos de vista de Burnet que desenvolve e elabora. Cf. J. BURNET, *Greek Philosophy* (Londres, 1924) e "Socrates", em *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI. Entre os que negam o valor dos testemunhos aristotélicos conta-se também C. RITTER, *Sokrates* (Tubing, 1931).

26. Como fontes históricas sobre o Sócrates real, H. MAIER, *op. cit.*, pp. 104 ss., considera sobretudo os escritos "pessoais" de Platão: a *Apologia* e o *Críton;* ao lado destes, reconhece como relatos de livre criação, mas no fundo fiéis à verdade, uma série de diálogos menores de Platão, tais como o *Laques*, o *Cármides*, o *Lísis*, o *Íon*, o *Êutifron* e os dois *Hípias*.

tes. No fundo, também não tem outra aspiração senão completar, tal como ele interpreta, o que os outros disseram acerca do mestre. Nas passagens em que aflora o verdadeiro problema filosófico, limita-se a algumas breves alusões, destinadas a fazer o leitor compreender que, na realidade, Sócrates era mais do que aquilo que Xenofonte diz dele. Segundo esta corrente, o maior erro da concepção dominante consiste em acreditar que Platão não pretendeu pintar Sócrates tal como ele era realmente, mas quis antes apresentá-lo como o criador das suas próprias idéias, alheias ao Sócrates histórico. Nada mais distante do ânimo de Platão, afirmam, do que o desejo de ludibriar assim os seus leitores. Não tem a mínima verossimilhança interna a pretensão de distinguir artificiosamente entre o Platão da primeira fase e o da última, para assim se chegar à conclusão de que só o primeiro se propõe oferecer um retrato de Sócrates, enquanto o segundo toma-o só como máscara para expor a sua própria filosofia, tal como ela se desenvolveu ao longo dos anos. Aliás, os primeiros diálogos de Platão já adiantam a doutrina contida nos posteriores, de caráter mais construtivo (o *Fédon*, a *República*). Na realidade, já que não tenciona expor a doutrina de Sócrates, mas sim os seus próprios pensamentos, Platão abandona Sócrates como figura principal dos seus diálogos e a substitui por outras personagens estranhas ou anônimas. Sócrates era efetivamente tal como Platão o pinta: o criador da teoria das idéias, da teoria da reminiscência e da preexistência da alma, da teoria da imortalidade da alma e da teoria do Estado ideal. Numa palavra: era o pai da metafísica ocidental[27].

Chegamos assim aos dois pontos extremos da moderna concepção de Sócrates. Por um lado, aparece como o contrário de um pensador filosófico, como um animador e herói moral, enquanto, por outro lado, apresenta-se como fundador da filosofia especulativa, como a personificação desta, segundo Platão. Isto, por sua vez, quer dizer que as antigas razões que, logo após a morte de Sócrates, tinham levado à cisão do movimento socrático em duas escolas opostas reviveram e trabalham cada qual por seu lado, empenhadas em criar cada uma o seu Sócrates. Tanto o ideal de Antístenes,

27. Cf. as obras de Taylor e Burnet citadas atrás, na nota 25.

que negava o saber e via o essencial na "força socrática", na vontade moral inquebrantável, como a doutrina de Platão, para quem o "não saber" de Sócrates é apenas uma simples fase de transição para a descoberta de um saber mais profundo e inabalável, latente no próprio espírito, têm a pretensão de ser o verdadeiro Sócrates, isto é, o Sócrates captado até sua raiz mais funda. Não pode provir de um mero acaso este primitivo antagonismo das interpretações com o qual nos voltamos a encontrar nos nossos dias. Não se pode explicar a sua repetição, dizendo que as nossas fontes seguem estas duas direções opostas. Não. É na própria personalidade de Sócrates, que torna suscetível esta dupla interpretação, que a anfibologia tem necessariamente de residir. E a partir daqui é importante nos esforçarmos por superar o caráter unilateral das duas concepções, embora sejam ambas legítimas, em certo sentido, tanto lógica como historicamente. Aliás, uma atitude fundamentalmente histórica está igualmente marcada pela posição pessoal do observador diante dos problemas e pela sua particular concepção dos fatos. Ao que parece, os representantes de ambas as interpretações julgaram impossível contentar-se com um Sócrates indeciso diante do problema que elas reputam decisivo. A conclusão a que o historiador tem de chegar é que Sócrates ainda abrigava dentro de si contradições que já no seu tempo forçavam, ou pouco depois dele forçariam se dividir. Isto torna-o para nós mais interessante e mais complexo, mas também mais difícil de compreender. Por acaso a sua grandeza, sentida pelos seus contemporâneos espiritualmente mais elevados, teria algo a ver precisamente com este sentimento de inacabamento? Acaso seria nele que teria encarnado pela última vez uma harmonia exposta já no seu tempo às correntes da decomposição? É desde já uma figura que de um ou de outro modo parece estar situada na linha divisória entre a antiga forma grega e um reino desconhecido que não pisaria, apesar de ter dado o passo mais importante na sua direção.

Sócrates, educador

Toda a exposição anterior nos fornece os marcos dentro dos quais, nas páginas seguintes, estudaremos Sócrates: a sua figura

torna-se o eixo da história da formação do homem grego pelo seu próprio esforço. Sócrates é o mais espantoso fenômeno pedagógico da história do Ocidente. Quem pretender descobrir no campo da teoria e do pensamento sistemático a sua grandeza terá de lhe atribuir demais, à custa de Platão, ou então duvidará radicalmente da sua importância pessoal. Aristóteles tem razão quando considera substancialmente obra de Platão, na sua estrutura teórica, a filosofia que este põe na boca do seu Sócrates. Mas Sócrates é algo mais do que aquilo que resta como "apontamento filosófico", depois de se descontar da imagem que Platão traça de Sócrates a teoria das idéias e o resto do conteúdo dogmático. É numa dimensão inteiramente distinta que apóia a importância desta figura. Não vem continuar nenhuma tradição científica nem pode ser derivada de nenhuma constelação sistemática na história da filosofia. Sócrates é o homem do momento, num sentido absolutamente elementar. À sua volta sopra uma aragem verdadeiramente histórica. É a partir da camada média da burguesia ática, daquela camada do povo, imutável no mais íntimo do seu ser, de consciência vigorosa e animada pelo temor de Deus, para cujo forte sentir haviam apelado outrora os seus aristocráticos chefes, Sólon e Ésquilo, é a partir desta camada que ele ascende aos píncaros da formação espiritual. Mas agora esta camada fala pela boca de um dos seus próprios filhos, da progênie do canteiro e da parteira do *demos* de Alopeke. Sólon e Ésquilo tinham aparecido no momento oportuno para assimilar os germes do pensamento, de ação dissolvente, que havia sido importado do estrangeiro; e chegaram a dominá-lo em toda a sua profundidade interior, de tal modo que, em vez de corrompê-las, ele contribuiu para fortificar as forças mais vigorosas do caráter ático. A situação espiritual, quando surgiu Sócrates, apresenta uma certa analogia com esta. A Atenas de Péricles, que como cabeça de um grande império vê-se inundada por influências de todo o tipo e proveniência, está em perigo de perder o terreno firme sob os seus pés, apesar do seu brilhante domínio em todos os campos da arte e da vida. Todos os valores herdados se esfumam num abrir e fechar de olhos, ao sopro de uma buliçosa loquacidade. É então que aparece Sócrates, qual Sólon do mundo moral, pois é no campo da

moral que nesta altura o Estado e a sociedade são minados. É a segunda vez que na história da Grécia o espírito ático invoca as forças centrípetas da alma helênica contra as suas forças centrífugas, opondo ao cosmos físico das forças naturais em luta, criação do espírito investigador da Jônia, uma ordem dos valores humanos. Sólon descobrira as leis naturais da comunidade social e política. Sócrates embrenha-se na própria alma, a fim de penetrar no cosmos moral.

A juventude de Sócrates coincidiu com o período de rápido crescimento subseqüente à vitória sobre os Persas, o qual conduziu, no exterior, ao estabelecimento do império de Péricles e, no interior, à estruturação da mais completa democracia. Confirmam-se em Sócrates as palavras proferidas por Péricles na oração fúnebre pelos mortos em combate e segundo as quais nenhum mérito autêntico, nenhum talento pessoal tinha, no Estado ateniense, vedado o caminho da atuação pública[28]. Nem a ascendência, nem a classe social, nem o aspecto exterior predestinavam Sócrates a congregar em torno de si os filhos da aristocracia ateniense que aspiravam a seguir a carreira governativa ou a alinhar nas filas escolhidas dos *kaloi kagathoi* áticos. As nossas primeiras notícias apresentam-no no círculo de Arquelau, discípulo de Anaxágoras, que Sócrates, aos 30 anos, acompanha à ilha de Samos, como no seu livro de viagens contava o poeta trágico Íon de Quio[29]. Íon conhecia bem Atenas e era amigo de Sófocles e de Címon. Também Plutarco apresenta Arquelau em íntimas relações com o círculo de Címon. É provável que também tenha sido Arquelau quem introduziu Sócrates, em idade juvenil, na casa principesca do vencedor dos Persas e chefe da nobreza ática partidária de Esparta[30]. Ignoramos se as suas idéias políticas foram ou não determinadas por tais impressões. Na idade madura, Sócrates viveu o apogeu do poder ateniense e o florescimento clássico da

28. TUCÍDIDES, II, 37, 1.
29. DIÓGENES LAÉRCIO, II, 23.
30. PLUTARCO, *Címon*, cap. 4, no princípio e no final, menciona algumas poesias de Arquelau e Címon, entre as quais uma elegia à morte de Isódica, uma das amadas do chefe ateniense.

poesia e da arte de Atenas, e visitava a casa de Péricles e de Aspásia[30a]. Foram seus discípulos governantes tão discutidos como Alcibíades e Crítias.

O Estado ateniense, que naquela época teve de levar à máxima tensão o seu poder, a fim de consolidar na Grécia a posição dominante que acabava de conquistar, exigia dos seus cidadãos grandes sacrifícios. Sócrates combateu mais de uma vez e distinguiu-se no campo de batalha. No processo movido contra ele, foi o seu exemplar comportamento militar o que se destacou em primeiro plano, para compensar as deficiências da sua carreira política[31]. Sócrates era um grande amigo do povo[31a], mas era considerado mau democrata. Não simpatizava com a intervenção política ativa dos Atenienses nas assembléias do povo ou como jurados nos tribunais da justiça[32]. Só uma vez agiu publicamente como membro do senado e presidente da assembléia popular, na qual, sem prévia resolução, a multidão condenou à morte, por sentença em bloco, os chefes da batalha vitoriosa das Arginusas, por não terem salvo, devido à tempestade, os náufragos que lutavam com as ondas. Foi Sócrates o único dos prítanes que se negou a autorizar a votação, ilegal[33]. Este ato poderia mais tarde ser invocado até como feito patriótico, mas era indubitável que ele tinha declarado defeituoso, como norma fundamental, o princípio democrático dominante em Atenas, segundo o qual o Governo era incumbência da maioria do próprio povo; em sua substituição proclamara, como norma para a direção do Estado, o princípio do

30a. A literatura sobre Aspásia, que surge no começo do séc. IV, procede do círculo dos socráticos.

31. PLATÃO, *Apol.*, 28 E.

31a. Acerca da simpatia de Sócrates pelo povo, cf. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 60.

32. Cf. as próprias palavras de Sócrates em PLATÃO, *Apol.*, 31 E: *Nenhum homem poderá permanecer vivo, se vos enfrentar a vós ou a qualquer outra multidão com plenitude de caráter ou tentar impedir que haja no Estado muitos atos injustos ou ilegais. Não. Quem realmente desejar lutar pela justiça, se quiser também viver, ainda que seja por pouco tempo, terá de levar uma vida puramente privada e não se imiscuir na política.* É o próprio Platão que dá o *pathos* a estas palavras, e o faz por pressupor já a morte de Sócrates. No entanto, trata naturalmente de justificar, com elas, a conduta real deste.

33. PLATÃO, *Apos.*, 32 A; XENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 18.

superior conhecimento das coisas[34]. É caso para pensar que esta posição se ia formando dentro dele, diante da crescente degenerescência da democracia ateniense, durante a guerra do Peloponeso. Para quem, como ele, tinha sido educado no espírito dominante na época das guerras pérsicas e assistira ao apogeu do Estado, era forte demais aquele contraste para não provocar toda uma série de dúvidas críticas[35]. Estes pontos de vista valeram a Sócrates a simpatia de muitos concidadãos de idéias oligárquicas, cuja amizade se lhe censuraria mais tarde, ao ser processado. A multidão não compreendia que a atitude pessoal de Sócrates era radicalmente diversa da ambição do poder de conspiradores como Alcibíades e Crítias, e tinha as suas raízes em razões espirituais superiores às causas meramente políticas. No entanto, é importante compreender que na Atenas daqueles dias também se considerava atuação política o fato de permanecer à margem dos manejos políticos do momento e que os problemas do Estado determinavam de modo decisivo os pensamentos e a conduta de qualquer homem, sem exceção.

Sócrates viveu numa época em que Atenas via, pela primeira vez, filósofos e estudos filosóficos. Ainda que não nos tivesse chegado a notícia referente às suas relações com Arquelau, teríamos de supor que, como contemporâneo de Eurípides e Péricles, estabeleceu contato, desde muito cedo, com a filosofia da natureza de Anaxágoras e Diógenes de Apolônia. Não há razões para duvidar do caráter histórico e dos dados que, a propósito da sua evolução, Sócrates aponta no *Fédon* de Platão[36], pelo menos na parte em que refere os seus antigos contatos com as teorias dos fisiólogos. É certo que na *Apologia* platônica Sócrates nega terminantemente[37] a pretensão de possuir nesta matéria conhecimentos especializados, mas terá lido, sem dúvida, como todos os Ate-

34. PLATÃO, *Górg.*, 454 E ss.; 459 C ss., e *passim*.

35. Cf. XENOFONTE, *Mem.*, III, 5, 7 e 14, onde Sócrates fala da decadência da antiga disciplina (ἀρχαία ἀρετή) dos Atenienses. Veja-se também PLATÃO, *Górg.*, 517 B ss.

36. PLATÃO, *Fédon*, 96 A-99 D.

37. PLATÃO, *Apol.*, 19 C.

nienses cultos, o livro de Anaxágoras, que, como ele próprio diz naquela passagem, podia-se adquirir por uma dracma nas livrarias ambulantes do teatro[38]. Xenofonte diz-nos que ainda mais tarde, em casa, na companhia dos seus jovens amigos, Sócrates revia as obras dos "antigos sábios", isto é, dos poetas e pensadores, para delas tirar algumas teses importantes[39]. Talvez a cena da comédia de Aristófanes, em que Sócrates aparece expondo as doutrinas físicas de Diógenes sobre o ar, como princípio primário, e sobre o turbilhão cosmogônico, não se encontrasse tão longe da verdade como hoje costuma pensar a maioria dos autores. Mas até que ponto assimilou Sócrates estes ensinamentos?

Segundo os dados do *Fédon*, foi cheio de esperanças que se entregou à leitura do livro de Anaxágoras[40]. Alguém o emprestara a ele dando-lhe certamente a entender que acharia nele o que procurava. Já anteriormente ele se mantivera cético perante a explicação da natureza pelos fisiólogos. Anaxágoras também o decepcionou, embora, no começo da obra, despertasse nele certas esperanças. Depois de falar do espírito como o princípio em que se baseia a formação do mundo, Anaxágoras, no decurso do livro, não volta a recorrer para nada a este método de explicação, mas tudo reduz a causas materiais, tal como os restantes fisiólogos. Sócrates esperava uma explicação dos fenômenos e da sua estrutura, baseada na razão de "ser melhor assim". Considerava características da ação da natureza o salutar e o conveniente. Segundo os informes do *Fédon*, Sócrates, através desta crítica da filosofia da natureza, chegava à teoria das idéias, a qual, no entanto, de acordo com os dados convincentes de Aristóteles, não se pode atribuir ainda ao Sócrates histórico[40a].

38. PLATÃO, *Apol.*, 26 D.

39. XENOFONTE, *Mem.*, I, 6, 14. O que se pretende indicar ao falar dos livros dos antigos sábios é provavelmente explicado pelas palavras que figuram em IV, 2, 8 ss., onde se entendem como tais as obras dos médicos, dos matemáticos, dos físicos e dos poetas. A julgar pela última passagem, poderia pensar-se que Sócrates menosprezava todo estudo livresco; mas esta interpretação é refutada pelas declarações de *Mem.*, I, 6, 14. Sócrates em IV, 2, 11, apenas censura que o leitor, deixando-se levar por leituras múltiplas e enciclopédicas, esqueça a mais importante de todas as artes: a política, que aglutina todas as outras.

40. PLATÃO, *Fédon*, 97 B ss.

40a. Cf. acima, pp. 505 ss.

Platão se julgaria certamente tanto mais autorizado a pôr nos lábios do seu Sócrates a teoria das idéias, como causa final, quanto é certo que para ele esta teoria derivava em linha reta da investigação socrática sobre o bom (ἀγαθόν) em todas as coisas.

Indubitavelmente, era também com este ponto de vista que Sócrates abordava a natureza, como prova o seu diálogo sobre a conveniência da instituição do cosmos, nas *Memoráveis* de Xenofonte, onde ele perscruta os rastros do bom e do conveniente na natureza, com o fito de demonstrar a existência de um princípio espiritual construtivo no universo[41]. Ao que parece, foram tiradas da obra de filosofia da natureza de Diógenes de Apolônia as dissertações destes diálogos, sobre a estrutura tecnicamente perfeita dos órgãos do corpo humano[42]. Sócrates dificilmente se poderia gabar da originalidade das observações concretas por ele usadas a título de prova; todavia, não há razão para não considerar substancialmente histórico este diálogo. E, se nele há dados colhidos em outros, são todos eles dados que se encaixam especialmente bem dentro dos pontos de vista de Sócrates. Foi no livro de Diógenes que ele deparou com o princípio de Anaxágoras aplicado aos pormenores da natureza, tal como ele exige no *Fédon*[43]. Mas não basta este fato para que este diálogo faça de Sócrates um filósofo da natureza. Nada mais faz do que indicar por que prisma o nosso pensador aborda a cosmologia. Foi sempre evidente para os Gregos que o que eles encaravam como princípio da ordem humana, deviam também procurar e derivar do cosmos. Já repetidas vezes verificamos isto e mais uma vez o vemos confirmado, no caso de Sócrates[44]. A crítica aos filósofos da natureza vem, pois, demonstrar indiretamente que a visão de Sócrates incidia, desde o pri-

41. XENOFONTE, *Mem.*, I, 4, e IV, 3.

42. XENOFONTE, *Mem.*, I, 4, 5 ss. Sobre as origens desta teoria, cf. a análise profunda, onde se utilizam os estudos anteriores, de W. THEILER, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zurique, 1925).

43. PLATÃO, *Fédon*, 98 B.

44. A coordenação da ordem ético-social com a ordem cósmica, característica do pensamento grego, tem sido destacada por nós em cada uma das novas etapas do desenvolvimento histórico. Cf. acima, pp. 77 s., 81, 93 s., 102, 133, 178 ss., 202, 226 s., 314, 375 s., 461.

meiro momento, sobre o problema ético-religioso. Não enxergamos na sua vida nenhum período que possamos considerar específico de um filósofo da natureza. A filosofia da natureza não tinha resposta para o problema que Sócrates guardava dentro de si e do qual tudo dependia, na sua opinião. Podia, por isso, deixá-la de lado. E a segurança inabalável com que desde o primeiro instante segue o seu caminho é o sinal da sua grandeza.

No entanto, a atitude negativa de Sócrates ante a natureza – aspecto constantemente destacado desde Platão e Aristóteles – facilmente nos leva a perder de vista outra coisa. Já na prova, exposta por Xenofonte, sobre a adequação do cosmos a um fim, revela-se que Sócrates, em vez da antiga filosofia da natureza, adota um ponto de vista antropológico, ao estudá-la: são o Homem e a estrutura do corpo humano o ponto de partida das suas conclusões. E, se foram tiradas da obra de Diógenes as observações que contribuíram para isso, têm ainda o interesse de este filósofo da natureza ser também um médico famoso. Por isso, tal como em alguns outros jovens filósofos da natureza – basta recordar o nome de Empédocles –, a fisiologia humana ocupa nele um lugar maior do que em nenhuma das antigas teorias pré-socráticas da natureza. Isto correspondia, naturalmente, ao interesse de Sócrates e à sua maneira de colocar o problema. Deparamos aqui com o lado positivo da sua atitude perante a "ciência da natureza" do seu tempo, uma faceta que freqüentemente se ignora. Não devemos esquecer que esta ciência não inclui apenas a Cosmologia e a Meteorologia, as únicas em que se costuma pensar, mas engloba também a arte da Medicina, a qual precisamente naquela época atingia, tanto na teoria como na prática, a plenitude que no livro seguinte descreveremos. Para um médico como o famoso autor contemporâneo do *Corpus Hippocraticum*, que escreveu sobre a Medicina antiga, a arte médica era até essa data a única parte da ciência da natureza baseada numa experiência real e na observação exata. A sua opinião é de que os filósofos da natureza nada lhe podem ensinar com as suas hipóteses, mas é ele quem, pelo contrário, pode ensinar a eles[45]. Esta feição antropocêntrica é muito

45. HIPÓCRATES, *De vet. med.*, c. 12 e 20.

característica, em linhas gerais, da época da última fase da tragédia ática e da época dos sofistas; como também Heródoto e Tucídides revelam, está associada a ela a mesma feição empírica que se manifesta na emancipação da Medicina em relação às hipóteses universais dos filósofos da natureza.

Temos aqui o paralelo mais visível com o repúdio das altas especulações cosmológicas por parte do pensamento de Sócrates, a mesma sóbria preocupação pelos fatos da vida humana[46]. Tal como a medicina do seu tempo, é na natureza do homem, a parte do mundo que melhor conhecemos, que ele descobre a base firme para a sua análise da realidade e a chave para a compreensão desta. Como Cícero diz, Sócrates desce do céu a filosofia e instala-a nas cidades e nas moradas dos homens[47]. Como se vê agora, isto não representa só uma mudança de temas e de interesse, mas implica também um mais rigoroso conceito do saber, se é que este existe. O que os antigos fisiólogos denominavam conhecimento era aos olhos de Sócrates uma concepção do mundo, isto é, uma grandiosa fantasmagoria, uma charlatanice sublime[48]. São completamente irônicas as alusões que de vez em quando ele faz àquela sabedoria inacessível para ele[49]. Como acertadamente observa Aristóteles, ele procede de modo exclusivamente indutivo[50]. O seu método tem algo da sobriedade do método empírico dos médicos. O seu ideal do saber é a τέχνη, tal qual a medicina a encarna, até na subordinação do saber a um fim prático[51]. Naquele tempo ainda não existia uma ciência exata da natureza. A filosofia da natureza daquele período era a síntese e o compêndio do inexato. Também não existia um empirismo filosófico. Na Antiguidade, qualquer referência de princípios à experiência, como fundamento de toda a ciência exata da realidade, estava sempre associada à Medicina, a

46. Assinalado por XENOFONTE, *Mem.*, II, 1, 12 e 16; e também por ARISTÓTELES (cf. acima, nota 21). Cf. CÍCERO, *De Rep.*, I, 10, 15-16.

47. CÍCERO, *Tusc. Disp.*, V, 4, 10.

48. PLATÃO, *Apol.*, 18 B, 23 D.

49. PLATÃO, *Apol.*, 19 C.

50. Cf. acima, nota 21.

51. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 2, 11. PLATÃO, *Górg.*, 465 A e outras passagens.

qual ocupava, por isso, uma posição bastante filosófica no conjunto da vida espiritual. Foi ela também que transmitiu estas idéias à filosofia moderna. É da Medicina grega, e não da filosofia grega, que é filho o empirismo filosófico dos tempos modernos.

Para conhecer a posição que Sócrates ocupava na filosofia antiga e a sua feição antropocêntrica, é importante não perder de vista a sua relação com as grandes forças espirituais do seu tempo. Abundam surpreendentemente nele as referências ao exemplo da Medicina. E não são causais: relacionam-se com a estrutura essencial do seu pensamento, com a consciência de si próprio e com o *ethos* de toda a sua atuação. Sócrates é um autêntico médico, a ponto de, segundo Xenofonte, não se preocupar menos com a saúde física dos seus amigos do que com o seu bem-estar espiritual[52]. Mas é sobretudo o médico do homem interior. Pelo modo como ele encara a natureza física do homem, a prova da adequação do cosmos a um fim dá claramente a entender que a faceta teleológica também nele coincide intimamente com aquela atitude médico-empírica. Era uma atitude explicável, tendo em vista a concepção teleológica da natureza e do homem, que pela primeira vez surgia conscientemente na medicina da época e que a partir daí foi ganhando precisão cada vez maior até encontrar a sua expressão filosófica definitiva na concepção biológica do mundo, de Aristóteles. É certo que a busca socrática da essência do bom nasce de uma colocação do problema absolutamente peculiar a Sócrates, não aprendida por ele em parte alguma e que, aos olhos da filosofia profissional da natureza daquele tempo, deveria ser considerada um problema diletante, a que não sabe retorquir o cepticismo heróico do investigador físico. Este diletantismo encerra, no entanto, uma indagação criadora e não deixa de ser importante chegar, a partir da medicina de um Hipócrates e de um Diógenes, à conclusão de que era naquele problema que encontrava formulação oportuna a mais profunda procura de todo o seu tempo.

Não se sabe com que idade Sócrates iniciou, na sua cidade natal, a atividade em que o apresentam plasticamente os diálogos

52. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 4, e IV, 7, 9.

dos seus discípulos. Platão situa o cenário das suas conversações, em parte, na própria época do princípio da guerra do Peloponeso, como sucede, por exemplo, no *Cármides*, onde Sócrates aparece como se acabasse de regressar dos duros combates travados defronte de Potidéia. Nessa data já tinha cerca de trinta e oito anos; o começo da sua atuação, porém, era certamente muito anterior. Platão considerava tão essencial o fundo vivo dos seus diálogos, que o pintou repetidas vezes com as cores mais amáveis. O seu meio não é o vazio, abstrato e separado do tempo, dos lugares escolásticos. Sócrates move-se no movimento da escola ateniense de atletismo, o ginásio, onde cedo se torna uma figura indispensável ao lado do ginasta e do médico[52a]. Isto não quer dizer que os participantes daqueles diálogos famosos na cidade se enfrentassem em nudez espartana, aliás em uso nos exercícios atléticos (ainda que freqüentemente isso acontecesse). No entanto, não era o ginásio o único palco ocasional daqueles dramáticos torneios do pensamento, que encheram a vida de Sócrates. Há uma certa analogia interior entre o diálogo socrático e o ato de se desnudar para ser examinado pelo médico ou pelo ginasta, antes de se lançar no combate, na arena. Platão põe esta comparação na boca do próprio Sócrates[53]. O ateniense daqueles tempos sentia-se mais no seu meio no ginásio do que entre as quatro paredes da sua casa, onde dormia e comia. Era ali, sob a transparência do céu da Grécia, que diariamente se reuniam novos e velhos para se dedicarem ao cultivo do corpo[54]. Os pedaços de lazer dos intervalos eram dedicados à conversa. Não sabemos se era banal ou elevado o nível médio daquelas conversas; o que é certo, porém, é que as mais famosas escolas filosóficas do mundo, a Academia e o Liceu, têm os nomes de dois famosos ginásios de Atenas. Quem tinha para dizer ou para perguntar alguma coisa que considerava de interesse geral, mas para a qual não eram locais adequados nem a assem-

52a. Cf. também XENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 10, sobre a distribuição normal do dia de Sócrates.

53. PLATÃO, *Cárm.*, 154 D-E; *Górg.*, 523 E.

54. Sobre a ampliação do tempo consagrado diariamente aos exercícios, cf. a literatura médica sobre a dieta (adiante, liv. IV, cap. I).

bléia do povo nem o tribunal, corria ao ginásio para dizê-la aos seus amigos e conhecidos. Era um encanto constante a tensão espiritual, que se tinha certeza de ali encontrar. Para variar, freqüentavam-se diversos estabelecimentos deste tipo, e em Atenas havia muitos ginásios grandes e pequenos, públicos e privados[55]. Um visitante assíduo deles, como Sócrates, cujo interesse era o homem como tal, conhecia todo mundo; e, sobretudo entre os jovens, era difícil aparecer uma cara nova que não lhe despertasse logo a atenção e sobre a qual não se informasse. Ninguém o igualava em perspicácia na observação dos passos da mocidade que ia desabrochando. Era o grande conhecedor de homens, cujas perguntas certeiras serviam de pedra de toque para descobrir todos os talentos e todas as forças latentes, e a quem iam pedir conselho, para a educação dos filhos, os cidadãos mais respeitados.

Só os banquetes se podem comparar aos ginásios, pelo seu significado espiritual e por uma tradição antiga. É por isso que Platão e Xenofonte situam nesses dois locais os diálogos de Sócrates[56]. Todas as outras situações neles mencionadas eram mais ou menos fortuitas, como quando Sócrates aparece mantendo uma engenhosa conversa nos salões de Aspásia, cavaqueando junto das lojas do mercado, onde os amigos se costumavam juntar para conversar, ou intervindo na conferência de um famoso sofista, em casa de um rico mecenas. Os ginásios eram locais mais importantes do que quaisquer outros, pois era neles que as pessoas se reuniam de maneira regular. À parte a sua peculiar finalidade, a intensidade do comércio espiritual que fomentavam entre as pessoas levava a desenvolverem-se neles certas qualidades que constituíam o terreno mais propício a qualquer sementeira de novos pensamentos e aspirações. Reinava neles o lazer e a tranqüilidade. Nada de especial podia florescer neles durante muito tempo, nem era possível lá dedicar-se aos negócios. Em contrapartida, era para os problemas humanos de caráter geral que a atenção se voltava. Mas não interessava apenas o conteúdo: podia

55. E. N. GARDINER, *Greek Athletic Sports and Festivals* (Londres, 1910), pp. 469 ss.

56. Sobre os banquetes como foco intelectual, cf. adiante, cap. VIII.

ali expandir-se, em toda a sua força flexível e suave elasticidade, o espírito, certo de deparar com o interesse de um círculo de ouvintes em tensão crítica. Surgiu assim uma ginástica do pensamento que logo teve tantos partidários e admiradores como a do corpo, e não tardou a ser reconhecida como o que esta já vinha sendo havia muito: como uma nova forma da *paidéia*. A "dialética" socrática era uma planta indígena peculiar, a antítese mais completa do método educativo dos sofistas, que tinha aparecido simultaneamente com aquela. Os sofistas são mestres ambulantes vindos de fora, nimbados de um halo de celebridade inacessível e rodeados de um reduzido círculo de discípulos. É por dinheiro que ministram os seus ensinamentos. Estes versam sobre disciplinas ou artes específicas e dirigem-se a um público seleto de filhos de cidadãos abastados, desejosos de se instruírem. O palco onde, em longo solilóquio, brilham os sofistas é a casa particular ou a aula improvisada. Em contrapartida, Sócrates é um cidadão simples, a quem todos conhecem. A sua ação passa quase despercebida; a conversa com ele agarra-se quase espontaneamente, e como sem querer, a qualquer tema de ocasião. Não se dedica ao ensino nem tem discípulos; assim o afirma, pelo menos. Só tem amigos, camaradas. A juventude sente-se fascinada pelo fio cortante daquele espírito, ao qual não há nada que resista. Ele é para essa juventude ateniense um espetáculo constantemente renovado, a que se assiste com entusiasmo, cujo triunfo se celebra e que se procura imitar, fazendo por examinar do mesmo modo as pessoas, tanto na própria casa como no círculo dos amigos e conhecidos. É em torno de Sócrates que se agrupa o escol espiritual da juventude ática. Depois de se ter aproximado dele, ninguém pode furtar-se à atração do seu espírito. E quem julga que se pode retrair, intratável, perante ele, ou encolher os ombros com indiferença ante a forma pedante das suas perguntas ou a intelectual banalidade dos seus exemplos, não tarda a baixar da pretensa altura do seu pedestal.

Não é fácil reduzir este fenômeno a um único denominador conceptual. Platão parece apontar na sua pintura amorosamente pormenorizada e minuciosa todos estes traços que não se podem definir, mas apenas viver plasticamente. Por outro lado, é compreensível que as nossas histórias escolares da filosofia

deixem tudo isto de lado, por o considerarem meros adornos poéticos da imagem que Platão traça de Sócrates. Parece-lhes que tudo isto fica abaixo do "nível" de abstração em que um filósofo se deve mover. São traços de caráter meramente indiretos que visam pintar o poder espiritual de Sócrates, por meio da representação plástica da sua ação mais que intelectual sobre os homens de carne e osso. Mas seria impossível expor *o que* Sócrates diz, sem levar em conta a sua preocupação pelo bem-estar do homem concreto sobre o qual atua em cada caso. Ainda que isto não seja essencial para a filosofia concebida ao modo acadêmico, Platão entende que sim, que para Sócrates o é. E isto acorda em nós a suspeita de que corremos sem cessar o risco de encarar a sua figura através do prisma daquilo que *nós* chamamos filosofia. É certo que o próprio Sócrates designa a sua "ação" – que palavra significativa! – pelos nomes de "filosofia" e "filosofar"; e, na *Apologia* platônica, afiança aos seus juízes que não se afastará dela enquanto viver e respirar[57]. Mas não devemos dar a estas palavras o significado que vieram a ganhar em séculos posteriores, ao cabo de uma longa evolução: o de um método do pensar conceptual ou o de um corpo de doutrina formado por teses teóricas e suscetível de ser separado da pessoa que o construiu. Toda a literatura dos socráticos se manifesta unanimemente contra esta possibilidade de separar a doutrina da pessoa.

O que é, pois, essa filosofia cujo protótipo era Sócrates, no pensar de Platão, e que este próprio abraça em defesa daquele? Platão expõe em muitos dos seus diálogos a essência desta "filosofia". Pouco a pouco, tende a aparecer neles cada vez mais em primeiro lugar o *resultado* das investigações que Sócrates realiza com os seus interlocutores; mas Platão devia ter a consciência de, na sua exposição, conservar-se sempre fiel à essência do espírito socrático. Esta essência devia manter-se incessantemente fecunda através de todas estas investigações. Como, porém, nos é difícil determinar a partir de que ponto o Sócrates platônico tem mais de Platão do que de Sócrates, devemos procurar partir das fórmu-

57. PLATÃO, *Apol.*, 29 D.

las mais concludentes e mais simples de Platão, que não faltam nas suas obras. Na *Apologia*, escrita ainda sob a impressão fresca da enorme injustiça cometida com a execução de Sócrates, e na esperança de ganhar discípulos para o mestre, expõem-se da forma mais breve e mais singela a síntese e o sentido da sua atuação. A arte com que a obra está composta não permite, é certo, considerá-la inspirada na defesa improvisada por Sócrates diante dos juízes[58], mas é indubitável que o que ali se diz a seu respeito foi maravilhosamente tirado da sua vida real. Depois de Sócrates se despojar da desfigurada imagem com que o revestiam a comédia e a opinião pública, vem a emocionante profissão de fé na filosofia, que Platão modela como consciente paralelo da famosa profissão de fé de Eurípides na consagração do poeta ao serviço das musas[59]. O que acontece é que a profissão de fé de Sócrates é pronunciada ante a iminência de uma pena de morte. O poder a serviço do qual o filósofo está não tem valor apenas para embelezar a vida e mitigar a dor, mas também para se sobrepor ao mundo. Logo em seguida à confissão "enquanto viver deixarei jamais de filosofar!", vem um exemplo típico da sua maneira de falar e ensinar. E, para compreendermos o seu conteúdo, também nós devemos partir da forma que Platão nos apresenta como modelo, nesta e em muitas outras passagens.

Platão reduz aqui a duas formas fundamentais a peculiar maneira socrática: a exortação (*protreptikos*) e a indagação (*elenchos*). Ambas são elaboradas na forma de perguntas. Estas enxertam-se na forma da parênese mais antiga, que, através da tragédia, podemos seguir até a epopéia. Na conversa mantida no pátio da casa

58. Entre os que defendem este critério acerca da *Apologia* figura principalmente Erwin WOLF, com o seu "Platos Apologie" (em *Neue Philologische Untersuchungen*, dir. por W. JAEGER, T. VI). Com uma fina análise da forma artística da obra, pôs em relevo, plasticamente e de modo impressionante, que aquela contém uma autocaracterização de Sócrates, modelada livremente por Platão.

59. EURÍPIDES, *Hec.*, 673 ss.:

οὐ παύσομαι τὰς χάριτας
Μούσαις συγκαταμειγνύς
ἁδίσταν συζυγίαν

Cf. PLATÃO, *Apol.*, 29 D: ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσομαι φιλοσοφῶν.

de Sócrates, com que principia o *Protágoras* de Platão, deparamos mais uma vez com a justaposição daquelas duas formas socráticas de discorrer[60]. Este diálogo, que põe frente a frente Sócrates e os grandes sofistas, faz desfilar diante de nós, em toda a sua variedade, as formas fixas através das quais se desenvolvia a atividade doutrinal sofística: o mito, a prova, a explicação dos poetas, o método de pergunta e de resposta. E transmitem-se igualmente, com o mesmo humor e a mesma força plástica, em todo o seu pedantismo e irônica insolência, as peculiares formas socráticas de falar. Platão descreve em dois diálogos, a *Apologia* e o *Protágoras*, o modo como se encontravam essencialmente entrelaçadas aquelas duas formas fundamentais da conversação socrática, *protreptikos* e *elenchos*. Na realidade, não passam de duas fases distintas do mesmo processo educacional. Daremos aqui um exemplo só, tirado da *Apologia*, a passagem em que Sócrates descreve com as seguintes palavras o seu modo de atuar:

Enquanto viver, não deixarei jamais de filosofar, de vos exortar a vós e de instruir quem quer que eu encontre, dizendo-lhe à minha maneira habitual: Querido amigo, és um ateniense, um cidadão da maior e mais famosa cidade do mundo, pela sua sabedoria e pelo seu poder; e não te envergonhas de velar pela tua fortuna e pelo seu aumento constante, pelo teu prestígio e pela tua honra, sem em contrapartida te preocupares em nada com conheceres o bem e a verdade e com tornares a tua alma o melhor possível? E, se algum de vós duvidar disto e asseverar que com tal se preocupa, não o deixarei em paz nem seguirei tranqüilamente o meu caminho, mas interrogá-lo-ei, examiná-lo-ei e refutá-lo-ei; e se me parecer que não tem qualquer arete, *mas que apenas a aparenta, invectivá-lo-ei, dizendo-lhe que sente o menor respeito pelo que há de mais respeitável e o respeito mais profundo pelo que menos respeito merece. E farei isto com os jovens e com os anciãos, com todos os que encontrar, com os de fora e com os de dentro; mas sobretudo com os homens desta cidade, pois são por origem os mais próximos de mim. Pois ficai sabendo que Deus assim mo ordenou, e julgo que até agora não houve na nossa cidade nenhum bem maior para vós do que este serviço que eu presto a Deus. É que todos os meus passos se reduzem a andar por aí, persuadindo novos e velhos a não se preocuparem nem tanto nem em primeiro lugar com o seu corpo e com a sua fortuna, mas antes com a perfeição da sua alma*[61].

60. Em PLATÃO, *Prot.*, 311 B ss., figura à cabeça um diálogo elênctico de Sócrates com o jovem Hipócrates, em seguida ao qual vem o diálogo protréptico, 313 A s.

A "filosofia" que Sócrates aqui professa não é um simples processo teórico de pensamento: é ao mesmo tempo uma exortação e uma educação. A serviço destes objetivos estão ainda o exame e a refutação socrática de todo o saber aparente e de toda a excelência (*arete*) meramente imaginária. Este exame não é mais que uma parte do processo total, como Sócrates o descreve. Uma parte que parece ser, sem dúvida, o aspecto mais original daquele processo. Mas antes de penetrarmos na essência deste dialético "exame do Homem", que costuma ser considerado o essencial da filosofia socrática por encerrar o seu elemento teórico mais vigoroso, devemos deter-nos nas palavras de exortação preliminares. A comparação estabelecida entre o conteúdo material da vida do homem de negócios, ávido de dinheiro, e a superior exigência de vida proclamada por Sócrates baseia-se na idéia da preocupação ou do cuidado consciente do Homem em relação aos bens que mais aprecia. Sócrates exige que, em lugar de se preocupar com os ganhos, o Homem se preocupe com a alma (ψυχῆς θεραπεία). Este conceito, que aparece no começo do diálogo, surge outra vez no seu final[62]. De resto, nada se diz para demonstrar o superior valor da alma em comparação com os bens materiais ou com o corpo. Isto é algo de evidente por si mesmo e que se aceita sem discussão, por mais que os homens o esqueçam na sua conduta prática. Para o homem de hoje isto não tem nada de surpreendente; antes constitui para ele uma coisa banal. Mas seria este postulado tão evidente para os Gregos daquele tempo como é para nós, herdeiros de uma tradição de dois mil anos de Cristianismo? No diálogo preliminar do *Protágoras* de Platão, diálogo travado no pátio da casa de Sócrates, a exortação deste parte igualmente da "alma em perigo"[63]. O tema do "perigo" relacio-

61. PLATÃO, *Apol.*, 29 D ss.
62. PLATÃO, *Apol.*, 29 E e 30 B.
63. PLATÃO, *Prot.*, 313 A.

nado com estas outras idéias é típico em Sócrates e está intimamente vinculado ao apelo a "cuidar da alma". Sócrates fala como um médico cujo paciente fosse, não o homem físico, mas o homem interior. Abundam extraordinariamente nos socráticos as passagens em que se fala do cuidado da alma ou da preocupação com a alma, como a missão suprema do Homem. Deparamos aqui com a medula da própria consciência que Sócrates tinha da sua tarefa e da sua missão: uma missão educacional, que interpreta a si própria como "serviço de Deus"[64]. Este caráter religioso da sua missão baseia-se no fato de ser precisamente do "cuidado da alma"[65] que se trata, pois a alma é para ele o que há de divino no Homem. Sócrates define mais concretamente o cuidado da alma como um cuidado através do conhecimento do valor e da verdade, *phronesis* e *aletheia*[66]. A alma distingue-se do corpo tão nitidamente como dos bens materiais. A separação estabelecida entre a alma e o corpo manifesta diretamente a hierarquia socrática dos valores e expõe uma nova teoria dos bens, claramente graduada, e que coloca no plano mais elevado os bens da alma, em segundo lugar os bens do corpo, e no grau inferior os bens materiais, como a riqueza e o poder.

Há um abismo imenso que separa esta escala de valores, que Sócrates proclama com tanta evidência, e a escala popular vigente entre os Gregos e expressa na famosa canção báquica antiga[67]:

64. O conceito do "serviço de Deus" aparece muito cedo na literatura grega, mas é Platão quem o forja no sentido que indicamos. Sócrates, em *Apol.*, 30 A, fala de ἡ ἐμὴ τῷ θεῷ ὑπηρεσία. A palavra ὑπηρεσία é sinônima de θεραπεία, e θεραπεύειν θεούς é *deos colere.* Tem sempre um sentido relacionado com o culto. Sócrates considera a sua ação de educador como uma espécie de culto.

65. Cf. nota 62. A expressão "cuidado da alma" tem para nós um sentido especificamente cristão, porque se converteu em parte integrante desta religião. Isto se explica pelo fato de a concepção cristã coincidir com a socrática na idéia da *paidéia* como o verdadeiro serviço de Deus e do cuidado da alma como a verdadeira *paidéia*. No seu modo de formular esta concepção, o Cristianismo encontra-se diretamente influenciado pelo pensamento socrático tal como o apresenta Platão.

66. PLATÃO, *Apol.*, 29 E.

67. "Scol. Anon.", 7 (*Ant. Lyr. Gr.*, ed. Diehl, e BOWRA, *Greek Lyric Poetry*, p. 394).

O bem supremo do mortal é a saúde;
O segundo, a formosura do corpo;
O terceiro, uma fortuna adquirida sem mácula;
O quarto, desfrutar entre amigos o esplendor da juventude.

No pensamento de Sócrates aparece, como algo de novo, o mundo interior. A *arete* de que ele nos fala é um valor espiritual.

Mas que é a "alma", ou a *psyche* (para exprimi-la com a palavra grega usada por Sócrates)? Antes de tudo, coloquemos esta questão num sentido meramente filológico. Procedendo assim, damo-nos conta de que Sócrates, tanto em Platão como nos outros socráticos, sempre coloca na palavra "alma" uma ênfase surpreendente, uma paixão insinuante e como que um juramento. Antes dele, nenhum sábio grego pronunciou assim esta palavra. Temos a sensação de que, pela primeira vez no mundo ocidental, surge aqui algo que ainda hoje designamos com certa ligação à mesma palavra, ainda que os psicólogos modernos não lhe associem a idéia de uma "substância real". A palavra "alma", pelas suas origens na história do espírito, tem sempre para nós uma conotação de valor ético ou religioso. Tem um tom cristão, como as expressões "serviço de Deus" e "cuidado da alma". Ora, é nas prédicas *protrépticas* de Sócrates que a palavra "alma" adquire pela primeira vez este alto significado. Por enquanto, deixaremos de lado aqui o problema de saber até que ponto a idéia socrática da alma influenciou as diversas fases do Cristianismo, ou diretamente ou através da filosofia posterior, e em que medida coincide, de fato, com a idéia cristã. O que nos interessa aqui antes de mais nada é captar o que há de decisivo no conceito socrático da alma, dentro da própria evolução grega.

Se consultarmos a clássica obra-prima de Erwin Rohde, *Psique*, chegaremos à conclusão de que Sócrates não tem significado especial dentro deste processo histórico. Este autor passa-o por alto[68]. Para tal contribui o preconceito contra Sócrates, "o racio-

68. Erwin ROHDE (*Psique*, ed. F. C. E., p. 240) apenas nos sabe dizer de Sócrates, na única passagem da sua obra em que o cita, que ele não acreditava na imortalidade da alma.

nalista", que Rohde já partilhara com Nietzsche desde a sua juventude; mas o que sobretudo se interpõe diante dele é a especial posição do problema no seu próprio livro, uma vez que Rohde, influenciado contra a sua vontade pelo Cristianismo, põe o "culto" da alma e a fé na imortalidade no centro de uma história da alma que penetra através de todas as profundezas dela. Deve-se reconhecer que Sócrates não contribui essencialmente para nenhuma das duas coisas. Aliás é curioso que Rohde não veja onde, quando e através de que a palavra "alma", *psyche*, ganha esta fisionomia que a torna o verdadeiro veículo conceptual do valor ético-espiritual da "personalidade" do homem do Ocidente. Mas é por meio da exortação educativa de Sócrates, que ninguém poderá discutir se for exposta com clareza. Já os sábios da escola escocesa o tinham insistentemente assinalado. As suas observações não sofriam a mínima influência de Rohde. Num belo ensaio, Burnet investigou a evolução do conceito de alma através da história do espírito grego, demonstrando que o novo sentido que Sócrates dá a esta palavra não se pode explicar nem a partir do *eidolon* épico de Homero, a sombra do Hades, nem da alma-sopro da filosofia jônica, nem do dáimon-alma dos órficos, nem da *psyche* da tragédia antiga[69]. Eu, partindo, como fiz acima, da análise da *forma* característica do modo socrático de se exprimir, logo tive de chegar à mesma conclusão. Uma forma como a da exortação socrática só podia brotar daquele peculiar *pathos* valorativo que em Sócrates a palavra "alma" tem implícito. Os seus discursos protépticos são a forma primitiva da diatribe filosófico-popular da época helenística, a qual por sua vez contribuiu para modelar a "prédica" cristã[70]. No entanto, não se trata aqui só da transferência e da continuidade da forma literária externa. Neste sentido, estas conexões foram já freqüentemente estudadas pela filologia anterior, que seguiu através da evolução inteira a incorporação dos vários motivos concretos no discurso exortativo. O que serve de base às três fases das chamadas formas discursivas é esta fé: de que servirá ao homem ganhar o mundo inteiro, se isso redunda em detrimento da sua alma? É com razão que Adolf Harnack, na sua *Wesen des Christentums*, caracteriza esta fé no valor infinito da alma de cada homem como um dos três pilares fundamentais da religião cristã[71]. Mas, antes de o ser desta religião, era já um pilar fundamental da "filosofia" e da educação socráticas. Sócrates prega e converte. Vem "salvar a vida"[72].

69. J. BURNET, "The Socratic Doctrine of the Soul", em *Proceedings of the British Academy for 1915-1916*, pp. 235 ss. Necessito apenas dizer que estou menos de acordo com a denominação "doutrina" que Burnet dá à idéia socrática da alma do que com a insistência com que trata deste problema da alma no seu estudo sobre Sócrates.

70. A origem da forma do discurso exortatório ou diatribe, como tal, remonta naturalmente aos tempos primitivos. No entanto, a forma educacional e moral da prédica que prevalece nas homilias cristãs ao lado da dogmática e da exegética adquire o seu caráter literário na socrática, que, por sua vez, remonta à protréptica oral de Sócrates.

Temos de fazer uma curta pausa nesta nossa tentativa de destacar com a maior simplicidade e clareza possíveis os dados fundamentais da consciência socrática, visto que estes dados exigem uma valorização e obrigam-nos a tomar uma atitude, por terem ainda uma importância direta para o nosso próprio ser. Seria a socrática uma antecipação do Cristianismo, ou poderá mesmo afirmar-se que com Sócrates irrompe na evolução do helenismo um espírito estranho, oriental, o qual, graças à posição da filosofia grega como grande potência educadora, se traduz logo em efeitos de envergadura histórica universal, impelindo à união com o Oriente? Em apoio a isto, poderíamos recorrer ao movimento órfico que se manifesta na religião grega e que através de certos vestígios podemos seguir desde o séc. VI. Este movimento separa a alma do corpo e admite que ela habita, como um espírito caído, no cárcere do corpo, para depois da morte deste e através de uma longa série de reencarnações regressar à sua pátria divina. Todavia, ainda que se deixe de lado a obscuridade das origens desta religião, que muitos consideram orientais ou "mediterrânicas", o

71. *Wesen des Christentums* (3ª ed.), p. 33.

72. Cf. PLATÃO, *Prot.*, 356 D-357 A. Esta passagem deve ser entendida, naturalmente, como uma paródia da salvação da alma (βίου σωτηρία) no verdadeiro sentido socrático, a qual consiste em saber escolher (αἵρεσις) o bem. PLATÃO, *Leis*, X, 909 A, fala ainda, de modo semelhante, no sentido socrático da "salvação da alma". Mas os meios que aqui recomenda para salvar as almas (inquisição contra os ateus) não têm nada de socrático!

conceito socrático da alma está desprovido de todos estes traços escatológicos ou demonológicos. Foi Platão quem mais tarde os entreteceu no seu adorno mítico da alma e do seu destino. Quis-se atribuir a Sócrates a teoria da imortalidade do *Fédon* platônico e até a teoria da preexistência do *Menon*[73], mas estas duas idéias complementares têm origem claramente platônica. A posição socrática em face do problema da subsistência da alma aparece certamente bem definida na *Apologia*, onde, em presença da morte, não se diz qual será a sua sorte depois desta[74]. Esta posição enquadra-se melhor do que as provas da imortalidade apresentadas no *Fédon* com o espírito de Sócrates, criticamente sóbrio e avesso ao dogmatismo; aliás, é natural que quem, como ele, atribui à alma uma posição tão alta tivesse colocado aquele problema de forma genérica, como se faz na *Apologia*, ainda que não tivesse nenhuma resposta para ele[75]. Mas este problema não tinha para Sócrates, de modo algum, uma importância decisiva. É pela mesma razão que nele não deparamos com qualquer afirmação referente à realidade da alma: esta não é para ele uma "substância", como é para Platão, pois Sócrates não decide se ela é ou não separável do corpo. Servir a alma é servir a Deus, não porque ela seja um hóspede daimônico, carregado de culpas e oriundo de remotas regiões celestiais, mas sim porque ela é espírito pensante e razão moral, e estes são os bens supremos do mundo.

Não há, portanto, fuga possível: têm origem puramente helênica todos os traços aliciantes que na prédica socrática nos parecem cristãos. Procedem da filosofia grega. E só uma idéia completamente falsa da sua essência nos pode levar a desconhecer este fato. É na poesia e na filosofia que floresce a evolução religiosa superior do espírito grego, e não no culto dos deuses, que costumamos encarar quase sempre como o conteúdo principal da história da religião helênica. É certo que a filosofia constitui uma fase relativamente posterior da consciência e que o mito lhe é anterior, mas quem estiver habituado a captar as conexões estruturais do espírito não terá a menor dúvida de que nem sequer no caso de Sócrates a filosofia dos Gregos nega a lei histórico-orgânica que preside à sua formação. A Filosofia não é senão a expressão racional consciente da estrutura interna fundamental do homem grego, tal como a podemos seguir através dos séculos, nos supremos representantes deste gênero. É indubitável que a religião dionisíaca e órfica dos Gregos, bem como a dos mistérios, apresentam certas "fases preliminares" e analogias; mas não se pode explicar este fenômeno dizendo que as formas socráticas do discurso e da representação derivam de uma seita religiosa que se pode afastar a seu bel-prazer como estranha aos Gregos, ou aceitar como oriental. Tratando-se de Sócrates, o mais sóbrio dos homens, seria verdadeiramente absurdo pressupor a existência de uma influência eficaz destas seitas orgiásticas nas camadas irracionais da sua alma. Pelo contrário, aquelas seitas ou aqueles cultos são nos Gregos as únicas formas de uma antiga devoção popular que denotam certos indícios importantes e uma experiência interior individual, com a atitude individualista da vida e a forma de propaganda a ela correspondentes[76]. Na filosofia, que é o campo de ação do espírito pensante, criam-se formas paralelas, em parte por si próprias, como fruto de situações semelhantes, e em parte apoiando-se simplesmente, quanto à expressão, nas formas religiosas correntes, as quais aparecem na linguagem filosófica plasmadas em metáforas e que por isso mesmo são formas desnaturadas[77].

73. J. BURNET, *Greek Philosophy*, p. 156; A. E. TAYLOR, *Socrates*, p. 138.

74. PLATÃO, *Apol.*, 40 C-41 C.

75. Um fato de especial importância para o problema de saber se Sócrates compartilhava a convicção da imortalidade da alma é que a informação contida no *Fédon* de Platão (Burnet e Taylor aceitam-na como histórica) faz derivar da teoria das idéias a preexistência e imortalidade da alma. Platão diz aqui que a teoria das idéias e o dogma da imortalidade coexistem e desaparecem conjuntamente (*Fédon*, 76 E). Mas, se aceitarmos a afirmação de Aristóteles de que a teoria das idéias não é de Sócrates mas de Platão, teremos de defender idêntica posição no que se refere à teoria da imortalidade do *Fédon*, que se baseia na teoria das idéias.

76. ARISTÓTELES (frag. 15, ed. Rose) descreve acertadamente este tipo de experiência religiosa, característica da religião dos mistérios, como um παθεῖν (cf. o meu *Aristóteles*, pp. 178 s.). Ao contrário da religião oficial, afeta a personalidade humana e provoca uma determinada disposição (διάθεσις) de ânimo.

77. As relações de interdependência entre a linguagem da filosofia e a da religião e o processo da transformação de conceitos religiosos em conceitos filosóficos requer uma investigação sistemática e constituiria por si só tema importante para um livro.

Em Sócrates, aquelas expressões de aparência religiosa brotam freqüentemente da analogia entre a sua atuação e a do médico (ver acima p. 520). É isto que dá ao seu conceito de alma o cunho especificamente grego. Dois fatores confluem na representação socrática do mundo interior como parte da "natureza" do Homem: o hábito multissecular do pensamento e os dotes mais íntimos do espírito helênico. E é aqui que nos surge o que distingue a filosofia socrática da concepção cristã da alma. A alma de que Sócrates fala só pode ser compreendida com acerto se é concebida em conjunto com o corpo, mas ambos como dois aspectos distintos da mesma natureza humana. No pensamento de Sócrates, o psíquico não se opõe ao físico. Em Sócrates, o conceito de *physis* da antiga filosofia da natureza engloba o espiritual, e com isso se transforma essencialmente. Sócrates não pode crer que só o Homem tenha espírito, que, por assim dizer, ele o haja arrebatado como monopólio seu[78]. Uma natureza em que o espiritual ocupe um lugar próprio tem de ser, por princípio, capaz de desenvolver uma força espiritual. Mas, assim como pela existência do corpo e da alma como partes distintas de uma só natureza humana se espiritualiza esta natureza física, ao mesmo tempo reflui sobre a alma algo da própria existência física. Por assim dizer, a alma aparece ao olhar espiritual como algo de plástico no seu próprio ser, e portanto acessível à forma e à ordem. Tal como o corpo, faz parte do cosmos; além disso, é por si mesma um cosmos, embora para a sensibilidade grega não pudesse haver a menor dúvida de que o princípio que se manifesta nestes distintos campos da ordem é sempre, essencialmente, um e o mesmo. É por isso que também se tem de tornar extensiva ao que os Gregos designam por *arete* a analogia da alma com o corpo. As *aretai* ou "virtudes" que a *polis* grega quase sempre associa a esta palavra, a bravura, a ponderação, a justiça, a piedade, são excelências da alma no mesmo sentido em que a saúde, a força e a beleza são virtudes do corpo, quer dizer, são as forças características das respectivas partes na mais alta forma de cultura de que o Homem é capaz e a

78. XENOFONTE, *Mem.*, I, 4, 8.

que está destinado pela sua natureza. A virtude física e a virtude espiritual não são, pela sua essência cósmica, mais do que a "simetria das partes" em cuja cooperação corpo e alma assentam. É a partir daqui que o conceito socrático do "bom", o mais intraduzível e o mais exposto a equívocos de todos os seus conceitos, se diferencia do conceito análogo na ética moderna. Será mais inteligível para nós o seu sentido grego se em vez de dizermos "o bom" dissermos "o bem", acepção que engloba simultaneamente a sua relação com quem o possui e com aquele para quem é bom. Para Sócrates, "o bom" é, sem dúvida, também aquilo que se faz ou quer fazer por causa de si próprio, mas ao mesmo tempo Sócrates reconhece nele o verdadeiramente útil, o salutar, e também, portanto, o que dá prazer e felicidade, uma vez que é ele que leva a natureza do Homem à realização do seu ser.

Na base desta convicção aparece-nos a promessa evidente de que a ética é a expressão da natureza humana bem entendida. Esta distingue-se radicalmente da existência animal pelos dotes racionais do Homem, que são os que tornam o *ethos* possível. E a formação da alma neste *ethos* é precisamente o caminho natural do Homem, o caminho pelo qual este pode chegar a uma venturosa harmonia com a natureza do universo ou, para dizer em grego, à *eudemonia*. No profundo sentimento que tem da harmonia entre a existência moral do Homem e a ordem natural do universo, Sócrates coincide plenamente e sem quebra com a consciência grega de todos os tempos anteriores e posteriores a ele. A nota nova trazida por Sócrates é a de que não é através da expansão e satisfação da sua natureza física, por mais restrita que esteja por vínculos e exigências sociais, que o Homem pode alcançar esta harmonia com o ser, mas sim pelo domínio completo sobre si próprio, de acordo com a lei que ele descobriu no exame da sua própria alma. O eudemonismo autenticamente grego de Sócrates deriva desta entrega do Homem à alma, como seu domínio mais genuíno e mais específico, entrega que é uma nova força de auto-afirmação em face da crescente ameaça que a natureza exterior e o destino fazem pesar sobre a sua liberdade. Sócrates não teria julgado "ímpia" – como a rotulou a profunda desarmonia moderna existente entre a realidade e a moralidade – a frase onde Goethe

diz que todo o estendal de sóis e de planetas neste cosmos não teria objetivo, se em última análise estas maravilhosas máquinas não servissem para tornar possível a existência de ao menos um homem feliz. E a perfeita serenidade com que Sócrates soube esgotar o cálice de cicuta prova que o "racionalista" Sócrates sabia combinar esta *eudemonia* moral com os fatos da realidade, que empurram o ânimo moderno para o abismo do seu desentendimento moral com o mundo.

A experiência da alma como fonte dos supremos valores humanos deu à existência aquele jeito de interioridade, característico dos últimos tempos da Antiguidade. A virtude e a felicidade deslocaram-se, assim, para o interior do Homem. Um traço significativo da consciência com que Sócrates dava este passo, nós o temos na sua insistência para que as artes plásticas não se contentassem apenas com reproduzir a beleza corpórea, mas aspirassem também a transmitir a expressão do ser moral (ἀπομιμεῖσθαι τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος). No diálogo com o pintor Parrásio, reproduzido por Xenofonte, esta exigência aparece como algo absolutamente novo, e o grande artista exprime a dúvida de que a pintura seja capaz de penetrar no mundo do invisível e do assimétrico[78a]. Xenofonte apresenta a coisa como se fosse a preocupação de Sócrates pela alma que abrisse, pela primeira vez, este campo à arte da época. O ser físico, principalmente o rosto do Homem, é para Sócrates o espelho do seu interior e das suas qualidades e só de modo hesitante e passo a passo o artista se aproxima desta grande verdade. Esta história tem um valor simbólico. Seja qual for o modo como concebemos as relações entre a arte e a filosofia naquele período, era sem dúvida à filosofia que, segundo o critério do nosso autor, competia guiar os passos do Homem no caminho para o continente recém-descoberto da alma.

Não nos é fácil medir em todas as suas proporções históricas o alcance desta transformação. A sua imediata conseqüência é a nova ordenação dos valores, cuja fundamentação dialética nos dão os sistemas filosóficos de Platão e Aristóteles. Sob esta forma,

78a. XENOFONTE, *Mem.*, III, 10, 1-5.

é a fonte de todas as culturas posteriores que a filosofia grega iluminou. Mas, por mais alto que seja o valor dado à arquitetura conceptual destes dois grandes pensadores, que, para o tornarem mais visível aos olhos do espírito, reduzem o fenômeno socrático a uma imagem harmônica do mundo e agrupam todo o resto em torno deste centro, ainda assim fica de pé esta realidade: no princípio era a ação. Foi o apelo de Sócrates ao "cuidado da alma" que realmente levou o espírito grego a romper caminho em direção à nova forma de vida. Se o conceito da vida, do *bios* (que designa a existência humana, não como um simples processo temporal, mas como uma unidade plástica cheia de sentido, como uma forma consciente de vida) ocupa doravante uma posição de tão grande relevo na filosofia e na ética, é à vida real do próprio Sócrates que, numa parte muito considerável, isso se deve. A sua vida foi uma antecipação do novo *bios*, baseado integralmente no valor *interior* do Homem. E os seus discípulos souberam compreender que era nesta renovação da velha arquetípica do filósofo como encarnação de um novo ideal de vida que residia a força principal da *paidéia* socrática.

Procuremos agora ver um pouco mais de perto o caráter desta educação. O fato de este cuidado da alma ser qualificado como "serviço de Deus", de acordo com as palavras que na *Apologia*[79] Platão põe na boca de Sócrates, não quer dizer que tenha qualquer sentido religioso, no sentido usual do termo. Pelo contrário, o caminho que ele segue é, do ponto de vista cristão, um caminho demasiado naturalista e laico. Antes de mais nada, este cuidado da alma não se traduz de modo nenhum em descuido do corpo. Isto seria impossível, dado que se tratava de um homem que aprendera do médico do corpo a necessidade de submeter a "tratamento" especial a alma, tanto a sã como a enferma. A sua descoberta da alma não significa a separação dela e do corpo, como tantas vezes se afirma em desabono da verdade, mas antes o domínio da primeira sobre o segundo. *Mens sana in corpore sano* é uma frase que corresponde a um autêntico sentido socrático. Só-

79. Cf. acima, 528 ss.

crates não desleixava o seu próprio corpo nem elogiava os que o faziam[80]. Ensinava os amigos a manterem o corpo são por meio de endurecimento, e conversava demoradamente com eles sobre a dieta mais conveniente para consegui-lo. Repelia a abundância, por entender que era nociva ao cuidado da alma. Por sua vez, levava uma vida de simplicidade espartana. Mais adiante falaremos da exigência moral da "ascese" corporal e do sentido deste conceito socrático.

Como é natural, tanto Platão como Xenofonte explicam a ação educacional de Sócrates a partir do seu antagonismo com os sofistas. Os sofistas eram os mestres desta arte que, apresentada desta forma, constituía coisa nova. Sócrates parece ligar-se plenamente a eles, para logo seguir o seu próprio caminho. Embora seja mais alta a meta que ele demanda, parte do mesmo vale em que eles se movem. A *paidéia* dos sofistas era uma colorida mistura de materiais de origem vária. O seu objetivo era a disciplina do espírito, mas não existia entre eles unanimidade quanto ao saber mais indicado para atingi-la, pois cada um deles seguia estudos especializados e, naturalmente, considerava a sua disciplina como a mais conveniente de todas. Sócrates não negava o valor que havia em ocupar-se de todas as coisas que eles ensinavam, mas o seu apelo ao cuidado da alma continha já potencialmente um critério de limitação dos conhecimentos recomendados por aqueles educadores[81]. Alguns deles reconheciam nos ensinamentos dos filósofos da natureza um grande valor educativo. Por seu lado, os antigos pensadores não tinham formulado esta pretensão pedagógica imediata, embora também se tivessem sentido mestres no alto sentido da palavra. Era novidade o problema da formação da *juventude* por meio de estudos científicos. Como sabemos, o escasso interesse de Sócrates pela filosofia da natureza não se devia tanto ao desconhecimento dos problemas dos fisiólogos como à impossibilidade de reduzir a um critério comum o seu modo de colocar o problema e o daqueles. Se dissuadia os outros de se ocuparem excessivamente a fundo das teorias cosmológicas, fazia-o por en-

80. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 4, e IV, 7, 9.
81. Sobre o que se segue, cf. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 7.

tender que este dispêndio de energias espirituais seria mais bem empregado no conhecimento das "coisas humanas"[82]. Os Gregos, aliás, consideravam geralmente o mundo cósmico como algo de sobrenatural e imperscrutável para os simples mortais. E Sócrates partilhava este temor popular contra o qual ainda Aristóteles teve de se erguer no início da sua *Metafísica*[83]. Reservas semelhantes Sócrates fazia também em relação aos estudos matemáticos e astronômicos dos sofistas de orientação mais realista, segundo o estilo de Hípias de Élis. Sócrates cultivara pessoalmente, com grande entusiasmo, esta ciência. Até certo ponto achava necessário conhecê-la, mas circunscrevia esta necessidade a limites bastante estreitos[84]. Quis-se imputar este utilitarismo a Xenofonte, a quem devemos estes informes, bem como à sua orientação unilateral e restrita ao aspecto prático. Contrapôs-se então a ele o Sócrates de Platão, que na *República* preconiza a educação matemática como o único caminho certo da filosofia[85]. Este ponto de vista está, porém, condicionado pela própria evolução platônica para a dialética e para a teoria do conhecimento; nas *Leis*, onde não fala da cultura superior, mas da educação elementar, o velho Platão adota a atitude do Sócrates de Xenofonte[86]. Assim, pois, a redobrada atenção que Sócrates dedica às "coisas humanas" atua como princípio seletivo no reino dos valores culturais vigentes até então. Por trás da pergunta: "até onde se deve levar um estudo?", levanta esta outra, mais importante: "para que serve esse estudo e qual é a meta da vida?" Sem dar uma resposta a tal pergunta, não seria possível uma educação.

Por conseguinte, o ético volta a situar-se no centro do problema, de onde fora deslocado pelo movimento educacional dos

82. Cf. XENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 16; PLATÃO, *Apol.*, 20 D.
83. PLATÃO, *Apol.*, 20 E; XENOFONTE, *Mem.*, IV, 7, 6; ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 2, 982b, 28 ss.
84. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 7: ἐδίδασκε δὲ καὶ μέχρι ὅτου δέοι ἔμπειρον εἶναι ἑκάστου πράγματος τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον; cf. sobre o estudo da Geometria, IV, 7, 2; sobre a Astronomia, IV, 7, 4; sobre a Aritmética, IV, 7, 8; sobre a Dietética, IV, 7, 9.
85. PLATÃO, *Rep.*, 522 C ss.
86. PLATÃO, *Leis*, 818 A: ταῦτα δὲ σύμπαντα οὐχ ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα δεῖ διαπονεῖν τοὺς πολλοὺς ἀλλά τινας ὀλίγους.

sofistas. Este movimento surgira da necessidade de dar uma cultura superior à alta esfera governante, e da elevada valoração dos méritos da inteligência humana[87]. A finalidade prática dos sofistas – formação de homens de Estado e dirigentes da vida pública – favorecera esta nova orientação numa época como aquela, fundamentalmente preocupada com o êxito. É Sócrates que reestrutura a conexão da cultura espiritual com a cultura moral. Não se julgue, porém, que à finalidade política da cultura, tal como os sofistas a concebiam, ele opõe o ideal apolítico da pura formação do caráter. No objetivo, como tal, não havia razões para tocar. Numa *polis* grega, este objetivo tinha de ser sempre e necessariamente o mesmo. Platão e Xenofonte coincidem em que Sócrates era um mestre de política[88]. Só assim se compreende o seu choque com o Estado e o seu processo. As "coisas humanas", para as quais se orientava a sua atenção, culminavam sempre, para os Gregos, no bem do conjunto social, de que dependia a vida do indivíduo[89]. Um Sócrates cuja educação não fosse "política" não teria encontrado discípulos na Atenas do seu tempo. A grande novidade que Sócrates trazia era buscar na personalidade, no caráter moral, a medula da existência humana, em geral, e a da vida coletiva, em particular. Mas não foi bem isto o que atraiu para

87. Cf. acima, pp. 342 ss.

88. Esta concepção fundamental estende-se ao longo de toda a exposição de ambos os autores, sobre Sócrates. Sobre Platão, cf. adiante, pp. 606 s. A cultura política como alvo de Sócrates aparece reconhecida em XENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 16; II, 1, e IV, 2, 11. Também os adversários pressupõem o caráter político da educação socrática, ao pretenderem mostrar Alcibíades e Crítias como os primeiros discípulos de Sócrates (cf. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 47 e todo o cap. I, 2). Xenofonte também não discute isto; pretende, simplesmente, demonstrar que Sócrates entendia por πολιτικά algo diferente daquilo que o homem comum entendia. Foi o aspecto político da cultura socrática que, sob o domínio dos Trinta, ocasionou que o Governo tornasse também extensiva a Sócrates a proibição geral λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν, embora ele não se dedicasse, quanto à forma, ao ensino da retórica (XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 31).

89. A passagem principal quanto a esta equiparação entre as "coisas humanas" (ἀνθρώπινα) e as "coisas políticas" (πολιτικά) que Sócrates ensinava é, em XENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 16. Esta passagem demonstra que o que nós denominamos "ético", separando-o como um mundo à parte, estava indissoluvelmente ligado ao político, não só para Xenofonte, mas também para Platão e Aristóteles.

junto dele homens como Alcibíades e Crítias e os tornou seus discípulos; foi a ambição de desempenharem um papel diretivo dentro do Estado e a esperança de nele descobrirem os meios necessários para satisfazerem aquela ambição[90]. Aquilo de que Sócrates era acusado era precisamente o uso que aqueles homens fizeram da sua cultura, na vida política. Segundo Xenofonte, porém, esta censura devia servir-lhe antes de desculpa, visto que um tal uso dos seus ensinamentos era contrário às intenções do mestre[91]. Em todo o caso, sabemos que aqueles discípulos ficaram surpreendidos e abalados, ao descobrirem em Sócrates, à medida que o iam conhecendo mais profundamente, o grande homem que lutava ardorosamente pelo império do bem[92].

Qual era, porém, a educação política de Sócrates? Não lhe podemos atribuir a utopia política que se vê proclamar na *República* de Platão – utopia já integralmente baseada na teoria platônica das idéias – nem é verossímil que na sua obra educacional Sócrates se considerasse como o apresenta o *Górgias* platônico: o único verdadeiro estadista do seu tempo, um estadista ao pé de cujas aspirações eram vãs quimeras todos os empreendimentos dos políticos profissionais, orientados exclusivamente para a obtenção do poder exterior[93]. É este o tom patético que *a posteriori* empresta a Sócrates a oposição de Platão a toda a evolução política que levou à execução do seu mestre. No entanto, é na contradição implicada no fato de Sócrates não participar pessoalmente na vida política e, apesar disso, educar politicamente os outros no espírito dos seus postulados, que o problema tem raízes[93a]. Conhecemos bem, através de Xenofonte, a abundante temática dos seus diálogos políticos, cujo sentido profundo só podemos deduzir dos diálogos socráticos de Platão sobre a essência da *arete*. Xenofonte informa-nos que Sócrates discutia com os seus discípulos

90. Assim o disse com toda a clareza Xenofonte, em *Mem.*, I, 2, 47.

91. A atividade política docente de Sócrates tinha como meta encaminhar os jovens para a *kalokagathia*. Cf. XENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 48.

92. Cf. sobretudo a confissão de Alcibíades em PLATÃO, *Banq.*, 215 E ss.

93. PLATÃO, *Górg.*, 521 D.

93a. XENOFONTE, *Mem.*, I, 6, 15 (censura do sofista Antifonte a Sócrates).

questões de técnica política do mais variado teor: as diferenças entre os tipos de constituições[94], a formação de instituições e leis políticas[95], os objetivos da atividade de um estadista e a melhor preparação para ela[96], o valor da união política[97] e o ideal de legalidade como a mais alta virtude do cidadão[98]. Sócrates trata com os amigos da administração da *polis* e da casa, a οἰκία. Os Gregos sempre consideraram estreitamente relacionadas a política e a economia. Tal como os sofistas, em cujo ensino aparecem também estes temas, Sócrates partia muitas vezes de certas passagens dos poetas, principalmente de Homero, para com base neles desenvolver ou ilustrar os conhecimentos políticos. Naquele tempo, um bom professor e conhecedor de Homero era dito Ὁμήρου ἐπαινέτης, porque a sua atividade consistia em elogiar determinadas fórmulas do poeta[98a]. Censuravam-se a Sócrates determinadas tendências antidemocráticas na escolha das passagens de Homero por ele especialmente celebradas, pois tratavam de reis e de nobres[99]. Já mencionamos a sua crítica da mecanização do processo político eleitoral, através do sorteio por meio de favas, e do princípio democrático da maioria nas leis da assembléia do povo[100]. No entanto, esta crítica não obedecia a considerações partidárias. A melhor prova disto está na inolvidável cena que figura no início das *Memoráveis* de Xenofonte, na qual Sócrates, sob

94. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 6, 12. Cf. também I, 1, 16, onde, além do exame das ἀρεταί (que devem ser interpretadas como virtudes cívicas, πολιτικαὶ ἀρεταί), citam-se como tema principal das conversações socráticas, entre outras, sobretudo perguntas como as seguintes: Que é o Estado? Que é o estadista? Que é o império sobre os homens? Qual é o bom governante? Cf. IV, 2, 37: Que é um *demos*?; e IV, 6, 14: Qual é a missão de um bom cidadão?

95. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 40 ss.

96. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 2, 11 ss. Cf. III, 9, 10.

97. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 4, 16 ss.

98. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 4, 14 ss. Cf. também o diálogo de Alcibíades e Péricles sobre a lei e o Governo, em *Mem.*, I, 2, 40 ss. Sobre a lei não escrita, IV, 4, 19.

98a. Cf. Platão, *Íon*, 536 D; *Rep.*, 606 E. Em *Prot.*, 309 A, quer designar o conhecedor de Homero, não o mestre.

99. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 56 ss.

100. Cf. acima, p. 514 s.

a tirania dos Trinta, é citado pelo seu antigo discípulo Crítias, atual Governador Supremo de Atenas, a apresentar-se ao Governo, para lhe ser notificada a proibição de continuar a se dedicar ao ensino, sob velada ameaça de morte, embora as suas atividades não caíssem de per si debaixo do veto geral ao ensino retórico, veto que se invocava para o perseguir[101]. O que acontece é que os tiranos compreendiam claramente que aquele homem falaria dos seus abusos com a mesma dureza com que anteriormente fustigava os excessos do império das massas.

Os principais testemunhos que possuímos são concordes em afirmar que Sócrates gostava também de abordar assuntos militares, quando eles caíam no âmbito dos problemas ético-políticos. É claro que já não nos é possível determinar detalhadamente até que ponto as informações das nossas fontes se aproximam da realidade histórica. Todavia, em princípio, não é de modo nenhum incompatível com o Sócrates histórico o fato de Platão apresentá-lo defendendo, na *República*, doutrinas detalhadas sobre a ética e a educação militar dos cidadãos[102]. No *Laques* de Platão aparecem dois respeitáveis cidadãos pedindo conselho a Sócrates sobre se deverão instruir os filhos na nova arte da esgrima, e dois famosos generais atenienses, Nícias e Laques, anseiam por conhecer o seu critério a respeito deste assunto. A conversa, porém, não demora a subir de nível e a converter-se numa discussão filosófica sobre a essência da valentia. Em Xenofonte deparamos com toda uma série de diálogos sobre a educação do futuro estratego[103]. Esta parte da pedagogia política era em Atenas tanto mais importante quanto é certo não existir uma escola de guerra do Estado e ser, em certa medida, muito baixo o nível de preparo dos cidadãos que todos os anos eram eleitos como estrategos. No entanto, havia, àquela época, professores particulares de estratégia, que ofereciam os seus serviços, o que era, indubitavelmente, fenômeno de-

101. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 31-38.

102. As propostas que, na *República*, Platão põe na boca de Sócrates durante a discussão deste tema são, naturalmente, obra intelectual sua, quanto ao detalhe. Cf. adiante, cap. IX, o estudo detalhado sobre este ponto.

103. Cf. XENOFONTE, *Mem.*, III, 1, 5.

rivado da longa duração da guerra. O conceito tão rigoroso que Sócrates tinha da preparação especializada levava-o a abster-se de ministrar por si próprio ensinamentos técnicos sobre matérias que não dominava. Nestes casos, nós o vemos procurar freqüentemente o mestre adequado para aqueles que a ele acorriam ávidos de se instruírem em tais conhecimentos. Nós o vemos, por exemplo, enviar um dos seus discípulos a Dionisodoro, professor ambulante da arte militar, recém-chegado a Atenas[104]. É certo que mais tarde o critica severamente, ao inteirar-se de que ele se limitava a transmitir ao jovem certos preceitos táticos sem lhe ensinar como devia aplicá-los, e lhe dava regras sobre a colocação das melhores e das piores unidades da tropa, mas sem lhe dizer quais eram as melhores e piores unidades. Em outra ocasião, baseou-se no epíteto "o pastor dos povos", dado por Homero a Agamemnon, para pôr em evidência a verdadeira virtude do chefe. Nós o vemos combater aqui também a concepção meramente exterior e técnica da profissão de general. Assim, por exemplo, perguntou a um oficial de cavalaria, recentemente eleito pela assembléia do povo, se contava entre os seus deveres o de melhorar os cavalos da sua tropa e, em caso afirmativo, se se julgava também na obrigação de melhorar os seus cavaleiros e ainda a si próprio também, uma vez que os cavaleiros se mostrarão inclinados a seguir o melhor[105]. O valor atribuído por Sócrates à eloqüência do general é característico dos Atenienses, como o confirmam os discursos que os generais pronunciam nas obras de Tucídides e de Xenofonte[106]. O paralelo estabelecido entre o general, o bom dirigente da economia e o bom administrador serve para reduzir os méritos dos três ao mesmo princípio: as qualidades que um bom dirigente deve reunir[107].

O diálogo com o filho de Péricles, em cujo talento militar Sócrates punha grandes esperanças nos últimos anos da guerra do

104. XENOFONTE, *Mem.*, III, 1, 1 ss.
105. XENOFONTE, *Mem.*, III, 3.
106. XENOFONTE, *Mem.*, III, 3, 11.
107. XENOFONTE, *Mem.*, III, 4. Sobre a *arete* do bom chefe, cf. também III, 2.

Peloponeso, transcende os limites do genérico[108]. Estava-se numa época de irresistível decadência para Atenas, e Sócrates, que vivera na juventude o apogeu que se seguira às guerras contra os Persas, volta os olhos para trás, para os anos da grandeza já esfumada. E traça da virtude antiga (ἀρχαία ἀρετή) dos antepassados uma imagem ideal, como nunca conseguirá traçar mais resplandescente nem com maior poder de persuasão a retórica subseqüente de um Isócrates ou de um Demóstenes[108a]. Esta imagem será só um reflexo da filosofia da história contida nos seus discursos da obra posterior de Xenofonte, onde aparece esboçada, ou terá realmente surgido no espírito do Sócrates dos últimos anos este contraste entre o presente degenerado e a força vitoriosa dos antepassados? Não devemos ignorar que a descrição da situação histórica feita por Xenofonte lembra notavelmente os fatos dominantes da época em que ele escreveu *Memoráveis*. Todo o diálogo de Sócrates com o jovem Péricles tem para Xenofonte um significado atual. Isto, porém, não prova por si só que o verdadeiro Sócrates não pudesse abrigar pensamentos semelhantes. Muito tempo antes dos sonhos idealizantes do passado, de um Isócrates, já o *Menexeno* de Platão põe na boca de Sócrates análogo elogio da *paidéia* dos antepassados, sob a forma de um discurso em honra dos guerreiros atenienses mortos em combate, discurso que ele diz ter escutado de Aspásia e que em parte se inspira em pensamentos semelhantes àqueles[109].

É precisamente o que há de "espartano" no espírito do povo de Atenas que Sócrates invoca contra o desesperado pessimismo, tão compreensível tratando-se do filho de Péricles[110]. Não acredita numa doença incurável da pátria, abalada pelas discórdias. Remete-o à rígida disciplina voluntária dos Atenienses nos coros musicais, nos torneios ginásticos e na navegação, e vê na autoridade que o Areópago continua a exercer um sinal de esperança para o futuro, por mais que no seio do exército imperem a deca-

108. XENOFONTE, *Mem.*, III, 5.
108a. XENOFONTE, *Mem.*, III, 5, 7, e III, 5, 14.
109. PLATÃO, *Menex.*, 238 B. Cf. 239 A e 241 C.
110. XENOFONTE, *Mem.*, III, 5, 14 e 15.

dência da disciplina e a improvisação impotente. Volvida uma geração, o restabelecimento da autoridade do Areópago será um ponto essencial do programa de Isócrates para sanear a democracia radicalista, e na *Primeira Filípica* de Demóstenes reaparece a referência à disciplina dos coros, como modelo para o indisciplinado exército[111]. Supondo que Sócrates exteriorizava realmente aquelas propostas e idéias ou outras semelhantes, isso queria dizer que remontavam até o círculo socrático, em parte, as origens do desenvolvimento daquele movimento de oposição à progressiva decadência política[112].

O problema da educação dos governantes, que Xenofonte situa em primeiro plano, constitui o tema de um longo diálogo com o filósofo posterior do hedonismo, Aristipo de Cirene[113]. Manifesta-se neste diálogo, com alegre colorido, a antítese espiritual que desde o primeiro instante devia claramente surgir entre o mestre e o discípulo. A premissa fundamental da qual Sócrates parte, neste diálogo, é a de que toda educação deve ser política. Tem necessariamente de educar o Homem para uma de duas coisas: para governar ou para ser governado. Já na alimentação se começa a marcar a diferença entre estes dois tipos de educação. O Homem que é educado para governar tem de aprender a antepor o cumprimento dos deveres mais prementes à satisfação das necessidades físicas. Tem de se sobrepor à fome e à sede. Tem de se acostumar a dormir pouco, a deitar-se tarde e a se levantar cedo. Nenhum trabalho o deve assustar, por árduo que seja. Não se deve deixar atrair pelo engodo dos prazeres dos sentidos. Tem de

111. Sobre o Areópago, cf. XENOFONTE, *Mem.*, III, 5, 20. Cf. a respeito disto a exigência de Isócrates de que se restituísse ao Areópago a sua plena autoridade educacional, *infra*, liv. IV, cap. V. Os coros das festas como modelo de ordem e disciplina são citados por XENOFONTE, *Mem.*, III, 5, 18. DEMÓSTENES, *Fil.*, I, 35, exaltava também a ordem firme que reina nas festas dionisíacas, nas panatenéias e nos seus preparativos.

112. Provavelmente, Xenofonte já encontrou em Sócrates os elementos desta crítica, moldando-os a seu modo. Certas linhas traçadas no diálogo com o jovem Péricles correspondem na realidade à fase posterior da segunda liga marítima ateniense; a respeito de tudo isso e da tendência educacional, das *Memoráveis*, cf. adiante, liv. IV, cap. VII.

113. XENOFONTE, *Mem.*, II, 1.

se endurecer para o frio e para o calor. Não deve preocupar-se, se tiver de acampar a céu aberto. Quem não é capaz de tudo isto fica condenado a figurar entre as massas governadas. Sócrates designa com a palavra grega *askesis,* equivalente à inglesa *training*, esta educação para a abstinência e para o autodomínio[114]. Voltamos aqui a nos encontrar, como no caso do conceito do cuidado da alma, na origem de um dos primitivos conceitos helênicos da educação, que, fundido mais tarde com idéias religiosas de origem oriental, influenciará enormemente a cultura do mundo posterior. O ascetismo socrático não é a virtude monacal, mas sim a virtude do homem destinado a mandar. Naturalmente, não tem validade para Aristipo, que não quer ser senhor nem escravo, mas simplesmente um homem livre, um homem que só deseja uma coisa: levar uma vida o mais livre e o mais agradável possível[115]. E não acredita que esta liberdade se possa alcançar dentro de nenhuma forma de Estado, mas só à margem de toda a existência política, na vida de estrangeiro e meteco permanente, que a nada obriga[116]. Em face deste individualismo modernista e refinado, Sócrates preconiza a cidadania clássica do homem enraizado na sua terra e que concebe a sua missão política e a sua felicidade como a educação para o posto de governante, através da "ascese" voluntária[117]. Os deuses não concedem nunca aos mortais qualquer bem autêntico, sem esforço e sem uma luta séria para obtê-lo. Como exemplo simbólico desta concepção da *paidéia*, à moda de Píndaro, apresenta Sócrates o relato da educação de Héracles pela senhora Arete, a famosa fábula do sofista Pródico sobre "Héracles na encruzilhada"[118].

114. XENOFONTE, *Mem.*, II, 1, 6.

115. XENOFONTE, *Mem.*, II, 1, 8, e II, 1, 11.

116. XENOFONTE, *Mem.*, II, 1, 13.

117. XENOFONTE, *Mem.*, II, 1, 13. οἱ εἰς τὴν βασιλικὴν τέχνην παιδευόμενοι, ἥν δοκεῖς, μοι σὺ (Sócrates) νομίζειν εὐδαιμονίαν εἶναι. A "arte real" aparece também como objetivo da *paidéia* socrática no diálogo com Eutidemo, IV, 2, 11.

118. Trata-se de um discurso epidíctico de Pródico sobre Héracles, publicado como livro (σύγγραμμα), e no qual o herói mítico é apresentado como a encarnação da tendência para a *arete*. A narração alegórica da educação de Héracles (Ἡρακλέους παίδευσις) pela senhora Arete constitui ali uma etapa importan-

Foi graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu numa idéia central da nossa cultura ética. Esta idéia concebe a conduta moral como algo que brota do interior do próprio indivíduo e não como a mera submissão exterior à lei, tal qual a exigia o conceito tradicional da justiça. Mas, como a concepção ética dos Gregos parte da vida coletiva e do conceito político de domínio, é pela transferência da imagem de uma *polis* bem governada para a alma do Homem que ele concebe o processo interior. Para apreciarmos no seu valor real esta transferência do ideal político para o interior do Homem, temos de ter presente a dissolução da autoridade exterior da lei, na época dos sofistas. Foi ela que abriu caminho à lei interior[119]. Foi na época em que Sócrates dirigia o seu olhar para a natureza do problema moral que apareceu no idioma grego de Atenas a nova palavra ἐγκράτεια, que significa domínio de si próprio, firmeza e moderação. Como esta palavra se apresenta simultaneamente em Xenofonte e Platão, ambos discípulos de Sócrates, e também uma vez por outra em Isócrates, autor fortemente influenciado pela socrática, é conclusão irrefutável tratar-se de um novo conceito, cujas raízes mergulham no pensamento ético de Sócrates[120]. É uma palavra derivada do adjetivo ἐγκρατής, que designa aquele que tem poder ou direito de dispor de alguma coisa. E, como o substantivo só aparece

te na senda percorrida pelo herói, rumo à sua grandeza. Cf. XENOFONTE, *Mem.*, II, 1, 21 ss. Sobre o título e o estilo da obra de Pródico, cf. XENOFONTE, *Mem.*, II, 1, 34. Apesar do espírito moralista e sobriamente racional desta alegoria, ainda se nota nela uma certa compreensão da essência do mito de Héracles. Cf. WILAMOWITZ, *Herakles*, t. I, p. 101, que estabelece um paralelo entre esta obra e a história da formação do herói no conto sobre Héracles por Heródoto, proveniente da mesma época.

119. Cf. acima, pp. 373 ss., sobre a dissolução da autoridade da lei. Na pág. 384 faz-se alusão a uma manifestação ética de Demócrito, paralela ao movimento socrático de interiorização: em vez de αἰδώς, no antigo sentido social, a vergonha ante o semelhante, Demócrito coloca a vergonha do homem ante si mesmo (αἰδεῖσθαι ἑαυτόν), conceito importante para o desenvolvimento da consciência ética.

120. Cf. as passagens que figuram em F. STURZ, *Lexicon Xenophonteum*, vol. II, p. 14, e F. AST, *Lexicon Platonicum*, vol. I, p. 590. Veja-se ISÓCRATES, *Nic.*, 44 (cf. c. 39): o ideal do domínio sobre si mesmo que aparece aqui é algo de socrático, posto precisamente na boca do governante. É importante o papel que o conceito de *enkratéia* desempenha em Aristóteles.

na acepção de domínio moral sobre si próprio e não se encontra nunca antes daquela época, é evidente que foi expressamente forjado para esta nova idéia, sem que antes existisse como conceito puramente jurídico. A *enkratéia* não constitui uma virtude especial, mas, como acertadamente diz Xenofonte[121], a "base de todas as virtudes", pois equivale a emancipar a razão da tirania da natureza animal do homem e a estabilizar o império legal do espírito sobre os instintos[122]. E, como para Sócrates é o espiritual o verdadeiro *eu* do Homem, podemos traduzir o conceito de *enkratéia,* sem a ele dar nenhuma conotação nova, pela expressão, nele inspirada, "autodomínio". No fundo, este conceito já contém o germe do Estado ideal de Platão e o conceito puramente interior de justiça em que se baseia esse Estado, bem como a coincidência do Homem com a lei que habita dentro de si próprio[123].

O princípio socrático do domínio interior do Homem por si próprio tem implícito um novo conceito da liberdade. É digno de nota que o ideal da liberdade, que impera como nenhum outro da época da Revolução Francesa para cá, não desempenhe nenhum papel importante no período clássico do helenismo, embora não esteja ausente desta época a idéia da liberdade, como tal. É à igualdade (τὸ ἴσον), em sentido político e jurídico, que fundamentalmente aspira a democracia grega. A "liberdade" é conceito polivalente demais para a caracterização desta exigência. Tanto pode indicar a independência do indivíduo como a de todo o Estado ou da nação. É indubitável que de vez em quando se fala de uma constituição livre ou se qualificam como livres os cidadãos do Estado em que essa constituição vigora, mas com isso apenas se quer significar que não são escravos de ninguém. Com efeito, nesta época, a palavra "livre" (ἐλεύθερος) é primordialmente o que se opõe à palavra escravo (δοῦλος). Não tem aquele sentido universal, indefinível, ético e metafísico, do moderno conceito de liberdade, que nutre e informa toda a arte, toda a poesia e toda a

121. XENOFONTE, *Mem.*, I, 5, 4.

122. XENOFONTE, *Mem.*, I, 5, 5-6.

123. Cf. adiante, cap. IX.

filosofia do séc. XIX[124]. Foi no direito natural que a idéia moderna de liberdade teve origem. Levou em todo o lado à abolição da escravatura. O conceito grego de liberdade, no sentido da época clássica, é um conceito positivo do direito político. Baseia-se na premissa da escravatura como instituição consolidada, mais ainda, como a base sobre a qual repousa a liberdade da população citadina. A palavra ἐλευθέριος "liberal", derivada daquele conceito, designa a atitude própria do cidadão livre, tanto no modo de gastar o dinheiro ou no modo de se exprimir, como no decoro exterior da sua maneira de viver, todas elas atitudes que não se coadunariam com um escravo. Artes liberais são aquelas que fazem parte da cultura liberal, que é a *paidéia* do cidadão livre, em oposição à incultura e mesquinhez do homem não-livre e do escravo. Foi Sócrates que fez da liberdade um problema ético, problema logo desenvolvido com intensidade diferente pelas escolas socráticas. Com certeza nem sequer Sócrates procede a uma crítica demolidora da divisão social dos homens da *polis* em livres e escravos. Todavia, mesmo sem tocar nesta divisão, ela perde muito do seu valor profundo, pelo fato de Sócrates a transferir para a órbita do interior moral do Homem. De par com o desenvolvimento do conceito de "domínio de si próprio", tal qual o expusemos acima como sendo o império da razão sobre os instintos, vai-se formando agora um novo conceito de liberdade interior[125]. Considera-se livre o homem que representa a antítese daquele que vive

124. Cf. Benedetto CROCE, *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert* (trad. alemã, Zurique, 1935), cap. I: "A religião da liberdade".

125. Sobre a origem e desenvolvimento deste ideal na filosofia grega desde a socrática, cf. H. GOMPERZ, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit* (Jena, 1904). Ao investigar todo o desenvolvimento da ética filosófica dos Gregos a partir deste ponto de vista, Gomperz fez jorrar imensa luz sobre a grande importância histórica da idéia da liberdade interior e, ao mesmo tempo, contribuiu essencialmente para a compreensão de Sócrates. Há, contudo, duas razões em virtude das quais não podemos abarcar tudo de Sócrates a partir deste ponto de vista: em primeiro lugar, isso não nos permitiria compreender o desenvolvimento lógico-científico dado por Platão ao problema de Sócrates; e, em segundo lugar, a ética dos cínicos, dos cirenaicos e dos estóicos, que situa no centro do problema a anarquia ética, se converteria a partir desse ponto de vista no verdadeiro apogeu da história da filosofia grega. Gomperz adianta-se no seu livro a certos pontos essenciais da interpretação de Sócrates feita por Maier (cf. nota 6), que no capítulo final da obra chega a um deslocamento da perspectiva da história da filosofia muito semelhante ao daquele. Também Maier vê em Sócrates principalmente o problema da liberdade moral.

escravo dos seus próprios apetites[126]. Este aspecto só tem interesse relativamente à liberdade política, na medida em que implica a possibilidade de um cidadão livre ou um governante ser, no sentido socrático do termo, um escravo. O que, além disso, acarreta o corolário de um homem assim não poder ser nem um homem verdadeiramente livre nem um autêntico governante. É interessante reparar que o conceito de "autonomia", que os filósofos modernos usam neste sentido e que para o pensamento político dos Gregos tinha tão grande importância e exprimia a independência de uma *polis* em relação ao poder de outros Estados, não chegou nunca a transferir-se para a órbita moral, como os conceitos a que nos acabamos de referir. Vê-se bem que o que interessava a Sócrates não era a simples independência com relação a quaisquer normas vigentes fora do indivíduo, mas sim a eficácia do domínio exercido pelo Homem sobre si mesmo. Fundamentalmente, portanto, a autonomia moral no sentido socrático significaria a independência do Homem em relação à parte animal da sua natureza. Esta autonomia não está em contradição com a existência de uma alta lei cósmica em que este fenômeno moral do domínio do Homem sobre si próprio se enquadre. Outro conceito relacionado com este é o da *autarquia*, a ausência de necessidades. É sobretudo em Xenofonte, talvez sob a impressão das obras de Antístenes, que este conceito vigora com grande força[127]. Em contrapartida, este traço é menos acentuado em Platão, apesar do que não se pode duvidar da sua autenticidade histórica. Mais tarde, desenvolveu-se de preferência na direção cínica da ética pós-socrática,

126. Cf. XENOFONTE, *Mem.*, I, 5, 5-6, e IV, 5, 2-5. Destaca-se claramente em ambas as passagens a relação que existe entre o novo conceito da liberdade e do homem livre e o conceito socrático do "domínio de si próprio" (*enkratia*).

127. O substantivo *autarquia* não aparece em Xenofonte. O adjetivo *autárquico* figura numa passagem da *Ciropédia* e em quatro passagens das *Memoráveis*; mas só em *Mem.*, I, 2, 14, aparece com o sentido filosófico de ausência de necessidades.

onde se constitui em critério decisivo do verdadeiro filósofo; nem em Platão nem em Aristóteles, porém, este traço deixa de aparecer na imagem da *eudemonia* filosófica[128]. A *autarquia* do sábio faz reviver no plano espiritual um dos traços fundamentais do antigo herói do mito helênico, encarnado para os Gregos principalmente na figura guerreira de Héracles e nos seus "trabalhos" (πόνοι), precisamente por ele "ajudar a si próprio". A primitiva forma heróica deste ideal baseava-se na força do herói, que o fazia sair vencedor da luta contra os poderes inimigos, contra os monstros e espíritos malignos de todas as espécies[129]. Esta força converte-se agora em força interior, a qual só é possível com a condição de o homem limitar os seus desejos e aspirações ao que está realmente ao alcance do seu poder. Só o sábio, que sabe dominar os monstros selvagens dos instintos, dentro de si próprio, é verdadeiramente autárquico. É ele quem mais se aproxima da divindade, a qual não tem necessidade.

Sócrates exprime com toda a precisão este ideal "cínico", no seu diálogo com o sofista Antifonte, que procura arrebatar-lhe os discípulos, apontando-lhes ironicamente a penúria econômica em que o seu mestre vive[130]. Parece, todavia, que Sócrates ainda não define a idéia de *autarquia* no sentido radicalmente individualista que os cínicos lhe dariam mais tarde. A sua *autarquia* está completamente desprovida da feição apolítica, do retraimento e da marcada indiferença diante de tudo o que venha do exterior. Sócrates vive ainda plenamente dentro da *polis.* E o conceito do político engloba ao mesmo tempo para ele toda a forma de comunidade humana. Situa o Homem dentro da vida familiar e do círculo dos parentes e amigos. São estas as formas naturais e mais estreitas da comunidade da vida humana, sem as quais não poderíamos subsistir. É por isso que Sócrates torna o ideal da concórdia na vida política, onde aquele conceito se começou a formar, extensivo ao terreno da família, e assinala a necessidade de cooperação no seio da família e do Estado, por meio do exemplo da cooperação dos órgãos do corpo humano, as mãos, os pés e as demais partes do Homem, nenhuma das quais pode existir isoladamente[131]. Por outro lado, a censura que lhe faziam de minar, como educador, a autoridade da família atesta a crise que a influência de Sócrates sobre os seus discípulos podia gerar em certos casos na antiga concepção da vida familiar[132]. Sócrates esforçava-se por encontrar a pauta moral firme da conduta humana, que nem sequer a rígida aplicação da autoridade paterna podia suprir, naqueles dias em que todas as antigas tradições vacilavam. Nos seus diálogos, são submetidos a crítica todos os preconceitos dominantes. Em face dele, estava o grande número de pais que a Sócrates iam pedir conselho para a educação dos filhos. O diálogo com o seu próprio filho Lâmprocles, que se revoltava contra o mau humor de Xantipa, sua mãe, mostra o quanto estava longe Sócrates de dar razão àqueles que condenavam precipitadamente os pais, ou denotavam uma impaciência pouco piedosa em relação ao seu feitio ou até aos seus defeitos manifestos[133]. A Querécrates, que não consegue viver em paz com seu irmão Querefonte, faz compreender que a relação entre irmãos é uma espécie de amizade cujo dom natural já temos dentro de nós, pois até entre animais ela existe[134]. Para desenvolvê-la e fazer dela um va-

128. PLATÃO, *Tim.*, 68 E (cf. 34 B), menciona a autarquia como parte da perfeição e beatitude do cosmos, e em *Filebo*, 67 A, como qualidade fundamental do bem. O "homem excelente" (ὁ ἐπιεικής) é na *Rep.* 387 D o homem autárquico. Sobre a *autarquia* do sábio, cf. *Ét. Nic.*, X, 7, 1177 b 1. Sobre o desenvolvimento, pelos cínicos e pelos cirenaicos, do conceito socrático da ausência de necessidade, cf. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 1⁵, p. 316, e veja-se H. Gomperz, *op. cit.*, pp. 112 ss.

129. Cf. as observações de WILAMOWITZ, *Euripides' Herakles*, I², pp. 41 e 102.

130. Cf. XENOFONTE, *Mem.*, I, 6, 10: juízo de Sócrates sobre a ausência de necessidades da divindade. A idéia aparece também em EURÍPIDES, *Her.*, 1345, e procede manifestamente da crítica filosófica da idéia antropomórfica de Deus com a qual deparamos pela primeira vez em Xenófanes (cf. acima, p. 213). A graça da passagem de XENOFONTE está em que o interlocutor, Antifonte, que censura Sócrates por sua ausência de necessidades, tinha exaltado em termos quase iguais a ausência de necessidades dos deuses (cf. frag. 10, ed. Diels).

131. A concórdia (ὁμόνοια) como ideal político: XENOFONTE, *Mem.*, IV, 4, 16. Cf. também III, 5, 16. Cooperação dos membros da família: II, 3; as partes do organismo humano como exemplo de cooperação: II, 3, 18 ss.

132. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 49.

133. XENOFONTE, *Mem.*, II, 2.

134. XENOFONTE, *Mem.*, II, 3, 4.

lor para nós, precisamos de um certo saber, de uma certa compreensão, nem mais nem menos que a necessária para montar um cavalo. Este saber não é nada de novo nem de complicado: quem quiser que os outros lhe façam bem tem de começar por fazê-lo aos outros. O princípio da antecipação vale tanto para a amizade como para a inimizade e para a luta[135].

É este o lugar indicado para falar do conceito socrático da amizade. Este conceito não é uma simples teoria, mas tem as suas raízes na forma de vida socrática. A filosofia e as aspirações espirituais estão nela unidas ao trato amistoso com os homens. As nossas fontes são coincidentes no relevo dado a este fato e na abundância de novos e profundos pensamentos que põem na boca de Sócrates, a respeito das relações dos homens uns com os outros. Com Platão, aparece elevado ao plano metafísico, no *Lísis*, no *Banquete* e no *Fedro*, o conceito socrático da *philia*. Em face desta especulação, que mais adiante examinaremos, podemos colocar a imagem apresentada por Xenofonte, na qual o problema ocupa uma posição não menos destacada.

Um bom amigo constitui um bem do mais alto valor em todas as situações da vida. Mas o valor dos amigos é tão diverso como o preço dos escravos. Quem sabe disso coloca-se também, por sua vez, o problema do que ele representará para os seus amigos, e procurará fazer subir, na medida do possível, este valor[136]. O novo apreço pela amizade é sintomático do tempo da grande guerra. Sobe continuamente, e desde Sócrates surge nas escolas filosóficas toda uma literatura sobre a amizade. Já na poesia antiga figura o elogio da amizade. Em Homero, a amizade é a camaradagem do soldado; e na educação da nobreza, em Teógnis, apresenta-se como proteção e baluarte contra os perigos da vida pública, em tempo de convulsões políticas[137]. Sócrates destaca também consideravelmente este aspecto da amizade. Aconselha Críton a arranjar um amigo que fique à sua volta e o proteja como um cão fiel[138]. A decomposição interna da sociedade e de todas as relações

135. XENOFONTE, *Mem.*, II, 3, 4.
136. XENOFONTE, *Mem.*, II, 5.
137. Cf. acima, pp. 242 ss.
138. XENOFONTE, *Mem.*, II, 9.

humanas, mesmo as familiares — conseqüência da desagregação política cada vez mais funda e da ação dos sicofantas — acentua até o insuportável a insegurança do indivíduo isolado. O que, porém, faz de Sócrates o mestre de uma nova arte da amizade é a consciência de que não é na utilidade externa de uns homens para os outros que se deve procurar a base de toda a amizade verdadeira, mas antes no valor interior do Homem. É certo que a experiência ensina que até entre os homens bons e que aspiram a fins elevados nem sempre reinam a amizade e a benevolência, mas, ao contrário, impera com grande freqüência um antagonismo mais feroz que entre as criaturas pouco dignas[139]. Aqui está uma experiência particularmente desanimadora. Por natureza, os homens estão aptos para os sentimentos amistosos e para os hostis. Precisam uns dos outros e da sua mútua cooperação; têm o dom da compaixão; sabem o que são a gratidão e a beneficência. Mas aspiram ao mesmo tempo a gozar dos mesmos bens, e isto arrasta-os à luta, quer se trate de bens nobres ou simplesmente agradáveis; a diversidade de opiniões semeia entre eles a discórdia; as disputas e a cólera conduzem à guerra; a hostilidade gera a ânsia de possuir mais, e a inveja é odiosa. E no entanto a amizade rompe por entre todos estes obstáculos e cria laços entre os melhores homens, que preferem esta fortuna interior a uma maior soma de dinheiro ou de prestígio e põem desinteressadamente os seus bens e serviços à disposição dos seus amigos, ao mesmo tempo que desfrutam e se regozijam por participar das posses e dos serviços dos amigos. Por que é que a aspiração de um homem a fins políticos elevados, à honra da sua cidade natal ou à mais perfeita defesa dos seus interesses o impedirá de se ligar a outro homem movido por sentimentos iguais, em vez de encará-lo como inimigo?

A amizade começa pelo aperfeiçoamento da própria personalidade. Mas necessita, além disso, dos dons do "erótico", que ironicamente Sócrates gosta de predicar de si próprio, do Homem que precisa dos outros e corre atrás deles, que recebeu da natureza o dom, logo por ele tornado arte, de agradar a quem lhe agra-

139. Sobre o que se segue, cf. XENOFONTE, *Mem.*, II, 6, 14.

da[140]. Não é como a Cila de Homero, que imediatamente se agarrava aos homens, os quais, assim, fugiam dela ao vê-la de longe. Parece antes a sereia, que atrai o Homem de muito longe, com o seu canto suave. Sócrates põe o seu gênio para a amizade a serviço dos amigos, quando estes precisam dele para fazer novas amizades. Não é só como o aglutinante indispensável à cooperação política que ele conhece a amizade; esta é para ele a verdadeira forma de toda a associação profícua entre os homens. Por isso, ao contrário dos sofistas, nunca fala dos seus discípulos, mas sempre dos seus amigos[141]. Esta expressão, oriunda do círculo socrático, incorpora-se na própria terminologia das escolas filosóficas da Academia e do Liceu, onde perdura, em sentido quase estereotipado, em locuções como "amigos matriculados"[142]. Esta palavra tem para Sócrates um significado pleno. O discípulo está continuamente diante dos seus olhos como um homem completo, e para Sócrates, a quem repugnava tudo o que fosse elogiar a si próprio, o melhoramento da juventude, de que os sofistas se gabavam, era o sentido profundo e real de todo o seu trato amigável com os homens.

Um dos grandes paradoxos é este homem, o maior educador que se conhece, não ter querido falar de *paidéia* com referência à sua própria atividade, embora todo mundo visse nele a mais perfeita personificação deste conceito. É claro que a palavra não se podia evitar indefinidamente, e tanto Platão como Xenofonte a usam freqüentemente para designarem as aspirações de Sócrates e caracterizarem a sua filosofia. Mas Sócrates encontrou esta palavra

140. XENOFONTE, *Mem.*, II, 6, 28.

141. Sócrates nunca fala em "discípulos" e rejeita também a pretensão de ser "mestre" de quem quer que seja: PLATÃO, *Apol.*, 33 A. Limita-se a manter "convivência" (συνουσία, cf. συνόντες) com os homens, seja qual for a sua idade, e "conversa" (διαλέγεσθαι) com eles. Por isso, ao contrário dos sofistas, não recebe nenhum dinheiro: *Apol.*, 33 B (Cf. sobre a sua pobreza 23 C).

142. Esta expressão figura no testamento de Teofrasto (DIÓGENES LAÉRCIO, V, 52): οἱ γεγραμμένοι φίλοι. Na época pós-socrática, as palavras que designam convivência (συνουσία, διατριβή), conversação (διαλέγεσθαι) e lazer (σχολή) moldam-se na terminologia escolástica. São transpostas para a atividade profissional do ensino, à qual precisamente por meio delas Sócrates se queria furtar. A técnica pedagógica dos sofistas triunfou sobre o espírito e a personalidade, fatores em que se baseava a pedagogia de Sócrates.

carregada pela prática e teoria "pedagógicas" do seu tempo[143]. Ou queria dizer demais ou dizia demasiado pouco. Por isso é que, em face da acusação de corromper a juventude, ele replicava que jamais se arrogara a pretensão de "educar os homens"[144]. Ao dizer isto, referia-se à atividade técnica do ensino dos sofistas. Sócrates não é um "professor", mas vemo-lo constantemente atarefado "na busca" do verdadeiro mestre, sem jamais o encontrar. O que ele descobre sempre é um bom especialista para este ou aquele assunto, e a quem pode recomendar na sua especialidade[145]. O que ele não encontra nunca é o mestre no pleno sentido da palavra. É uma ave rara. Enquanto todo mundo, sofistas, retóricos e filósofos, tem a pretensão de cooperar nas grandes obras da *paidéia:* na poesia, nas ciências, nas artes, nas leis, no Estado; enquanto todo cidadão ateniense um pouco atento e preocupado com a observância do direito e da ordem na sua cidade julga contribuir com alguma coisa para o melhoramento da juventude[146], Sócrates pensa que nem sequer entende esta arte. Choca-o apenas ser ele o único que corrompe os homens. Mede as grandes pretensões dos outros por um novo conceito de *paidéia*, que o faz duvidar da legitimidade daqueles, mas leva em consideração que nem sequer este conceito novo corresponde ao seu ideal. E através desta ironia genuinamente socrática descobre-se a consciência da missão da verdadeira educação e da magnitude da sua dificuldade, da qual o resto do mundo não tem a menor idéia.

A atitude irônica de Sócrates em face do problema da sua própria obra de educador explica a aparente contradição que encerra o fato de ele, ao mesmo tempo que afirma a necessidade da *paidéia*, negar os esforços mais sérios desenvolvidos pelos outros em favor dela[147]. O seu *eros* educacional vale sobretudo para as

143. Considera como representantes típicos da *paidéia* moderna Górgias, Pródico e Hípias: PLATÃO, *Apol.*, 19 E.

144. PLATÃO, *Apol.*, 19 D-E: οὐδέ γε εἴ τινος ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους... οὐδὲ τοῦτο ἀληθές.

145. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 7, 1; III, 1, 1-3.

146. PLATÃO, *Apol.*, 25 A; *Menon*, 92 E.

147. Cf. PLATÃO, *Apol.*, 19 C. Considera algo belo em si mesmo que alguém se encontre realmente em condições de "educar os homens"; mas quando acrescen-

naturezas escolhidas, dotadas para a mais alta cultura espiritual e moral, para a *arete*. Chamam pela *paidéia* a grande capacidade de assimilação, a boa memória e a ânsia de saber destes homens. Sócrates está convencido de que, se lhes fosse dada a educação adequada, eles atingiriam por eles próprios as maiores alturas e fariam felizes, ao mesmo tempo, os outros homens[148]. Àqueles que desprezam o saber e tudo confiam às suas qualidades naturais faz compreender que são estas as que mais precisam ser cultivadas, tal como os cavalos e cães de melhor qualidade, que a natureza dotou de raça mais apurada e de melhor temperamento, precisam ser amestrados e disciplinados com o maior rigor desde a nascença; é que se não fossem treinados e disciplinados acabariam por se tornar piores que os outros. São precisamente as naturezas mais bem-dotadas que precisam desenvolver o seu discernimento e o seu juízo crítico, para poderem dar os frutos correspondentes ao seu talento[149]. E aos ricos, que julgam poder desprezar a cultura, abre os olhos para que vejam a inutilidade de uma riqueza que não se sabe empregar ou se emprega para mau fim[150].

Mas é com igual severidade que ele combate as quimeras culturais daqueles que, vaidosos dos seus conhecimentos literários e dos seus anseios espirituais, se julgam superiores aos da sua idade e se sentem de antemão seguros de obterem o maior sucesso na vida pública. Eutidemo, jovem fútil, é um representante nada antipático deste tipo de homem[151]. É do seu ponto mais fraco que parte a crítica socrática da sua "cultura geral": quando se passam em revista os diversos ramos sobre os quais recaem os anseios literários deste jovem, vê-se que na sua biblioteca estão representadas todas as artes e todas as disciplinas, desde a poesia até a Medicina, as Matemáticas, a Arquitetura; nota-se, porém, uma lacuna: a ausência de um bom manual de virtude política. Para um jovem ateniense é esta a meta natural de toda a formação geral do espírito. Será esta, por acaso, a única arte em que o autodidata possa erguer a voz[152], quando em Medicina seria pura e simplesmente afastado, como intruso? Bastará porventura em política, para inspirar confiança a qualquer um, provar a nossa falta de saber, em vez de apresentarmos os mestres que tivemos e as provas da nossa capacidade anterior? Sócrates convence Eutidemo de que a profissão para a qual se orienta é a arte régia[153], na qual ninguém conseguirá ser grande sem ser justo. Assim como são espicaçados a fazerem alguma coisa por si aqueles que descuidam a sua cultura, importa convencer aqueles que se julgam cultos de que lhes falta o essencial. Eutidemo vê-se envolvido num diálogo sobre a essência da justiça e da injustiça, até que repara que não compreendeu nada nem de uma nem da outra. E, em substituição do estudo livresco, outro caminho se abre à iniciação da "virtude política", caminho que parte da consciência da própria ignorância e do conhecimento de si próprio, isto é, das suas próprias forças.

As nossas fontes não deixam a menor dúvida de que é este o verdadeiro caminho socrático, e precisamente esta virtude política o objetivo a que Sócrates se dava com paixão. Os nossos testemunhos são unânimes a respeito disto. São os primeiros diálogos socráticos de Platão os que nos indicam com maior clareza o que se deve entender por aquela virtude. É certo que na maioria dos casos estes valores são classificados sob o predicado aristotélico de valores "éticos"[154]. Mas esta expressão expõe-se a fácil equívoco para nós, modernos, pois não consideramos o ético, sem mais, a expressão parcial da existência da comunidade – o que para Aristóteles era ainda evidente por si mesmo[155] –, mas muitas vezes reputamos essencial precisamente a separação entre o ético e o político. Esta separação feita entre o campo interior do indivíduo e o campo geral não é uma abstração da filosofia moderna, mas está profundamente enraizada em nós. Deriva da secular tradição da

ta "como Górgias, Pródico e Hípias" é um traço de ironia socrática, e o relato posterior o demonstra.

148. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 1, 2.

149. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 1, 3-4.

150. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 1, 5.

151. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 2.

152. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 2, 4.

153. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 2, 11 (Cf. II, 1, 17, e III, 9, 10).

154. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6, 987 b 1.

155. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, I, 1, 1094 a 27, e X, 10, especialmente o final.

escrituração por partidas dobradas do nosso moderno mundo "cristão", o qual, reconhecendo na vida moral do indivíduo as severas exigências do Evangelho, media por padrões "naturais" o Estado e os seus atos. Não só se desunia com isto o que na vida da *polis* grega constituía uma unidade, mas transmutava-se até o sentido dos conceitos do ético e do político. Esta circunstância impede mais do que qualquer outra a exata compreensão da situação dominante na Grécia. Isto faz com que seja igualmente equívoco, para nós, chamarmos de "política" as virtudes de que Sócrates fala. Quando qualificamos a vida inteira e a moral do homem grego, no sentido de Sócrates ou Aristóteles, com o adjetivo "político", exprimimos uma realidade muito diferente do atual conceito técnico da política e do Estado. Assim o indica já a simples reflexão sobre a diferença de significado entre o conceito moderno de Estado, *status* no baixo latim, com o seu sentido abstrato, e a palavra grega *polis*, palavra de sentido concreto, que exprime plasticamente o conjunto pletórico de vida da existência humana coletiva, assim como a estrutura orgânica da existência individual situada dentro daquela. Por conseguinte podemos dizer que, neste sentido antigo, os diálogos socráticos de Platão que tratam da piedade, da justiça, da coragem e da moderação constituem investigações sobre a virtude política. Como já dissemos atrás, o típico número quatro formado pelas chamadas virtudes cardeais platônicas já é por si uma alusão ao seu enlace histórico com o ideal cívico da antiga *polis* grega, pois já em Ésquilo encontramos mencionado este cânon das virtudes cívicas[156].

Os diálogos de Platão revelam-nos um dos aspectos da atividade de Sócrates que, na narração de Xenofonte, passa quase a segundo plano diante do aspecto estimulante e exortativo: o diálogo refutativo e de análise, o *elenchos*. Mas, como já vimos ao examinar a caracterização que Platão faz das formas típicas do discurso socrático (atrás, p. 526), este aspecto é o complemento necessário do discurso exortativo, uma vez que prepara o terreno para os seus efeitos, revolvendo-o com a consciência que o Ho-

156. Cf. acima, p. 139, nota 11.

mem adquire de si próprio e que lhe diz que, na realidade, a pessoa interrogada não sabe nada do que julga saber.

Os diálogos elêncticos decorrem, geralmente, sob a forma das repetidas tentativas para captar o conceito geral que serve de base à palavra que se usa para exprimir um valor moral, como a valentia ou a justiça. A forma da pergunta, "que é a valentia?", parece indicar que a finalidade por ela visada é a definição deste conceito. Aristóteles diz expressamente que a definição dos conceitos é uma conquista de Sócrates[157], e Xenofonte sustenta a mesma afirmação[158]. Isto, se fosse exato, acrescentaria um novo traço essencial à imagem anteriormente delineada: Sócrates apareceria como o criador da lógica. É neste dado que se baseia a antiga opinião que apresenta Sócrates como o fundador da filosofia dos conceitos. Mas, recentemente, Heinrich Maier pôs em dúvida o valor dos testemunhos de Aristóteles e Xenofonte, julgando poder provar que se baseiam simplesmente nos diálogos de Platão, que se limitava a expor a sua própria teoria[159]. É Platão que, baseado nas tentativas de um novo conceito do saber que descobre em Sócrates, elabora a lógica e o conceito; segundo este autor, Sócrates foi apenas o pregador, o profeta da autonomia moral. No entanto, esta explicação esbarra com dificuldades tão grandes como a opinião contrária, a de que em Sócrates já vem defendida a teoria das idéias[160]. A tese de que os testemunhos de Aristóteles e Xenofonte se baseiam só nos diálogos de Platão não é suscetível de ser demonstrada, e nem é verossímil[161]. A tradição que chegou até nós é concorde em apresentar Sócrates como o mestre insupe-

157. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6, 987 b 1; M 3, 1078 b 18 e 27.

158. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 6, 1.

159. H. MAIER, *Sokrates*, pp. 88 ss., pensa que os dados de Aristóteles sobre Sócrates como descobridor do conceito universal e suas tentativas de definição provêm de XENOFONTE, *Mem.*, IV, 6, 1, e que este autor tomou a sua idéia dos diálogos dialéticos posteriores de PLATÃO, do *Fedro*, do *Sofista* e do *Político* (cf. a sua p. 271).

160. É esta a opinião de J. Burnet e A. E. Taylor. Cf. acima, p. 510.

161. Cf. em *Deutsche Literaturzeitung*, 1915, pp. 333-340 e 381-389, a minha crítica, na recensão à obra de Maier, à hipótese das fontes deste autor, e a sua negação do aspecto lógico da filosofia socrática, que ele baseia nessa hipótese. No mesmo sentido se orientam E. Hoffmann e K. Praechter.

rável na arte de persuadir sob a forma de perguntas e respostas, na arte da dialética, embora também Xenofonte relegue este aspecto para segundo plano, por trás da pregação moral. Outro problema é saber quais eram o sentido e o objetivo destas tentativas de determinação dos conceitos; o que não oferece a menor dúvida é o fato em si. Reconheçamos que, mantendo-nos dentro da concepção tradicional de Sócrates como puro filósofo dos conceitos, não poderíamos compreender a tendência que o seu discípulo Antístenes adquiriu logo para a simples ética e parênese. Mas inversamente, se limitarmos a personalidade de Sócrates ao "evangelho da vontade moral", também se tornará inexplicável o nascimento da teoria platônica das idéias e a estreita relação que o próprio Platão estabelece entre ela e a "filosofia" de Sócrates. Para este dilema há só uma saída: reconhecer que a forma de Sócrates abordar o problema ético não era uma mera profecia, uma pregação destinada a sacudir a moral do Homem, mas que a sua exortação ao "cuidado da alma" traduzia-se no esforço de penetrar na essência da moral por meio da força do *logos*.

O tema do diálogo socrático é a vontade de chegar com outros homens a uma inteligência, que todos devem acatar, sobre um assunto que para todos encerra um valor infinito: o dos valores supremos da vida. Para alcançar este resultado, Sócrates parte sempre daquilo que o interlocutor ou os homens de modo geral aceitam. Esta aceitação serve de "base" ou hipótese, após o que se desenvolvem as conseqüências que dela resultam, confrontando-as com outros dados da nossa consciência, considerados fatos estabelecidos. Um fator essencial deste progresso mental dialético é a descoberta das contradições em que incorremos ao aceitar determinadas teses. Estas contradições obrigam-nos a analisar uma vez mais a exatidão dos dados aceitos como verdadeiros, para revê-los ou abandoná-los, conforme os casos. O objetivo em vista é reduzir a um valor geral e supremo os vários fenômenos do valor. Todavia, não é das suas investigações sobre o problema deste "bem em si" que Sócrates parte, mas antes de uma virtude concreta qualquer, tal qual a linguagem a caracteriza por meio de qualificações morais especiais, como por exemplo o que denominamos valente ou justo. Assim, no *Laques*, faz-se toda uma série de tentativas

para nos dizer o que é a valentia, mas Sócrates vê-se forçado a abandonar uma a uma dessas teses, por formularem com demasiada estreiteza ou com demasiada amplidão a essência da valentia. O mesmo procedimento se adota no diálogo com Eutidemo sobre as virtudes, que aparece nas *Memoráveis* de Xenofonte[162]. Trata-se, pois, realmente de saber qual era o "método" do Sócrates histórico. É claro que a palavra "método" não basta para caracterizar o sentido ético do processo. A palavra tem, contudo, origem socrática e caracteriza acertadamente o procedimento natural que o grande virtuoso do interrogatório converte em arte. À primeira vista, este "método" parecia-se muito, exteriormente, a ponto de se prestar a confusão, com aquela mestria na esgrima das palavras que se desenvolvia por aquela época a ponto de se tornar uma arte. E nos diálogos socráticos não faltam certamente os ardis de esgrima verbal, que as conclusões capciosas deste "erístico" recordam. Na dialética de Sócrates também não se deve subestimar o elemento do puro prazer de disputar. Platão o reproduz com grande fidelidade e muita vida, e alguns contemporâneos mais estranhos ao mestre ou seus competidores, como Isócrates, apresentam compreensivelmente os socráticos como meros discutidores profissionais[163]. Isto revela até que ponto os outros se inclinavam a colocar em primeiro plano este aspecto do problema. Todavia, apesar de todo o sentido de humor do novo atletismo espiritual e todo o entusiasmo esportivo pelos golpes certeiros e vitoriosos de Sócrates, paira sobre estas discussões uma profunda seriedade e uma entrega completa à causa debatida.

O diálogo socrático não pretende exercitar nenhuma arte lógica da definição sobre problemas éticos, mas é simplesmente o caminho, o "método" do *logos* para chegar a uma conduta reta. Nenhum dos diálogos socráticos de Platão chega a definir realmente o conceito moral que nele se investiga; mais ainda, existiu por muito tempo a opinião geral de que nenhum destes diálogos chega realmente a um resultado. Mas há de fato um resultado, que é visível quando se comparam vários diálogos e os respectivos

162. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 6.
163. Cf. adiante, liv. IV.

desenvolvimentos, de modo a ficar-se em condições de captar o que encerram de típico. Todas estas tentativas para "delimitar" a essência de uma dada virtude desembocam, por último, na consciência de que tal essência tem necessariamente de consistir num *saber*, num *conhecimento*. Mas o caráter diversificador da virtude concreta que ele analisa, a sua definição, interessa menos a Sócrates do que aquilo que ela tem de comum com as demais virtudes, a "virtude em si". Desde o primeiro instante, paira tacitamente sobre a investigação a intuição ou o pressuposto de que esta virtude deve ser procurada num saber; senão, se o investigador não tivesse confiança de ser este o caminho para chegar à meta, que é o fomento do bem, para que serviria em última instância todo o luxo de força intelectual aqui despendida na solução do problema ético? É claro que esta convicção de Sócrates contradiz precisamente a opinião dominante de todos os tempos. O problema está ligado para esta ao fato de o Homem, apesar de ver claro, se decidir muito freqüentemente pelo mal[164]. A terminologia corrente chama-lhe fraqueza moral[165]. Quanto mais imperiosamente os arrazoados de Sócrates parecem demonstrar que, em última análise, a *arete* tem de ser necessariamente um saber, e quanto mais estimulado se sente o esforço dialético pela perspectiva de atingir tão elevado objetivo, tanto mais paradoxal este caminho se afigura ao sentimento cético.

A leitura destes diálogos torna-nos testemunhas da exaltação máxima a que chegou na Grécia o ímpeto de conhecer e a fé no conhecimento. Depois de ter imposto a sua força ordenadora ao mundo exterior e iluminado a sua estrutura, o espírito acomete a empresa ainda mais arrojada de submeter ao império da razão a vida humana saída dos seus trâmites. E a visão retrospectiva de Aristóteles, apesar de partilhar a intrépida fé na força construtiva, "arquitetônica", do espírito, considerava a tese socrática da virtu-

164. Problema magnificamente formulado por PLATÃO, *Prot.*, 355 A-B.

165. Em grego chama-se a isto sucumbir ao prazer, ἡττᾶσθαι τῆς ἡδονῆς. Veja-se *Prot.*, 352 E. Em *Prot.*, 353 C, a atenção de Sócrates dirige-se precisamente para este ponto, ou seja, para o problema de saber qual será a essência desta fraqueza.

de como saber uma exaltação intelectualista, e diante dela tentava esclarecer devidamente a importância dos instintos e do seu refreamento para a educação moral[166]. Mas não é precisamente uma visão psicológica que Sócrates pretende proclamar com a sua tese. Quem se preocupar com descobrir sob o seu paradoxo a substância fecunda que nela pressentimos facilmente aceitará a rebelião contra tudo o que até então se chamava saber e que na realidade carecia de toda a força moral. O conhecimento do bem, que Sócrates descobre na base de todas e cada uma das chamadas virtudes humanas, não é uma operação da inteligência, mas antes, como acertadamente Platão compreendeu, a expressão consciente de um ser interior do Homem. Tem a sua raiz numa camada profunda da alma, em que já não se podem separar, pois são essencialmente uma e a mesma coisa, a penetração do conhecimento e a posse do conhecido. A filosofia platônica é a tentativa de descer a este novo abismo do conceito socrático do saber e esgotá-lo[167]. Para Sócrates, não refuta a sua tese do saber como virtude o fato de a grande massa dos homens invocar contra ela a sua experiência de que nem sempre coincidem o conhecimento do bem e o comportamento. Esta experiência prova apenas que o verdadeiro saber não abunda. O próprio Sócrates não se gaba de possuí-lo. Mas, com a prova convincente da ignorância do Homem que julga saber, abre o caminho para um conceito do saber fiel ao seu postulado e que constitui realmente a mais profunda força de caráter do Homem. A existência deste saber é para Sócrates uma verdade de firmeza absoluta, pois se demonstra ser ela a base de todo o pensamento e de toda a conduta moral, assim que indagamos as premissas destes. E a tese do saber como virtude já não constitui para os seus discípulos um simples paradoxo, como a princípio se julgou, mas a descrição da suprema capacidade da natureza humana, que em Sócrates se tornara realidade e tinha, portanto, existência.

166. Cf. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, VI, 13, 1144 b 17 ss. A "virtude ética" refere-se sobretudo ao prazer e à dor; II, 2, 1104 b 8.

167. O conceito platônico do saber, da *phronesis*, que significa o conhecimento do bem e o seu domínio sobre a alma (cf. o meu *Aristóteles*, p. 102), pretende ajustar-se ao postulado socrático da virtude como saber. Não a encontramos apenas em Platão, que a emprega precisamente em passagens de evidente colorido socrático, mas também nos demais socráticos, em XENOFONTE e em ÉSQUINES.

O conhecimento do bem, a quem em última instância sempre se reduz o estudo de todas e de cada uma das virtudes, é algo mais vasto que a bravura, a justiça ou qualquer outra *arete* concreta. É a "virtude em si", que se revela de modo diverso nas diversas virtudes. Deparamos aqui, porém, com um novo paradoxo psicológico. Com efeito, se a valentia, por exemplo, consiste no conhecimento do bem relativamente ao que na realidade se deve temer ou não, é indubitável que a virtude concreta da valentia pressupõe o conhecimento do bem na sua totalidade[168]. Estará, pois, indissoluvelmente unida às demais virtudes, à justiça, à moderação e à piedade, e identificar-se-á com estas ou, pelo menos, terá com elas uma grande semelhança exterior. Pois bem, poucos fatos haverá com os quais a nossa experiência moral esteja mais familiarizada que o de uma pessoa se poder distinguir pela sua grande bravura ou valor pessoal e ser, apesar disso, um homem injusto, imoderado ou ímpio; ou, ao contrário, poder ser um homem absolutamente morigerado e justo e ao mesmo tempo um covarde[169]. Por conseguinte, ainda que quiséssemos, com Sócrates, chegar ao ponto de considerar as diferentes virtudes "partes" de uma só virtude universal, parece que não poderíamos estar de acordo com ele na tese de que esta virtude atua e se encontra presente como um todo em cada uma das suas partes. Quando muito, as virtudes podem ser consideradas como as diversas partes de um rosto, que pode ter os olhos bonitos e o nariz feio. Contudo, Sócrates é tão inexorável neste ponto como na certeza inabalável de que a virtude é saber. A verdadeira virtude é para ele una e indivisível[170]. Não é possível ter uma parte dela e outra não. O homem valente, mas irrefletido, injusto ou desregrado, poderá ser um bom soldado no combate, mas nunca será valente para consigo próprio e para com o seu inimigo interior, que são os instintos desenfreados. O homem piedoso, que cumpra fielmente os seus deveres para com os deuses, mas que seja injusto para com os seus semelhantes e desmedido no seu ódio e fanatismo, não será verdadeiramente piedoso[171]. Os estrategos Nícias e Laques ficam assombrados ao verem como Sócrates lhes revela a essência da autêntica bravura e reconhecem que nunca haviam cavado a fundo este conceito nem o tinham captado em toda a sua grandeza, nem, muito menos, o tinham conseguido encarnar em si próprios. E o piedoso e severo Êutifron vê desmascarada a inferioridade da sua piedade orgulhosa de si e cheia de fanatismo. O que os homens chamam geralmente suas "virtudes" vem a ser, nesta análise, um mero conglomerado dos produtos de diversos processos unilaterais de domesticação e, ainda por cima, um conglomerado entre cujas partes integrantes existe uma contradição moral irredutível. Sócrates é ao mesmo tempo justo e moderado, valente e piedoso. A sua vida é combate e serviço de Deus a um tempo. Não descuida dos deveres do culto dos deuses, o que lhe permite dizer a quem só é piedoso neste sentido externo que há um temor de Deus mais alto do que este. Lutou e distinguiu-se em todas as campanhas da sua pátria; isto o autoriza a fazer compreender aos mais altos chefes do exército ateniense que não são as vitórias obtidas com a espada na mão as únicas que o Homem pode alcançar. É por isso que Platão distingue as virtudes comuns do cidadão e a elevada perfeição filosófica[172]. Sócrates é para ele a personificação deste super-homem moral; o que Platão diria, no entanto, era que só ele possuía a "verdadeira" *arete* humana.

Se examinarmos a *paidéia* socrática da narração de Xenofonte, como fizemos acima para lançar um primeiro olhar na varie-

168. Assim se evidencia em PLATÃO, *Laques*, 199 C ss., e a meta a que Sócrates aspira assinala-se no *Prot.*, 331 B, 349 D, 359 A, 360 E, ao pretender provar que as virtudes, quanto à sua essência, são todas o mesmo, a saber: o conhecimento do bem.

169. Isto é ressaltado por Protágoras frente a Sócrates, em PLATÃO, *Prot.*, 329 D, 330 E, 331 E, 349 D e outras passagens. Ele representa até a opinião do senso comum, à qual Sócrates volta as costas em aguda oposição.

170. A investigação sobre a relação entre as diferentes partes da virtude, que aparece repetidamente em Platão como um tema socrático, provém evidentemente do Sócrates histórico. A importância da sua unidade ressaltava de um modo absolutamente natural para quem, como ele, levantava a questão: "que é a *arete* em si?"

171. O *Laques* de Platão suscita dúvidas quanto ao conceito tradicional, puramente militar, da valentia, uma vez que apresenta como igualmente importante a valentia interior (191 D). Também no *Êutifron* critica o conceito convencional da piedade.

172. PLATÃO, *Rep.*, 500 D; *Fédon*, 82 A; *Leis*, 710 A.

dade do seu conteúdo[173], ela nos parecerá formada por uma multidão de problemas práticos concretos da vida humana. Se, ao contrário, a encararmos à luz da concepção platônica, revelar-se-á de um só golpe a unidade interior que preside a esta diversidade do concreto; mais ainda, finalmente nos daremos conta de que o saber socrático, ou *phronesis*, tem apenas um objeto: o conhecimento do bem. Mas se toda a sabedoria culmina num só conhecimento, a que nos faz remontar, necessariamente, toda tentativa de determinar e precisar qualquer bem humano, então terá por força de existir uma relação essencial entre o objeto deste saber e a natureza mais íntima das aspirações e da vontade do Homem. Só depois de descobrir estas, veremos claramente até que ponto a tese socrática da virtude como saber mergulha suas raízes na concepção socrática do universo e do Homem. É certo que Sócrates não chegou a elaborar uma antropologia filosófica completa, pois isto só Platão fez. No entanto, aos olhos de Platão, esta antropologia filosófica já estava implícita em Sócrates. Para desenvolvê-la bastava seguir até as últimas conseqüências uma tese reiteradamente defendida por ele. Tanto nela como nas duas teses da virtude como saber e da unidade da virtude, condensava-se toda uma metafísica em três palavras: *ninguém erra voluntariamente*[174].

O caráter paradoxal da sabedoria socrática educacional atinge o cume nesta tese, que ao mesmo tempo explica a direção para a qual Sócrates orienta todo o vigor do seu esforço. A experiência do indivíduo e da sociedade humana, condensada na legislação e na concepção jurídica vigentes, parece corroborar, com a sua distinção usal dos atos e infrações em voluntários e involuntários, a exatidão do contrário da tese socrática[175]. Esta distinção engloba

173. Cf. acima, pp. 538 ss.

174. Esta tese é constantemente defendida pelo Sócrates de Platão e, como se reconhece de modo verdadeiramente universal, conta-se entre aqueles elementos da antiga dialética platônica que remontam ao Sócrates histórico. Cf. PLATÃO, *Prot.*, 345 D, 358 C; *Híp. Men.*, 373 C, 375 A-B.

175. Quanto à concepção dominante do direito grego, encerramos com ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, III, 2-3, que define o conceito de voluntário (ἑκούσιον) no sentido amplo em que a lei vigente o concebe: como uma conduta cujo princípio reside na própria pessoa que age e em que esta tem consciência da situação de

também o fator saber da conduta humana e valora de modo radicalmente distinto as infrações cometidas consciente ou inconscientemente. Em contrapartida, a idéia socrática contém implícita a premissa de que não pode existir a ilegalidade consciente, porque isso implicaria a existência de ilegalidades voluntárias. A contradição existente entre este critério e a concepção, há muito dominante, sobre a culpa e o delito humanos só se resolve se aqui, como no que se refere ao "saber", interpretamos o paradoxo de Sócrates no sentido de ser de outro conceito de "vontade" que ele fala, e não do conceito jurídico e moral predominante. São duas concepções situadas em dois planos distintos. Sócrates não pode aceitar a distinção entre conduta ilícita consciente e inconsciente, pela simples razão de que a ilegalidade é um mal e a justiça um bem, e a natureza do bem implica que cada um o reconheça como quiser. A vontade humana situa-se, assim, no centro das nossas considerações. Parecem contradizer a tese de Sócrates todas as catástrofes que a vontade cega e os apetites do Homem desencadeiam, no mito e na tragédia dos Gregos. Sócrates, porém, agarra-se a ela de maneira ainda mais decidida, acertando ao mesmo tempo no alvo da concepção trágica da vida. Esta concepção revela-se como nova aparência superficial. Para Sócrates constitui uma contradição a vontade poder querer o mal, reconhecendo-o como tal. Parte pois da premissa de que a vontade humana tem um sentido. E o sentido da vontade não é o da sua destruição ou ruína, mas o da sua conservação e edificação. A vontade é em si mesma racional, pois se dirige ao bem. Os inúmeros exemplos de loucos apetites que acarretam a desventura humana não contradizem a tese de Sócrates. Platão o faz estabelecer entre o apetite e a vontade uma distinção rigorosa: é que a "vontade" autêntica só repousa no verdadeiro conhecimento do bem que lhe serve de meta. O mero "apetite" é uma aspiração orientada para a obtenção de bens aparentes[176]. Quando concebida deste modo profun-

fato (τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις). Segundo isto, involuntário só é o que se realiza sob a ação da violência (βίᾳ) ou por erro (δι' ἄγνοιαν).

176. Sobre a diferença entre a vontade e o apetite, cf., por exemplo, PLATÃO, *Górg.*, 467C. A vontade não versa sobre aquilo que o homem faz em cada caso, mas sobre o "porquê" (οὗ ἕνεκα) que o leva a agir.

damente positivo e consciente da sua finalidade, a vontade baseia-se sempre, por natureza, no saber; e a consecução deste saber, quando ela é possível, representa a perfeição humana.

É desde que Sócrates concebeu esta idéia que nós falamos de um destino do Homem e de um objetivo da vida e conduta humanas[177]. A meta da vida é aquilo que a vontade quer pela sua própria natureza: o bem. A imagem da meta pressupõe a do caminho, imagem muito mais antiga do que aquela, no pensamento grego, e com a sua história própria[178]. Mas houve muitos caminhos antes de se descobrir aquele que conduz ao objetivo socrático. Algumas vezes, o bem é simbolicamente figurado como o ponto final onde vão dar todos os caminhos das aspirações humanas, como *telos* ou *teleute*[179]; outras, como o "alvo" (*skopos*)[180] para o qual o atirador dispara a flecha e no qual acerta ou não. Esta concepção empresta à vida um outro rosto. Agora ela aparece como um movimento orientado para um fim ou para uma altura conscientemente desejados como quando se visa um objetivo. Torna-se unidade interna, ganha forma e tensão. O Homem vive continuamente em guarda "com os olhos no alvo", como

---

177. A meta (τέλος) é o objetivo final natural da conduta que a pessoa que age tem em vista (ἀποβλέπει). Este conceito encontra-se expresso pela primeira vem em PLATÃO, *Prot.*, 354 A e 354 C-E. Cf. *Górg.*, 499 E.

178. Cf. o original livro de O. Becker *"Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im griechischen Denken"*, caderno 4 de *Hermes* (Berlim, 1937), se bem que por vezes nos pareça arbitrário demais na interpretação.

179. Na passagem em que o conceito do *telos*, isto é, do fim ideal, aparece pela primeira vez em PLATÃO, *Prot.*, 345 A e B, este conceito é ilustrado com a opinião da multidão, que considera o prazer como o *telos* de todas as aspirações e, portanto, como o "bem", dado que toda a aspiração termina aí (ἀποτελευτᾷ). Contra o equívoco de que esta seria a própria opinião de Platão, cf. adiante, p. 673. Em *Górgias*, 499 E, diz que "o fim de todos os atos" é o bem; é aqui que exprime a sua própria teoria. Em outras passagens, esta palavra, unida também a genitivos, aparece como "o fim da *arete* ", o "fim da aventura", o "fim da vida", não no sentido de fim temporal, mas no sentido de fim ideal. Era uma idéia completamente nova, que iria criar na história do espírito humano uma perspectiva totalmente diferente.

180. PLATÃO, *Górgias*, 507 D, diz que o novo conhecimento de que a felicidade consiste na justiça e no domínio sobre si mesmo constitui o alvo (σκοπός) em vista do qual devemos viver. A metáfora do apontar (στοχάζεσθαι), tirada da arte do tiro ao alvo, converte-se em símbolo de uma vida justa (cf. as passagens em AST, *Lexicon Platonicum*, t. III, p. 278).

costuma dizer Platão. Foi este que na sua imagem de Sócrates desenvolveu, conceptual e plasticamente, todos estes efeitos da concepção socrática da vida: e não se torna fácil traçar aqui a linha divisória entre Sócrates e Platão. No entanto, a tese de que ninguém erra voluntariamente já contém implícita a premissa de que a vontade se encaminha para o bem como para o seu *telos*, e o fato de este conceito não aparecer só em Platão, mas também nos outros discípulos de Sócrates, indica que manifestamente se trata de um conceito socrático. A objetivação filosófica e artística da tendência vital diferente que este conceito exige é que já é obra de Platão. Este classifica os homens em diversos tipos de vida, de acordo com o seu *telos*, e aplica este conceito a todos os campos. Sócrates inicia com ele uma evolução prenhe de conseqüências, que culminará na concepção teleológica do mundo, de Aristóteles.

Por mais importante que esta conseqüência possa ser para a história da ciência, o conceito decisivo para a história da *paidéia* é o conceito socrático do *fim da vida*. Através dele, a missão de toda a educação é banhada por uma luz nova: já não consiste no desenvolvimento de certas capacidades nem na transmissão de certos conhecimentos; pelo menos, agora isto só pode ser considerado um meio e uma fase no processo educacional. A verdadeira essência da educação é dar ao Homem condições para alcançar o fim autêntico da sua vida. Identifica-se com a aspiração socrática ao conhecimento do bem, com a *phronesis*. E esta aspiração não se pode restringir aos poucos anos de uma chamada cultura superior. Só pode alcançar o seu objetivo ao longo de toda a vida do Homem; de outro modo não o alcança. Isto faz mudar o conceito de essência da *paidéia*. A cultura em sentido socrático converte-se na aspiração a uma ordenação filosófica consciente da vida, que se propõe cumprir o destino espiritual e moral do Homem. O Homem, assim concebido, nasceu para a *paidéia*. Esta é o seu único patrimônio verdadeiro. Como todos os socráticos são unânimes nesta concepção, o seu autor deve ter sido Sócrates, ainda que ele afirmasse de si próprio que não sabia "educar os homens". Poderíamos reproduzir numerosas citações, onde se poderia inferir que, com o matiz socrático, o conceito e o sentido da *paidéia* se ampliam e apro-

fundam interiormente, e que o valor deste bem para o Homem é exaltado até o máximo. É suficiente, porém, citar em abono disto uma frase do filósofo Estílpon, um dos principais representantes da escola socrática de Mégara, fundada por Euclides. Quando Demétrio Poliorcetes, depois de ter conquistado Mégara, quis demonstrar ao filósofo a sua boa vontade e indenizá-lo do saque da sua casa, rogou-lhe que apresentasse uma lista das coisas a ele pertencentes e que tinham desaparecido[181]. Ao que Estílpon retorquiu com ironia: *A* paidéia *ninguém tirou de minha casa.*

Esta frase é uma nova edição, adaptada ao espírito da época, do dito famoso de um dos sete sábios, Bias de Priene, dito que ainda hoje circula pelo mundo, na sua forma latina: *omnia mea mecum porto.* Para o homem socrático, a suma e o compêndio do "tudo o que eu tenho" é a *paidéia*: a sua forma interior de vida, a sua existência espiritual, a sua cultura. No seio de um mundo onde imperavam as forças primitivas que ameaçavam a liberdade interior, a *paidéia* torna-se um ponto de resistência invulnerável, na luta do Homem em prol dessa liberdade.

Mas Sócrates ainda não se encontra situado à margem da comunidade pátria reduzida a escombros, como aquele filósofo do começo do helenismo pós-clássico. Está dentro de um Estado muito espiritual e, até há pouco, poderoso; e, quanto maior for a dureza com que nas últimas décadas da atuação de Sócrates aquele Estado tenha de lutar pela sua sobrevivência contra todo um mundo de inimigos, tanto maior é para ele a obra da educação deste homem concreto. Ele quer efetivamente conduzir os cidadãos à "virtude política" e à descoberta de um novo caminho para conhecerem a sua verdadeira essência. Embora viva exteriormente num período de dissolução do Estado, interiormente está ainda todo dentro da antiga tradição grega, para a qual a *polis* era a fonte dos bens supremos da vida e das normas mais elevadas, como de modo verdadeiramente impressionante o testemunha o *Críton* de Platão[182]. Mas, por mais inabalável que para ele permaneça o sentido político da existência humana, a sua situação perante a

181. DIÓGENES LAÉRCIO, II, 116.

182. Cf. a sutil valorização deste diálogo feita por R. HARDER em *Platos Kriton* (Berlim, 1934), p. 66.

quebra da autoridade interior da lei do Estado difere muito daquela dos antigos grandes crentes na lei, Sólon ou Ésquilo por exemplo. A educação para a virtude política que ele pretende instaurar pressupõe antes de tudo restauração da *polis* no seu sentido moral interior. É certo que Sócrates, ao contrário de Platão, não parece partir fundamentalmente da idéia de que os Estados atuais não têm remédio. Não se sente ainda, naquilo que o seu ser tem de melhor, cidadão de um Estado ideal criado por ele próprio, mas é totalmente um cidadão de Atenas. Mas foi dele e só dele que Platão recebeu a idéia de que o renascimento do Estado não se podia conseguir pela simples implantação de um forte poder exterior, mas tinha de começar pela consciência de cada um, como hoje diríamos, ou, para usar a linguagem dos Gregos, pela sua alma. Só desta fonte interior pode jorrar, purificada pela investigação do *logos*, a verdadeira norma obrigatória e irrecusável para todos.

Neste sentido, é completamente indiferente a Sócrates que se chame Sócrates e seja filósofo de profissão o homem que ajudar a esclarecer esta norma. Quantas vezes ele insiste em que não é ele, Sócrates, mas sim o *logos* quem diz isto ou aquilo! *A mim podeis refutar-me* – diz –, *não a ele, porém.* No fundo, o conflito com o Estado nasce para a filosofia e para a ciência, a partir do momento em que a investigação se exerce sobre a natureza das "coisas humanas", isto é, sobre o problema do Estado e da *arete* e surge em face desta questão como razão normativa. É o instante em que a filosofia troca a herança de Tales pelo legado de Sólon. Ao pôr nas mãos da filosofia o cetro do seu Estado ideal, Platão compreendeu e procurou eliminar a necessidade deste conflito entre o Estado, no qual reside o poder, e o filósofo, que investiga a norma suprema do comportamento. Mas o Estado onde Sócrates vive não é nenhum Estado ideal. Sócrates foi a vida inteira o simples cidadão de uma democracia que dava a qualquer outro o mesmo direito que dava a ele de se manifestar sobre os mais altos problemas do bem público. Era por isso que ele tinha de considerar recebida de Deus e só d'Ele a sua missão especial[183]. No entanto, os

183. É este o significado da consciência de uma missão divina, que PLATÃO, *Apol.*, 20 D ss, 30 A, 31 A, atribui a Sócrates.

guardiães do Estado julgam enxergar, por trás do papel que este pensador inquieto se arroga, a rebelião do indivíduo espiritualmente superior contra o que a maioria considera bom e justo e, portanto, um perigo contra a segurança do Estado. Tal como é, este pretende ser o fundamento de tudo e não parece necessitar de nenhuma outra fundamentação. Não tolera que lhe apliquem uma pauta moral que a si própria julga absoluta e não consegue ver em Sócrates mais que um indivíduo agitado, que pretende arvorar-se publicamente em juiz dos atos da coletividade. Foi nem mais nem menos Hegel quem negou à razão subjetiva o direito de criticar a moral do Estado, que é por si a fonte e a concreta razão de ser de toda a moral sobre a Terra. Eis um pensamento totalmente inspirado na Antiguidade e que nos ajuda a compreender a atitude do Estado ateniense para com Sócrates. Visto por este prisma, Sócrates é um iluminado e um exaltado. Mas não menos inspirada na Antiguidade é a concepção socrática que opõe ao Estado tal como é, o Estado tal como devia ser (ou, melhor dito, tal como "era"), para logo o harmonizar consigo próprio e com a sua verdadeira essência. A esta luz, é o Estado decadente que aparece como o verdadeiro apóstata e Sócrates já não é um simples representante da "razão subjetiva", mas antes o servo de Deus[184], o único que pisa terreno firme em meio a uma época vacilante.

Os discípulos de Sócrates tomaram atitudes várias em face do seu conflito com o Estado, que todo mundo conhece através da *Apologia* de Platão. A menos satisfatória dela todas é a de Xenofonte, pois não vê o que nestes acontecimentos é fundamental. Tendo sido desterrado da sua cidade natal por causa das suas tendências aristocráticas, esforça-se por apresentar a condenação e execução de Sócrates como o resultado do absoluto desconhecimento dos seus intentos de conservação do Estado e, portanto, como obra de um infeliz acaso[185]. Dentre aqueles que compreendiam a profunda necessidade histórica do que acontecera, alguns

184. PLATÃO, *Apol.*, 30 A.

185. Cf. especialmente a síntese que figura no final da "Defesa", XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 62-64.

enveredaram pelo caminho que já víamos recomendado por Aristipo, no diálogo com o seu mestre Sócrates, a respeito da verdadeira *paidéia*[186]. Para eles, tratava-se de um choque inevitável entre o indivíduo espiritualmente livre e a comunidade, com a sua inevitável tirania. Era impossível furtar-se a ele enquanto se vivesse como cidadão de uma comunidade política. Este tipo de homens retraía-se, porque não sentiam vocação para mártires, mas simplesmente queriam passar despercebidos e conseguir na vida uma certa dose de gozo e de ócio espiritual. Viviam como metecos em pátria estranha para poderem eximir-se de todos os deveres de cidadania e, apoiados nesta vida incerta de hóspedes, edificavam para si próprios um mundo artificial à parte[187]. Compreenderemos melhor esta conduta se levarmos em consideração que não tinham condições históricas análogas às de Sócrates. Quando na *Apologia* Sócrates exorta os seus concidadãos à *arete*, apelando para o orgulho deles com as palavras: *Oh! tu, filho da cidade maior e mais famosa pela sua sabedoria e poder!*, está aduzindo com tais palavras um motivo essencial à sua exigência[188]. Com estas palavras, Platão propõe-se caracterizar indiretamente a posição própria de Sócrates. Como é que Aristipo teria podido experimentar uma sensação semelhante, ao recordar-se que era filho da rica cidade colonial africana de Cirene?

Platão era o único que se sentia, como ateniense e como político, à altura de compreender Sócrates plenamente. Indica no *Górgias* como a tragédia se vem aproximando. É aqui que reparamos por que era precisamente o cidadão ateniense, em quem palpitava a profunda preocupação pela sua cidade e a consciência da

186. Cf. XENOFONTE, *Mem.*, II, 1.

187. XENOFONTE, *Mem.*, II, 1, 11-13. Cf. as últimas palavras de Aristipo: *Para me livrar de tudo isso, não me deixo enquadrar dentro de nenhum Estado, permaneço em toda parte como estrangeiro* (ξένος πανταχοῦ εἰμι). ARISTÓTELES, *Pol.*, VII, 2, 1324 a 16, ao falar deste ideal apolítico como de uma "vida de estrangeiro" (βίος ξενικός), alude, portanto, a filósofos do tipo de Aristipo. Na *Política* de Aristóteles esta diferença de atitude ante o Estado aparece já como um problema positivo: *É preferível a vida ativa de cidadão dentro da coletividade de uma* polis *ou a vida de um estrangeiro, desligado de toda a comunidade política?*

188. PLATÃO, *Apol.*, 29 D.

sua responsabilidade por ela – e não os retóricos e sofistas estrangeiros sem consciência, que educavam os discípulos na exploração do Estado e no oportunismo político – aquele que avançava para a fatalidade de se ver repudiado pelo seu Estado, como inimigo[189]. A sua crítica à *polis* degenerada tinha de ser interpretada como uma conduta hostil ao Estado, sem se ver que na realidade se esforçava por construí-lo. Os representantes deste mísero Estado tinham de se sentir atacados, embora o filósofo encontrasse palavras para desculpar a situação forçada em que eles se encontravam, e só visse no momentâneo estado de penúria da sua cidade pátria a eclosão de um enfermidade latente durante muito tempo[190]. Com o duro juízo por ele formulado sobre as épocas que a imagem histórica vigente exalta como os dias de grandeza e esplendor, e por buscar precisamente ali o germe do mal, não faz mais que corroborar a impressão de agir movido por uma ânsia de destruição[191]. Já não se podem, nesta narração, distinguir os matizes que são obra de Platão dos que pertencem ao próprio Sócrates; e as asserções nascidas do mero sentimento não conseguem convencer ninguém. Fosse qual fosse, porém, o modo de pensar de Sócrates, ninguém pode ignorar que a vontade que Platão tinha de transformar o Estado, vontade que inspira as suas obras mais importantes, modelou-se sobre a experiência viva do trágico conflito com o Estado vigente, no qual Sócrates se viu envolvido precisamente por causa da sua missão educadora, chamada a renovar o mundo. Em Platão não se diz uma única palavra sobre se Sócrates poderia ter agido de outro modo ou se teriam podido ser melhores e mais clarividentes os seus juízes. Um e outros eram como tinham de ser e o destino não tinha outro remédio senão seguir o seu curso. Partindo daqui, Platão chegava à conclusão de que era necessário renovar o Estado, para que o verdadeiro homem pudesse viver dentro dele. O historiador só pode inferir daqui uma coisa: que era chegado o momento em que o Estado já não possuía a força necessária para continuar a abranger, na antiga totalidade grega, a esfera da moral e da religião. Platão diz-nos como deveria ser o Estado para poder continuar a cumprir a sua missão primitiva, na época em que Sócrates viera pregar uma nova meta da vida humana. Mas o Estado não era assim nem era possível transformá-lo. Era demais deste mundo. É por isso que, em Platão, a descoberta do mundo interior e do seu valor próprio leva, não a uma renovação do Estado, mas sim ao nascimento de um novo reino ideal, onde o Homem tem a sua pátria eterna.

189. PLATÃO, *Górg.*, 511 B.
190. PLATÃO, *Górg.*, 519 A.
191. PLATÃO, *Górg.*, 517 A ss.

Eis o eterno significado da tragédia de Sócrates, tal como transparece através da luta filosófica que Platão trava com este problema. Pessoalmente, Sócrates está muito longe das conseqüências que Platão deriva da sua morte. E mais longe ainda da valoração e da interpretação histórico-espiritual que se dá ao acontecimento de que foi vítima. A inteligência histórica, se tivesse existido naquele tempo, teria destruído o sentido trágico deste destino. Teria relativizado aquela experiência vivida para convertê-la em processo natural da evolução. É um privilégio muito duvidoso o de ver à luz da história a própria época e mesmo a própria vida. Este conflito só podia ser vivido e sofrido com a singeleza com que Sócrates lutou e morreu pela sua verdade. Já Platão teria sido incapaz de acompanhá-lo por este caminho. Platão afirma o homem político no domínio da idéia, mas por isso mesmo afasta-se da realidade política, ou procura realizar o seu ideal em outra parte qualquer do mundo, em que existam melhores condições para ele. Sócrates sente-se intimamente vinculado a Atenas. Nem uma só vez abandonou esta cidade, a não ser para lutar por ela, como soldado[192]. Não empreende grandes viagens como Platão nem sequer se afasta do pé das muralhas dos subúrbios, uma vez que nem o campo nem as árvores lhe ensinam nada[193]. Fala do "cuidado da alma" que prega tanto aos conterrâneos como aos estrangeiros, mas acrescenta: *As minhas prédicas eram dirigidas sobretudo aos mais chegados a mim pelo nascimento*[194]. Não é à "humanidade" que o seu "serviço de Deus" se

192. PLATÃO, *Críton*, 52 B.
193. PLATÃO, *Fedro*, 230 D.
194. PLATÃO, *Apol.*, 30 A.

consagra, mas sim à sua *polis*. É por isso que ele não escreve, mas limita-se a falar com os homens presentes em carne e osso; é também por isso que ele não professa teses abstratas, mas se põe de acordo com os seus concidadãos a respeito de algo comum, que serve de ponto de partida para toda a conversação desta natureza e cuja raiz se situa na origem e pátria comuns, no passado e na história, na lei e na constituição política comum: a democracia ateniense. É este "quê" de comum que dá conteúdo concreto ao universal que o seu pensamento procura. O pouco apreço pela ciência e pela erudição, o gosto pela dialética e pelos debates em torno aos problemas do valor são características atenienses, tanto quanto o sentido do Estado, dos bons costumes, do temor de Deus, se deixar para trás a *charis* espiritual que paira sobre tudo.

Fugir da prisão, cujas portas o dinheiro dos seus amigos saberia franquear, e cruzar a fronteira para buscar refúgio na Beócia, não era idéia que pudesse tentar Sócrates[195]. No instante em que esta tentação acena ao seu espírito, vê as leis da sua pátria, imprudentemente aplicadas pelos seus juízes, erguerem-se diante dele e recordarem-lhe tudo o que desde criança lhes devia: a união de seus pais, o seu nascimento e educação, e os bens que lhe fora dado adquirir em anos posteriores[196]. Apesar de ser livre para fazê-lo, e embora as leis da sua pátria não lhe agradassem em tudo, não se ausentara de Atenas até então, mas, ao contrário, ali se sentiu a seu gosto por espaço de setenta anos. Reconheceu com isso as leis em vigor e não era agora que lhes ia negar o seu reconhecimento. O mais provável é não ter Platão escrito estas palavras em Atenas. Por certo, deve ter fugido para Mégara, com os demas discípulos de Sócrates, após a morte deste[197], e foi ali ou nas suas viagens que escreveu as suas primeiras obras socráticas. Devia sentir dúvidas quanto ao seu próprio regresso à pátria. Isto instila na narração que ele faz da perseverança de Sócrates, até o momento de este cumprir o seu último dever de cidadão – beber o cálice da cicuta –, um surdo acento pessoal.

195. PLATÃO, *Fédon*, 99 A.
196. PLATÃO, *Críton*, 50 A.
197. DIÓGENES LAÉRCIO, III, 6.

Sócrates é um dos últimos cidadãos no sentido da antiga *polis* grega, e ao mesmo tempo a encarnação e suprema exaltação da nova forma da individualidade moral e espiritual. Ambas as coisas nele unidas sem compromissos. A primeira aponta para um grande passado, a segunda para o futuro. É, de fato, um fenômeno único e peculiar na história do espírito grego[198]. É da comunidade e da dualidade de aspirações destes dois elementos integrantes do seu ser que dimana a sua idéia ético-política da educação. É isto que lhe dá a sua profunda tensão interior, o realismo do seu ponto de partida e o idealismo da sua meta final. Aparece pela primeira vez no Ocidente o problema Estado-Igreja, que se irá arrastar ao longo dos séculos posteriores. É que este problema, como prova o caso de Sócrates, não é de modo nenhum um problema especificamente cristão. Não está vinculado a uma organização eclesiástica nem a uma fé revelada, mas surge também, numa fase correspondente, no desenvolvimento do "homem natural" e da sua "cultura". Não aparece aqui como conflito entre duas formas comunitárias conscientes da sua força, mas antes como a tensão entre a consciência que o indivíduo tem de pertencer a uma comunidade terrena e a sua consciência de estar interior e diretamente unido a Deus. Este Deus, a serviço do qual Sócrates realiza a sua obra de educador, é um Deus diferente dos "deuses em que a *polis* acreditava". Se era principalmente neste ponto que a acusação contra Sócrates insistia, então acertava realmente no alvo[199]. Era por certo um erro pensar a este propósito no famoso *dáimon*, cuja voz interior levou Sócrates a abster-se de executar muitos atos[200]. Isso poderia quando muito demonstrar que Sócrates possuía ao mesmo tempo, além do dom do saber, pelo qual batalhou mais que outro qualquer, aquele dom instin-

198. Cf. acima, pp. 511ss. Sócrates encontra-se profundamente arraigado no ser ateniense e na comunidade dos seus concidadãos, aos quais dirige, em primeiro lugar, a sua mensagem (cf. acima, p. 526). E, apesar de tudo, tem de implorar aos juízes que permitam que lhes fale na sua linguagem e não na deles. Compara-se aqui diretamente com um estrangeiro, ao qual, obrigado a defender-se perante um tribunal ateniense, não se negaria o direito de usar a sua própria língua.
199. Cf. PLATÃO, *Apol.*, 24 B, e XENOFONTE, *Mem.*, I, 1.
200. XENOFONTE, *Mem.*, I, 1, 2.

tivo cuja falta verificamos tão freqüentemente no racionalismo. É este dom, e não a voz da consciência, o que na realidade aquele *dáimon* significa, como o atestam os casos em que Sócrates o invoca. Mas o conhecimento da essência e da força do bem, que se apodera do seu interior como força arrebatadora, converte-se para ele num novo caminho para encontrar o Divino. É certo que, pelo seu modo de ser espiritual, Sócrates é incapaz de "aceitar qualquer dogma". Mas um homem que vive e morre como ele viveu e morreu tem em Deus as suas raízes. O discurso em que ele afirma que se deve obedecer antes a Deus do que ao Homem[201] encerra indubitavelmente uma nova religião, tal como a sua fé no valor da alma, superior ao de todas as coisas[202]. Embora não lhe faltassem os profetas, faltava à religião grega, antes de Sócrates aparecer, um Deus que desse ao indivíduo a ordem para fazer frente às tentações e às ameaças de todo um mundo. Da raiz desta confiança em Deus brota em Sócrates uma nova forma de espírito heróico, que desde o primeiro instante imprime o seu caráter na idéia grega da *arete*. Na *Apologia*, Platão apresenta Sócrates como a encarnação da suprema bravura e *megalopsychia*, e no *Fédon* enaltece a morte do filósofo como a façanha da superação heróica da vida[203]. Assim, até na fase máxima da sua espiritualização a *arete* grega permanece fiel às suas origens; e da luta de Sócrates, tal como dos trabalhos dos heróis de Homero, brota a força humana criadora de um novo arquétipo, que terá em Platão o seu profeta e mensageiro poético.

201. PLATÃO, *Apol.*, 29 D. Cf. 29 A, 37 E.

202. Cf. acima, p. 528.

203. É o próprio Sócrates platônico que compara com Aquiles a sua ausência de medo à morte: *Apol.*, 28 B-D. Em termos semelhantes, Aristóteles coloca no mesmo plano a morte do seu amigo Hermias, quanto ao seu ideal filosófico, e a morte dos heróis homéricos: veja-se o seu hino à Arete, frag. 675. Cf. o meu *Aristóteles*, pp. 139-40. Sobre a *megalopsychia* dos heróis homéricos, cf. acima, p. 99. ARISTÓTELES, *An. Post.*, II, 13, 97 b 16-25, menciona Sócrates como personificação do *megalopsychos*, ao lado de Aquiles, Ájax e Lisandro.

A imagem de Platão na história

Mais de dois mil anos já se passaram desde o dia em que Platão ocupava o centro do universo espiritual da Grécia e em que todos os olhares convergiam para a sua Academia, e ainda hoje se continua a definir o caráter de uma filosofia, seja ela qual for, pela sua relação com aquele filósofo. Todos os séculos da Antiguidade que se seguiram a ele ostentam na sua fisionomia espiritual traços da filosofia platônica (por mais metamorfoseados que estejam), até que por fim o mundo greco-romano se unifica sob a universal religião espiritual do neoplatonismo. A cultura antiga, que a religião cristã assimilou e à qual se uniu para entrar, fundida com ela, na Idade Média, era uma cultura inteiramente baseada no pensamento platônico. É só a partir dela que se pode compreender uma figura como a de Santo Agostinho, que traçou a fronteira histórico-filosófica da concepção medieval do mundo, por meio da sua *Cidade de Deus*, tradução cristã da *República* de Platão. A própria filosofia aristotélica, com a recepção da qual a cultura dos povos medievais do Oriente e do Ocidente, no seu apogeu, assimilou o conceito universal do mundo da filosofia antiga, não era senão uma outra forma do platonismo. A época do renascimento da Antiguidade clássica e do humanismo trouxe como reflexo um renascimento do próprio Platão e a ressurreição das suas obras, a maioria das quais a Idade Média ocidental desconhecera. Como, porém, as ramificações platônicas da escolástica medieval tinham partido do neoplatonismo cristão de Santo Agostinho e das obras do teólogo místico conhecido sob o pseu-

dônimo de Dionísio Areopagita, a compreensão do Platão redescoberto no Renascimento continuou provisoriamente vinculada à viva tradição escolar cristã e neoplatônica, transplantada de Constantinopla para a Itália juntamente com os manuscritos do filósofo grego, pela época da conquista daquela capital pelos Turcos. O Platão que o teólogo e místico bizantino Gemistos Plethon transmitiu aos Italianos do *quattrocento* e cujas doutrinas Marsílio Ficino professava na Academia platônica de Lourenço de Médici, em Florença, era um Platão visto pelos olhos de Plotino; e assim continuaram as coisas, quanto ao essencial, nos séculos seguintes, através da Época das Luzes até os fins do séc. XVIII. Para aqueles tempos, Platão era acima de tudo o profeta e o místico religioso; era o Platão de Marsílio Ficino e não o Platão científico e metodológico de Galileu. À medida que este elemento religioso foi sendo relegado para segundo plano na cultura moderna, deslocado pelo espírito racionalista e respectiva tendência para as ciências naturais e para as matemáticas, a influência de Platão foi-se confinando cada vez mais aos movimentos teológicos e estéticos da época.

Foi Schleiermacher – que, além de ser um grande teólogo, mantinha vivos laços com a vida espiritual da poesia e da filosofia alemãs, acabadas de renascer – quem, em fins do séc. XVIII, assinalou a virada que havia de levar à descoberta do verdadeiro Platão. É certo que, apesar da mudança, continuava-se a procurar nele sobretudo o metafísico das idéias. As pessoas de então voltaram-se de novo para a filosofia platônica como para a forma prototípica e imortal daquela concepção especulativa do mundo, cada vez mais obscurecida naquele tempo e cujos títulos de legitimidade a crítica do conhecimento de Kant impugnara. No período subseqüente, o período dos grandes sistemas idealistas da filosofia alemã, Platão continuou a ser o manancial vivo da nova força metafísica que animava os autores destes arrojados edifícios ideológicos. Mas na atmosfera propícia a um novo renascimento do espírito grego assim criada, e para a qual Platão não era simplesmente *um* filófoso, mas o filósofo por antonomásia, abordou-se, com os meios da ciência histórica da Antiguidade, nascida precisamente por aquela época, o estudo diligente das suas obras.

Este estudo foi pouco a pouco reconduzindo para a sua época esta figura que já pairava acima do tempo, e desenhou os traços nítidos e firmes da sua personalidade histórica concreta.

É certo que o problema apresentado por Platão à compreensão da posteridade revelava-se como um dos mais difíceis colocados pelos escritos da Antiguidade. Até agora tentara-se reconstruir a sua filosofia à maneira do séc. XVIII, esforçando-se por abstrair dos seus diálogos o conteúdo dogmático, quando o tinham. Depois, com base nas teses assim estabelecidas e tomando como modelo as filosofias posteriores, procurava-se penetrar na metafísica e na ética platônicas, e edificar com todas estas disciplinas um sistema, já que só se concebia a existência de um pensador sob esta forma. O mérito de Schleiermacher consiste em ter visto bem, com certeiro golpe de vista que os românticos tinham para desentranharem a forma como expressão da individualidade espiritual, que aquilo que a filosofia platônica tinha de característico era precisamente não tender para a forma de um sistema fechado, mas sim manifestar-se por meio do diálogo filosófico inquisitivo. Schleiermacher não ignorava, ao mesmo tempo, a diferença de grau existente entre os diversos diálogos, quanto ao seu rendimento de conteúdo construtivo. É que o movimento da dialética platônica é aproximação de uma meta ideal absoluta. Fiel a este critério, dividiu as obras de Platão em obras de caráter filosófico, sobretudo construtivo ou preparatório, e em obras de caráter formal. E, ainda que deste modo estabelecesse um nexo interno dos diversos diálogos entre si e com um todo ideal que se manifestava, de modo mais ou menos completo, nos seus traços gerais, não deixava de julgar que o que caracterizava Platão era o fato de lhe interessar mais expor a filosofia e a sua essência através do movimento vivo da dialética do que sob a forma de um sistema dogmático acabado. Ao mesmo tempo. Schleiermacher captava nas diversas obras a atitude do autor em face dos seus contemporâneos e adversários, e mostrava como o pensamento de Platão se entrelaçava de múltiplas maneiras com a vida filosófica da época. E era assim que do problema repleto de hipóteses, colocado ao exegeta pelas obras de Platão, brotava um conceito de interpretação novo e mais elevado do que aquele que até ali servira

de base aos filólogos, circunscritos à gramática e ao estudo da Antiguidade; e podemos até afirmar que, assim como na Antiguidade a filosofia alexandrina foi desenvolvendo os seus métodos à luz da investigação da obra de Homero, também a ciência histórica do espírito alcançou no séc. XIX o seu máximo apuro, com a luta para conseguir compreender o problema platônico.

Não é este o local indicado para seguir em todos os pormenores, até chegar ao tempo presente, a história do tão debatido problema. Hoje, a questão já desceu das alturas daquela primeira e grandiosa tentativa de Schleiermacher para conseguir captar, por meio da combinação da minuciosidade do filólogo para o detalhe com a visão divinatória do artista e do pensador para o conjunto orgânico da obra, a maravilha da filosofia platônica. Tanto a explicação pormenorizada do texto como a investigação da autenticidade das diversas obras chegadas até nós sob o nome de Platão abriram o caminho a um estudo concreto que se ia especializando sem cessar, de modo que o problema platônico parecia ir afundando cada vez mais nesta direção. Foi então que, a partir de C. F. Hermann, os intérpretes se foram habituando a encarar as obras deste filósofo como a expressão de uma *evolução* progressiva e gradual da sua filosofia, passando agora para o primeiro plano do interesse e ganhando importância decisiva um problema anteriormente pouco estudado: o da época do aparecimento de cada diálogo. Ante a carência quase absoluta de meios para poder localizar com exatidão no tempo os diálogos platônicos, o que até então se fazia era tentar estabelecer a ordem cronológica da sua redação, por meio de raciocínios intrínsecos e sobretudo pela verificação da existência de um plano didático que servisse de base à sua ordenação. Este método, por si mesmo natural e compreensível e que tivera em Schleiermacher o seu principal representante, parecia desfazer-se contra a hipótese de os diálogos serem algo parecido com a imagem documental de uma evolução *involuntária* do pensamento platônico, na qual ainda fosse possível reconhecer uma a uma as várias fases. As conclusões contraditórias a que a análise intrínseca chegou a respeito da ordem cronológica das várias obras levaram à tentativa de estabelecer uma cronologia relativa por meio da simples observação exata das mudanças de estilo, patentes nos diálogos, e pela verificação de certas particularidades filológicas, que constituem característica comum de certos grupos de diálogos. É certo que, após alguns êxitos iniciais, este caminho da investigação acabou por se desacreditar, em conseqüência dos seus exageros, pois veio cair na ilusão de que seria possível situar no tempo todos e cada um dos diálogos, através de uma estatística filológica perfeitamente mecanizada. Seria ingratidão, porém, esquecer que foi uma descoberta puramente filológica que determinou a maior reviravolta operada, desde Schleiermacher, nos estudos platônicos. Lewis Campbell, o intérprete escocês de Platão, fez a feliz observação de que os diálogos extensos de Platão estavam relacionados entre si por algumas características de estilo que apareciam também, com toda exatidão, nas *Leis*, a obra inacabada dos seus últimos anos; daqui, chegou-se fundamentadamente à conclusão de que estas características eram peculiares ao seu estilo da velhice. E, embora não se possa determinar por este processo a relação cronológica de todos os diálogos entre si, é possível distinguir três grupos principais de obras, onde se podem distribuir com boa verossimilhança os diálogos mais importantes.

Este resultado das investigações filológicas da segunda metade do século XIX tinha, por força, de abalar a imagem schleiermacheriana de Platão, já considerada clássica, uma vez que se verificou serem obras maduras, correspondentes à sua senectude, vários diálogos platônicos por ele tidos como primeiros e introdutórios, e que versavam sobre problemas metódicos. Isto serviu de alavanca para uma radical mudança de atitude à concepção fundamental da filosofia platônica, que durante meio século permanecera substancialmente inalterada. Agora eram rapidamente puxados para o centro da discussão os diálogos "dialéticos", como o *Parmênides*, o *Sofista* e o *Político*, nos quais o Platão do último período parece discutir com a sua própria teoria das idéias. Precisamente na época desta descoberta estava a filosofia do séc. XIX, após a bancarrota dos grandes sistemas metafísicos do idealismo alemão, a ponto de regressar, numa atitude de introspecção crítica, ao problema do conhecimento e dos seus métodos, e se empenhava por se orientar de novo pela luz da crí-

tica kantiana. Não é, pois, nada estranho que este neokantismo se tenha sentido surpreendido e fascinado por tão inesperada projeção dos seus próprios problemas na evolução dos últimos anos de Platão, tal como parecia revelá-la a nova cronologia dos diálogos platônicos. Quer se considerassem as últimas obras do filósofo grego como abandono da sua metafísica anterior (Jackson, Lutoslawski), quer as idéias se concebessem desde o primeiro instante em sentido neokantiano, como método (escola de Marburgo), o certo é que em qualquer dos casos, nesta nova concepção de conjunto, a importância de Platão para a filosofia moderna assentava no aspecto metódico, com a mesma unilateralidade com que para a filosofia metafísica do meio século anterior assentava no apoio que a metafísica platônica e aristotélica lhe dava, na sua luta contra a crítica de Kant.

Apesar desse antagonismo, a nova maneira de conceber Platão, para a qual era o problema do método a medula do pensamento platônico, tinha de comum com a interpretação metafísica anterior o fato de considerar a *teoria das idéias* como a verdadeira substância daquele pensamento. No fundo, já Aristóteles dissera o mesmo ao concentrar neste ponto a sua crítica da doutrina de Platão. A nova forma de conceber este filósofo culminava na tentativa de infirmar, como falsas, as objeções de Aristóteles à teoria platônica das idéias, tentativa que vinha mostrar indiretamente que essa nova forma se deixava guiar por Aristóteles, mesmo sem aceitar o seu modo de ver, pois concentrava no mesmo ponto a sua interpretação da doutrina platônica. Não restam dúvidas de que já no tempo de Platão os debates críticos mantidos durante os seus últimos anos no seio da Academia incidiam por vezes, como provam os diálogos dialéticos, no problema ontológico-metodológico; e é aqui que se deve procurar a raiz da crítica aristotélica das idéias. Basta-nos, porém, dar uma olhada nos diálogos, desde o *Críton* e o *Górgias* até a *República*, para nos convencermos de que este aspecto não representa de modo nenhum o conjunto da filosofia platônica: e até na própria velhice do filósofo encontramos, ao lado desta discussão crítica, uma obra como as *Leis*, que representa mais da quinta parte de toda a obra escrita de Platão e onde a teoria das idéias não desempenha o menor papel. Compreende-se, no entanto, que o idealismo filosófico do séc. XIX voltasse a colocar em primeiro plano a teoria platônica das idéias e que, à medida que a filosofia se ia circunscrevendo cada vez mais ao campo da lógica, se fosse sempre acentuando a tendência a concentrar o interesse naquele ponto. Para isso contribuía o desejo sempre vivo da filosofia de escola de extrair dos diálogos de Platão todo o conteúdo didático concreto que eles pudessem conter, e naturalmente conservar sobretudo aquilo que a sua própria época considerava filosofia e, portanto, essencial.

Foi de novo uma descoberta filológica que permitiu um passo fundamental e que, sem pretensões filosóficas de nenhum tipo, levou a derrubar os limites demasiado estreitos em que estava encerrada esta concepção da obra platônica. Desta vez, não foi a cronologia a afetada pela descoberta, mas sim a crítica da autenticidade dos textos. Já desde a Antiguidade sabia-se que a coleção dos escritos platônicos transmitida pelos séculos continha muitas coisas inautênticas, mas foi a partir do séc. XIX que a crítica textual atingiu o máximo grau de intensidade. É certo que no seu cepticismo visava muito além do alvo e acabou por ficar paralisada. Felizmente, a obscuridade que deixou a pairar sobre certos pontos não parecia afetar a concepção da filosofia platônica como tal, já que as obras fundamentais do autor estavam a coberto de qualquer dúvida para quem tivesse capacidade de discernimento, e as suspeitas recaíam apenas, essencialmente, sobre escritos de qualidade duvidosa. Julgavam-se falsas também as cartas de Platão: a existência indubitável de peças e fragmentos falsos na coleção de cartas que chegou até nós sob o seu nome levava os críticos a repudiar a coleção em bloco; e, como era indiscutível que algumas destas cartas continham um material histórico valioso acerca da vida de Platão e das sua viagens à corte do tirano Dionísio de Siracusa, recorria-se à hipótese de o autor destes documentos apócrifos ter utilizado na sua redação informes muito apreciáveis. Historiadores como Eduard Meyer, levando em conta o grande valor das cartas como fonte histórica, advogaram a sua autenticidade, e logo o seu exemplo foi seguido pelos filólogos, a partir do momento em que Wilamowitz, na sua grande biografia de Platão, confirmou a autenticidade das cartas sexta, sétima

e oitava, isto é, das peças mais importantes da coleção. Desde então, os autores têm-se esforçado por tirar deste fato reconhecido as conseqüências que dele derivam e que nos ajudam a formar uma idéia completa de Platão. E estas conseqüências têm um alcance maior do que se pôde pensar no próprio instante da realização da descoberta.

O próprio Wilamowitz não se propôs fazer na sua obra uma exposição da filosofia platônica, mas simplesmente um estudo da vida de Platão. É por isso que, do ponto de vista biográfico, utiliza fundamentalmente, quer dizer, como fonte autobiográfica de primeira categoria, as informações dadas na *Carta Sétima* por Platão, sobre a sua viagem à Sicília para converter o tirano de Siracusa. O patético relato de Platão sobre as suas repetidas tentativas de intervenção ativa na vida política dava ao seu biógrafo a possibilidade de pintar algumas cenas ricas de colorido, que vinham quebrar dramaticamente o recolhimento da vida do filósofo no seio da Academia e descobriam, além disso, o complicado fundo psicológico desta vida, cuja atitude contemplativa, como agora se mostrava, tinha sido imposta pela trágica pressão das condições desfavoráveis do tempo a um caráter inato de dominador. Vistas por este prisma, as repetidas vezes que Platão tentou uma carreira de estadista não apareciam de modo nenhum como episódios infelizes de uma vida puramente intelectual, nos quais Platão procurara concretizar certos princípios éticos da sua filosofia. Todavia, a convicção de que é o Platão autêntico e real o homem que na *Carta Sétima* nos fala da sua própria evolução espiritual e dos objetivos da sua vida, a partir dos quais adota uma posição diante da sua própria filosofia, tem também uma importância decisiva para a concepção de conjunto da sua obra filosófica. Com efeito, a vida e a obra são neste pensador inseparáveis e de ninguém se poderia afirmar com maior razão que toda a sua filosofia não é senão a expressão da sua vida e esta a sua filosofia. Para o homem cujas obras fundamentais são a *República* e as *Leis*, a política era não só o conteúdo de certas fases da sua vida, durante as quais se sentia impelido à ação, mas também o fundamento vivo de toda a sua vida espiritual. Era objeto do seu pensamento, que englobava e abrangia tudo o mais. A esta concepção da filo-

sofia platônica chegara eu em longos anos de esforço incessante dirigido à captação da sua verdadeira essência, sem prestar grande atenção às cartas, uma vez que desde a juventude partilhava o preconceito filológico contra a sua autenticidade. O que é que me levou a mudar de atitude e a dar crédito à autenticidade dos dados autobiográficos da *Carta Sétima*? Não foi apenas o brilho da personalidade de investigador de Wilamowitz e a força persuasiva dos seus argumentos, pelo que tantos foram arrastados; foi sobretudo pelo fato de a concepção que sobre si próprio Platão exteriorizava na carta por mim desprezada pressupor e corroborar em todos os aspectos a interpretação da filosofia platônica a que eu próprio chegara, à margem das cartas e pela cansativa senda da análise de todos os diálogos do autor.

Naturalmente, não é possível expor de modo completo, nestas páginas, uma análise detalhada de todas as obras de Platão. Julgamos, porém, irrecusável pôr diante dos olhos do leitor o edifício filosófico da sua teoria a respeito da essência da *arete* e da *paidéia*, tal como se vai revelando passo a passo no processo dos seus diálogos. Era necessário fazer com que o leitor descobrisse por si próprio a posição tão dominante que Platão atribui a este problema dentro da sua imagem espiritual, as raízes de onde vem, segundo o seu modo de ver, e a forma que reveste no corpo da sua filosofia. E isto só poderíamos conseguir estudando-o desde a origem e seguindo-o até chegar aos pontos culminantes. Para este efeito, podem reunir-se em grupo à parte os diálogos menores; mas as obras extensas como o *Protágoras*, o *Górgias*, o *Menon*, o *Banquete* e o *Fedro*, onde estão contidas as idéias platônicas essenciais sobre a educação, merecem ser examinadas separadamente e uma a uma, sob este ponto de vista. A *República* e as *Leis* são, naturalmente, as obras que devem formar o verdadeiro nervo central deste estudo.

A nossa exposição se esforçará absolutamente por enquadrar no panorama de conjunto da história do espírito grego a figura de Platão, tal como ela se desprender deste exame. A sua filosofia, encarada como o apogeu de uma cultura (*paidéia*) tornada já histórica, deve ser focada, mais do que geralmente se costuma fazer, na sua função orgânica dentro do processo total do espírito grego

e da história da tradição helênica, e não como um mero sistema de conceitos com existência própria. Para isso importa relegar momentaneamente para segundo plano os pormenores do seu aparato técnico, a fim de destacar os contornos modeladores dos problemas que a própria história colocava ao pensamento de Platão e em face dos quais ganhavam forma as suas obras. O verdadeiro acento desta investigação recairá sobre os objetivos "políticos" e sobre o conteúdo essencial da filosofia platônica; mas o conceito do político será encarado neste contexto através da história global da *paidéia*, e sobretudo através do que expusemos sobre Sócrates e sobre o alcance "político" da sua ação. A história da *paidéia*, encarada como a morfologia genética das relações entre o homem e a *polis*, é o fundo filosófico indispensável no qual se deve projetar a compreensão da obra platônica. Para Platão, ao contrário dos grandes filósofos da natureza da época pré-socrática, não é o desejo de resolver o enigma do universo como tal que justifica todos os seus esforços pelo conhecimento da verdade, mas sim a necessidade do conhecimento para a conservação e estruturação da vida. Platão aspira a realizar a verdadeira comunidade, como o espaço dentro do qual se deve consumar a suprema virtude do Homem. A sua obra de reformador está animada do espírito educador da socrática, que não se contenta em contemplar a essência das coisas, mas quer criar o bem. Toda a obra escrita de Platão culmina nos dois grandes sistemas educacionais que são a *República* e as *Leis*, e o seu pensamento gira constantemente em torno do problema das premissas filosóficas de toda educação, e tem consciência de si próprio como a suprema força educadora de homens.

É assim que Platão assume a herança de Sócrates e se encarrega da direção da luta crítica com as grandes potências educadoras do seu tempo e com a tradição histórica do seu povo; com a sofística e a retórica, o Estado e a legislação, a Matemática e a Astronomia, a ginástica e a Medicina, a poesia e a música. Sócrates apontara a meta e estabelecera a norma para o conhecimento do bem. Platão procura encontrar o caminho que conduz a essa meta, ao colocar o problema da essência do saber. Passando pelo fogo purificador da ignorância socrática, sente-se capaz de chegar

mais longe que ela, ao conhecimento do valor absoluto que Sócrates buscara, e de por meio dele restituir à ciência e à vida a unidade perdida. O φιλοσοφεῖν socrático converte-se em "filosofia" platônica. A posição que esta ocupa na história dos sistemas do pensamento grego é caracterizada pelo fato de ser uma *paidéia* que aspira a resolver, com a mais vasta ambição, o problema da educação do Homem. E a posição que ela ocupa na história da *paidéia* helênica é, por sua vez, definida pelo fato de apresentar, como forma suprema da cultura, a filosofia e o conhecimento. O problema da formação de um tipo superior de Homem, herdado dos seus antecessores, ele o baseia no fundamento de uma nova ordem do ser e do mundo, a qual substitui em Platão a primitiva terra-mãe de toda a cultura humana – a religião – ou, antes, que é ela mesma uma nova religião. É isto que a distingue de um sistema científico-natural como o de Demócrito, que representa na história da ciência o equivalente histórico-universal do pensamento platônico e que na história da filosofia lhe faz face, como uma das criações originais do espírito investigador dos Gregos. No entanto, a filosofia grega da natureza, cujos primeiros representantes do séc. VI tivemos de apreciar do ponto de vista da sua importância para a história da *paidéia*, como os criadores do pensamento racional, vai-se convertendo cada vez mais em missão de sábios e investigadores, no tempo de Anaxágoras e de Demócrito. É com Sócrates e Platão que pela primeira vez aparece uma forma de filosofia que se lança energicamente na luta desencadeada pelos sofistas em torno do problema da verdadeira educação e reclama para si o direito de decidi-la. E, ainda que com Aristóteles volte a impor-se com grande pujança na filosofia pós-platônica o tipo científico-natural, é indubitável que Platão comunica algo do seu espírito educador a todos os sistemas da Antiguidade que se seguem a ele, elevando assim a filosofia em geral à categoria da mais importante força cultural da Antiguidade posterior. O fundador da Academia é com razão considerado um clássico onde quer que se reconheçam e professem a filosofia e a ciência como forças formadoras de homens.

Diálogos socráticos menores de Platão

A arete *como problema filosófico*

Na longa série das obras platônicas há um certo número de escritos que pelas suas características coincidentes se destacam como um grupo à parte, que forma unidade e que costumamos designar por grupo dos diálogos socráticos no sentido estrito desta palavra, embora não sejam estas as únicas obras de Platão que giram em torno da figura de Sócrates. Este grupo de escritos representa, além disso, a forma primitiva do diálogo socrático na sua estrutura mais simples, ainda inteiramente calcada na realidade. São muito reduzidas as proporções exteriores destas obras, que correspondem pouco mais ou menos a uma conversa travada por casualidade. Pelo seu ponto de partida e pelo seu objetivo, pelo método indutivo neles aplicado e pela escolha dos exemplos aduzidos, numa palavra por toda a sua contextura, estes diálogos apresentam entre si uma semelhança típica, visivelmente inspirada no protótipo real que se esforçam por imitar. O seu vocabulário circunscreve-se rigorosamente ao tom fácil da autêntica conversa, e o dialeto ático neles usado não tem paralelo na literatura grega, pela sua graça natural, espontaneidade e genuína vivacidade de colorido. Mesmo que fosse só pelo contraste tão acentuado com outras obras de maior riqueza lexicológica e de contextura mais complexa, como o *Banquete*, o *Fédon* e o *Fedro*, estes diálogos, do tipo do *Laques*, do *Êutifron* e do *Cármides*, revelar-se-iam, pelo seu brilho e pelo seu frescor, como as obras de juventude de

Platão. É natural que a arte do diálogo se fosse desenvolvendo com os anos nas mãos do poeta-filósofo que pela primeira vez o soube criar como forma de expressão, até abranger idéias e argumentos complicados, debates oratórios e mutações de cena. Não há dúvida de que o desejo de representar o mestre a manejar a sua admirada arte dialética foi um dos motivos essenciais que impeliram Platão a traçar estes quadros[1]. Todos aqueles incidentes e peripécias que se geravam no desenvolvimento lógico da disputa tinham forçosamente de incitar um dramaturgo nato como ele a plasmá-lo por escrito. Já no *Êutifron* fala-se do processo movido contra Sócrates, e como a *Apologia* e o *Críton*, ambos tratando do desenlace de Sócrates, se encaixam no mesmo grupo é provável que todas as obras reunidas neste grupo tivessem sido escritas logo depois da morte do mestre. O fato de nem em todas elas se falar deste acontecimento não invalida a hipótese de estas preciosas amostras da arte do retrato não serem apenas produtos fáceis de um superficial desejo de imitação, mas antes obras criadas para perpetuarem o exemplo do mestre e nascidas sob o estímulo do doloroso abalo provocado pela sua morte.

Tem sido defendida ultimamente a opinião de que a atividade de Platão como escritor de diálogos não tinha a princípio nenhuma intenção filosófica profunda, mas sim um caráter meramente poético, quer dizer, de mero passatempo, neste caso[2]. É esta igualmente a razão que leva alguns autores a situar estes "ensaios dramáticos" na época anterior à morte de Sócrates[3]. Se isso for certo, tais obras deverão ser simplesmente consideradas produtos dos lazeres de juventude e criações impressionantes, nas

1. Sobre o problema da importância da forma em Platão, cf. J. STENZEL, "Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges" reproduzido em *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektic* (Breslau, 1917), apêndice, pp. 123 ss. [Há tradução inglesa de D. J. Allan (Oxford, 1940), com o título *Plato's Method of Dialectic*].

2. Esta concepção foi defendida principalmente por WILAMOWITZ, *Platon*, vol. I, pp. 123 ss.

3. WILAMOWITZ, *op. cit.*, 150, situa o *Íon*, o *Hípias Menor* e o *Protágoras* nos anos de 403 a 400, *época em que Platão se estava formando no convívio com Sócrates, sem contudo saber bem para onde viria a orientar a sua vida.*

quais Platão tentava plasmar o dinamismo espiritual, a graça e a ironia das conversas socráticas. Ao grupo formado pelos escritos primeiros que fazem referência à morte ou ao processo de Sócrates, como a *Apologia*, o *Críton*, o *Êutifron* e o *Górgias*, quis-se opor outro grupo, o das obras onde estas alusões não aparecem, julgando descobrir na transparente serenidade que delas irradia o critério para assinalar a estas obras uma origem anterior à morte de Sócrates[4]. E a linha divisória entre estes escritos – que pareciam tão puramente dramáticos e sem qualquer conteúdo filosófico – e os restantes era traçada com tão grande amplidão, que até uma obra tão rica de idéias e de problemas, como o *Protágoras*, era incluída entre os primeiros[5]. Aceitando-se isto, as obras deste período converter-se-iam em importantes documentos para seguir a evolução de Platão, não tanto do seu pensamento filosófico como dos seus dotes de escritor, ainda antes do nascimento da sua filosofia. Este período de transição e as obras a ele correspondentes revelar-nos-iam o poeta cativado pelo espetáculo dos diálogos socráticos e estimulado pelo desejo de imitar o mestre, mais, porém, pelo espetáculo em si que pelo seu alcance e significação.

Todavia, ainda que não se dê importância ao fato de esta interpretação puramente estética dos primeiros diálogos platônicos transferir com excessiva ligeireza para o período clássico da literatura grega as idéias da moderna estética impressionista sobre o papel do artista, é nela muito saliente a tendência a destacar em Platão o poeta acima do pensador. É certo que os leitores filosóficos de Platão tendem sempre a desdenhar a forma para se fixarem só no conteúdo, ainda que aquela tenha, visivelmente, uma enorme importância nas obras do autor. Somente um grande poeta seria capaz de lhe reservar o lugar tão elevado que ela ocupa na obra de Platão, como verdadeira e imediata revelação da essência das

4. "Petulância juvenil" é a rubrica sob a qual WILAMOWITZ, *op. cit.*, p. 122, agrupa estas obras alegres, que considera as mais antigas de todas.

5. H. von ARNIN, *Platos jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (Leipzig, 1914), p. 34, ia ainda mais longe do que mais tarde Wilamowitz iria no seu livro, e pretendia, ainda que por razões diferentes, apresentar o *Protágoras* como a primeira das obras de Platão. (Cf., contra isto, *infra*, nota 2 do cap. V).

coisas. Mas o olhar crítico não descobre nas obras de Platão nenhuma passagem em que não se entrelacem e interpenetrem plenamente a forma poética e o conteúdo filosófico. Desde o primeiro instante vemos os seus dotes artísticos voltados a um objeto ao qual se mantém fiel até a mais avançada idade[6]. É difícil conceber que este objeto, Sócrates e a sua ação agitadora de almas, não deixasse já nas primeiras tentativas de exposição o mesmo traço profundo que se revela em todas as obras platônicas posteriores. Pelo contrário, parece lógico que apareça potencialmente já nestas obras iniciais a consciência que Platão bebeu em Sócrates e nas suas investigações, e que se expande em toda a sua grandeza nas obras platônicas posteriores. Já antes de se aproximar de Sócrates, quer dizer, em idade muito jovem, Platão recebera os ensinamentos filosóficos de Crátilo, sequaz de Heráclito, e, segundo os dados verossímeis de Aristóteles, a passagem da sua teoria do contínuo fluir para as investigações éticas de Sócrates, preocupado em achar a verdade estável, colocou-o num dilema de que só a sua distinção fundamental entre o mundo sensível e o inteligível, isto é, a sua teoria das idéias, o libertou[7]. É possível que um conflito destes, para o qual Platão não descobrira solução ainda, despertasse nele o desejo de se dedicar a fazer um retrato puramente poético de Sócrates, sem qualquer intenção filosófica. Não foi da dúvida que os primeiros diálogos platônicos nasceram. Que não é assim já o indica a soberana segurança com que é vincada a linha interior daquelas conversas, não tanto em cada obra de per si, mas principalmente no conjunto delas. Com efeito, em todas elas aparece, orientada para o objetivo e excluindo a pos-

6. Já na velhice Platão escreveu um diálogo, o *Filebo*, onde Sócrates aparece como figura central, apesar de nas demais obras da velhice, nos chamados diálogos dialéticos, o *Parmênides*, o *Sofista* e o *Político*, e no diálogo sobre a filosofia da natureza intitulado *Timeu*, Sócrates desempenhar um papel secundário e ser nas *Leis* substituído pela figura do estrangeiro ateniense. Platão pôde permitir-se fazer esta exceção no *Filebo* porque o tema ético do diálogo era um tema socrático, embora o modo como aparecia tratado se afastasse consideravelmente do jeito dialético de Sócrates. Algo parecido acontece também com o *Fedro*, de cujas origens se fala adiante, liv. IV, cap. VIII.

7. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6, 987 a 32.

sibilidade de uma origem puramente fortuita, uma variante do problema fundamental, problema que, à medida que avançamos na leitura destas obras, ressalta com vitoriosa clareza como o problema por antonomásia; o problema da essência da *arete*.

À primeira vista, os pequenos diálogos da primeira época de Platão parecem oferecer-nos uma série de investigações soltas sobre os conceitos de valentia, de piedade e de prudência, nas quais vemos Sócrates e os seus interlocutores esforçarem-se por determinar a essência de cada uma destas virtudes. O procedimento de Sócrates é sempre o mesmo, nestes diálogos. Leva o seu interlocutor a manifestar uma opinião que faz ressaltar humoristicamente o embaraço e a falta de jeito do interrogado, nesta espécie de investigação. Todos os erros típicos que em ocasiões semelhantes se costumam cometer são aqui cometidos e por Sócrates pacientemente retificados. Cada nova tentativa encerra certa dose de verdade e corresponde a alguma experiência real que derrama certa luz sobre a essência da virtude analisada; mas nenhuma das respostas satisfaz, porque nenhuma delas abarca o tema na totalidade. A princípio, parece que se está assistindo a um curso prático de lógica elementar, dirigido por um cérebro superior, e esta impressão não engana, pois a repetição de erros semelhantes e semelhantes recursos metódicos deixa claramente perceber que se põe uma ênfase especial no aspecto metódico destas conversações. Platão não se limita a descrever-nos um vaivém de perguntas e respostas que avançam ao sabor da corrente; ele tem plena consciência das regras do jogo e manifestamente procura levar o leitor a prestar atenção e iniciá-lo nelas, à luz do exemplo prático. O autor destes diálogos não é, por certo, um homem que naquele mesmo instante acabasse de compreender que uma definição cabal da valentia não pode começar precisamente por um "se se...". Mesmo sem o podermos provar, pressentimos que cada passo dado pelos interlocutores dos seus diálogos é por ele anotado com plena consciência do que faz. É preciso ser muito ingênuo para, do fato de nenhum destes diálogos terminar com a definição didática do tema discutido, tirar a conclusão de que estamos diante de um principiante que arrisca os primeiros passos, falhados, num campo ainda inexplorado teoricamente. Não.

É muito diferente a explicação do resultado aparentemente negativo destes diálogos "elêncticos". É certo que as conversas com Sócrates deixam em nós, no final, a impressão de realmente não sabermos o que de fato é a valentia ou a prudência, embora julgássemos sabê-lo; este aparente fracasso do esforço desenvolvido não acarreta, porém, o desalento que o mero fato de reconhecermos a nossa própria incapacidade traria; antes, pelo contrário, é como que um estímulo para continuarmos a debater-nos com o problema. O próprio Sócrates declara repetidas vezes e de maneira expressa que será preciso voltar adiante ao mesmo problema, como efetivamente devia fazer com grande freqüência o Sócrates real. Não é só num diálogo, mas normalmente em todos estes diálogos curtos, que falta a conclusão esperada e no final se levanta uma interrogação; esta observação, porém, gera no leitor uma tensão de espírito filosófica de uma eficácia altamente educativa.

Como ouvinte dos seus diálogos, Platão pudera verificar continuamente por si próprio a força diretiva de almas do seu mestre e, ao recriar poeticamente aqueles diálogos, tinha necessariamente de sentir como a missão mais importante e mais difícil despertar nos seus leitores a mesma impressão que ele vivera. E isso não o conseguia, nem por sombra, com a mera imitação da trama das perguntas e respostas. Ao contrário, isto pode tornar-se até extraordinariamente cansativo, se lhe falta o nervo dramático vivo. A grande descoberta poética de Platão é que a pujança impulsionadora das autênticas investigações científicas, que avançam para a meta por rumos sempre novos e surpreendentes, encerra um altíssimo encanto dramático. Em especial os diálogos de investigação, quando dirigidos com segurança metódica, superam qualquer outra forma de transmissão de idéias em força sugestiva e em estímulos para espicaçar o pensamento ativo de quem os vive. Já as repetidas tentativas dos diálogos socráticos para se aproximarem cada vez mais do objetivo perseguido num esforço comum revelam a consumada maestria de Platão na arte pedagógica de despertar em nós esta participação ativa. O nosso pensamento, associando-se ao dos outros, procura adiantar-se ao andamento da discussão; e Platão, embora pareça colocar ponto final na conversa, sem qualquer resultado positivo, não uma só,

mas muitas vezes, consegue deste modo o efeito de procurarmos fazer o pensamento avançar, por nossa conta, na direção para a qual o diálogo nos encarreirou. Se se tratasse de uma conversa real a que tivéssemos assistido, poderíamos atribuir ao acaso este resultado negativo; mas o escritor e educador filosófico que continuamente nos conduz a este resultado de ignorância tem por força de procurar com isso algo mais que pintar com as cores da verdade viva este proverbial não-saber socrático. O que com isso pretende é pôr-nos nas mãos um enigma, deixando a nós resolvê-lo, pois entende que a sua solução se encontra de um modo ou de outro ao nosso alcance.

No decurso destas conversas, que iniciam com uma pergunta a respeito da essência de uma determinada virtude, somos constantemente levados à confissão de que esta tem de ser necessariamente um saber que, ao indagar do seu objeto, se revela como o conhecimento do bem. Nesta equiparação da virtude com o saber reconhecemos o conhecido paradoxo de Sócrates; mas pressentimos, ao mesmo tempo, que nos diálogos socráticos de Platão palpita uma força nova, que não se propõe somente figurar o mestre, mas que faz seu o problema dele e se esforça por aprofundá-lo. O leitor atento adverte logo a presença desta força no fato de o Sócrates de Platão se preocupar exclusivamente com o problema da virtude. Pela *Apologia* de Platão sabemos que o verdadeiro Sócrates era principalmente um grande pregador da virtude e do *cuidado da alma* e que as investigações que seguiam a exortação e convenciam da ignorância o interlocutor encaminhavam-se também para aquela parênese. O seu objetivo era lançar a inquietação nos homens e estimulá-los a fazer alguma coisa por conta própria. No entanto, nas demais obras platônicas deste período juvenil, o elemento exortativo da socrática passa visivelmente a segundo plano por trás do elemento elênctico e investigacional. Evidentemente, Platão sentia a necessidade de penetrar no conhecimento do que era a virtude, sem se deter no resultado da ignorância. A falta de saída, que era para Sócrates um estado permanente, converte-se para Platão no estímulo que o impele à resolução da *aporia*. Procura uma resposta positiva para o problema do que é a virtude. O caráter sistemático do seu método revela-se principalmente no fato de ele ir abordando como problema, nestes diálogos, uma virtude depois da outra. Aparentemente, mas só aparentemente, Platão não se ergue acima da ignorância socrática, nestes diálogos iniciais. Com efeito, ao longo das suas tentativas para determinar o que cada virtude é, vemos revelar-se sempre, ao atingir o cume da investigação, que ela tem de consistir por força no conhecimento do bem; e este avançar concêntrico faz-nos perceber com clareza que o espírito de estratego que o dirige lança toda a força do seu ataque no problema de saber qual é a natureza desse conhecimento (que Sócrates em vão procurava no Homem e que, não obstante, se tem de esconder em qualquer ponto da alma, já que sem ele o Homem não seria capaz de alcançar a sua verdadeira perfeição) e de saber também qual é a natureza do objeto desse conhecimento, a natureza do "bem".

Por agora, não obtemos resposta nem para uma nem para a outra pergunta. Apesar disso, porém, não nos sentimos desamparados no meio desta escuridão; ao contrário, sentimo-nos guiados por mão segura. Com um instinto e visão maravilhosos para captar o essencial, Platão parece reduzir o fenômeno multiforme do espírito socrático a poucos e nítidos traços fundamentais. Ao salientá-los, instila na imagem de Sócrates o seu estilo vigoroso. Todavia, ainda que nestes traços resplandeça a vida do Sócrates autêntico, não é menos exato que se concentram, ao mesmo tempo, sobre um único problema. Para Platão, como já antes para Sócrates, o conhecimento deste problema é antes de tudo imposto pela sua importância vital. Mas o simples fato de os diálogos platônicos do primeiro período extraírem e salientarem as conseqüências teóricas que o problema encerra manifesta ao mesmo tempo o seu enraizamento em outros problemas filosóficos mais amplos, ainda que, de momento, estes não apareçam em primeiro plano. Só se revelam a quem olhar em conjunto os diálogos seguintes, desde o *Protágoras* e o *Górgias* até a *República*. Portanto, as primeiras obras de Platão já nos colocam o problema de fundo que vem preocupando constantemente os intérpretes, desde Schleiermacher: saber se cada uma destas obras pode ser compreendida em si mesma ou apenas dentro de uma ligação filosófica com as demais obras do autor. Schleiermacher achava a segun-

da posição evidente. Dava por estabelecido que as obras de Platão, embora não desenvolvam as suas idéias em forma de sistema, mas sim através da forma artística pedagógica do diálogo, pressupõem todavia, desde o primeiro instante, uma unidade espiritual que nelas se vai desentranhando gradualmente. Mas estas fases foram interpretadas, do ponto de vista da evolução histórica, como outras tantas fases temporais no processo do pensamento platônico, e os diversos grupos de obras, como a expressão plena da visão atingida em cada fase. Os defensores desta concepção estão firmemente convencidos de que é inadmissível querer interpretar uma obra de Platão onde pela primeira vez apareça formulado um problema, com o auxílio de outras obras posteriores, em que o sentido e o objetivo da formulação daquele problema se enquadram e se esclarecem dentro de uma conexão mais vasta[8].

Esta questão litigiosa torna-se em seguida mais aguda a propósito dos diálogos de juventude. É compreensível em si mesmo que aqueles que tendem a ver nestas obras apenas os ócios poéticos do Platão da juventude as separem rigorosamente daquelas de data posterior[9]. E até aqueles críticos que nelas reconhecem um conteúdo filosófico costumam encará-las como documentos de um período puramente socrático do autor, total ou quase totalmente falho de conteúdo pessoal[10]. Segundo estes intérpretes, o

8. Schleiermacher, o fundador dos modernos estudos sobre Platão, tomava como base da sua interpretação platônica a convicção de que nas obras dele se revela a unidade interna do pensamento do autor. Depois dele, aparece C. F. HERMANN, com a obra intitulada *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (Heidelberg, 1839), como iniciador da corrente a que se deu o nome de histórico-evolutiva. Sobre a história da interpretação moderna de Platão, cf. o livro (já antiquado mas ainda útil para certos pormenores) de F. UEBERWEG, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften*, etc. (Viena, 1861), parte I, assim como a minha primeira série de conferências publicadas sob o título "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung", principalmente a que serve de introdução: "Der Wandel des Platobildes im 19. Jahrhundert", em *Die Antike*, vol. IV, pp. 85 s., publicadas também como livro à parte (Berlim, 1928); e também LEISEGANG, *Die Platondeutung der Gegenwart* (Karlsruhe, 1929).

9. O principal representante desta escola é Wilamowitz, cf. acima, p. 593.

10. Figuram neste grupo: H. RAEDAR, *Platons philosophische Entwicklung* (Leipzig, 1905); H. MAIER, *Sokrates* (Tubinga, 1913), e M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit* (Berlim, 1913).

Górgias é a primeira obra em que se esboçam as linhas gerais da ideologia teórica própria de Platão. Ao mesmo tempo, é aparentemente a sua primeira obra em que focaliza o problema político, que na terceira década do séc. IV a grande obra-prima, a *República*, irá desenvolver. Os diálogos socráticos menores são assim concebidos como investigações éticas características de Sócrates. E esta interpretação tem quase sempre ligada a si a hipótese – que, se fosse verdadeira, daria uma força especial a este ponto de vista – de que Platão, na época em que redigiu os primeiros escritos socráticos, não aprestara ainda a sua teoria das idéias. Não se vêem ainda naquele grupo de escritos, afirmam, referências claras a esta teoria, que é encarada como o resultado da tardia orientação de Platão para a lógica e para a teoria do conhecimento, orientação que pela primeira vez se anuncia no *Ménon*. Segundo eles, as obras do primeiro grupo, além do seu encanto poético, teriam sobretudo valor histórico, e o seu interesse para nós residiria principalmente na sua função de fontes para o conhecimento da figura histórica de Sócrates.

Não há dúvida de que a interpretação das obras platônicas pelo critério da evolução histórica pôs pela primeira vez em relevo uma série de fatos importantes, até então indevidamente avaliados. De outro modo, este critério não se teria podido impor como se impôs nem fazer frente, vitorioso, a qualquer outra tentativa de interpretação. Platão escreveu diálogos ao longo de toda a sua vida: mas a mudança que na forma destes diálogos se observa relativamente ao vocabulário, ao estilo e à composição – desde o *Laques* e o *Êutifron* até as *Leis* – é enorme e não obedece apenas, como em seguida se verá, à mudança do objetivo visado em cada momento pelo autor. Um estudo aprofundado do problema revela-nos que no desenvolvimento do estilo de Platão – onde se nota um paralelismo maravilhosamente exato com os períodos fundamentais da sua vida, que nos permite distinguir três fases, a do seu estilo juvenil, a do seu estilo no momento culminante da sua vida e a do estilo característico da senectude – conjugam-se dois fatores: a intenção consciente e a mudança involuntária da atitude artística do autor. Se repararmos que Platão trata o problema do Estado e da educação em duas obras formidáveis, a *República* e

as *Leis*, e que a posição por ele assumida sobre este problema na obra do seu último período difere fundamentalmente daquela adotada na maturidade, teremos necessariamente de concluir que não mudou só o escritor e a sua forma, mas também o pensador e as suas idéias. É por isso que toda a investigação debruçada exclusivamente sobre a unidade sistemática do pensamento platônico, sem em nada se preocupar com o dado histórico da evolução do filósofo, tropeça com dificuldades, na medida em que procede a uma valoração uniforme de todos os escritos de Platão, para expor a personalidade deste. Zeller, que a princípio considerava apócrifa a obra das *Leis* por achá-la muito divergente das obras fundamentais do autor, já se vê obrigado na sua *Philosophie der Griechen* a reconhecer-lhe a autenticidade, embora reserve a sua exposição para um apêndice, na impossibilidade de conciliá-la com a imagem da filosofia platônica deduzida das outras obras fundamentais.

O reconhecimento destes fatos não significa porém só por si a aceitação de todas e cada uma das conclusões que a respeito das obras de Platão se tiraram do critério evolutivo. Dentre elas, está especialmente exposta às mais graves dúvidas, apesar da grande difusão de que goza há longo tempo, a interpretação histórico-evolutiva dos diálogos socráticos menores, por nós esboçada acima. Depois do que deixamos exposto, deve ser totalmente deixada de lado a concepção destes escritos como simples ócios poéticos[11]. Nem é defensável a tese de serem a expressão de um período puramente socrático do pensamento platônico[12]. Como repetidamente sublinhamos, a tendência a caracterizá-los como investigações de tipo ético e a considerar o primeiro período de Platão uma fase puramente ética do pensamento platônico é um erro moderno, que desaparece logo que se encaram estas investigações dentro do âmbito mais geral em que o próprio Platão as enquadra nas suas obras subseqüentes. As virtudes analisadas nos escritos da primeira época são idênticas às que servem de base de sustentação ao edifício do Estado platônico. A valentia, a justiça, a prudência e a piedade constituem as antigas virtudes políticas

11. Cf. acima, pp. 593 ss.
12. Cf. acima, p. 598.

da cidade-estado grega e dos seus cidadãos[13]. A valentia, a prudência e a piedade são as virtudes examinadas nos diálogos menores e formam o objeto de cada uma destas conversações. A justiça, que é de todas as virtudes a que mais intimamente se relaciona com a essência do Estado e é, na realidade, a alma dele, é investigada por Platão no livro I da *República*. Não raras vezes se disse que este livro introdutório à obra capital se enquadra, pela sua forma peculiar, com a maior precisão, nos diálogos socráticos do mais antigo grupo das obras de Platão. E levou-se este critério até o ponto de considerar o dito livro como um diálogo primitivamente autônomo daquele primeiro ciclo, e mais tarde incorporado por Platão à sua grande obra sobre o Estado, para com base nele, isto é, com base no problema da essência da justiça, lançar a estrutura do seu Estado ideal. É claro que este critério, partilhado hoje por muitos, não passa de uma engenhosa hipótese. Seja, porém, verdadeira ou falsa, vem derramar certa luz sobre o nexo orgânico existente entre os primeiros diálogos de Platão e a esfera de idéias da *República*, na qual o mundo espiritual de Platão manifesta-se diante de nós como um todo. Não é só o diálogo do livro I da *República*, sobre a justiça, que tem as suas raízes neste contexto; têm-nas também o *Laques*, o *Cármides* e o *Êutifron*, onde se investiga o que é a valentia, a prudência e a piedade, embora estes diálogos não tenham, do ponto de vista da composição, nenhuma relação com o Estado.

Já na *Apologia* vemos como a ação de Sócrates e o afã de educar os cidadãos na verdadeira *arete* se enlaçam "com a própria *polis*" e assim se imprime na sua missão o selo do político[14]. E, se

13. Cf. atrás as citações, liv. I, pp. 138 s.
14. Cf. *Apol.*, 36 C, onde Sócrates resume de novo a sua ação total, numa breve fórmula sintética. Nesta passagem, referindo-se a si mesmo, diz que procurava convencer todo mundo a não se preocupar com os seus próprios assuntos antes de ter procurado ser o melhor e o mais sábio possível, e a não velar mais pelos assuntos da *polis* do que pela própria *polis* (αὐτῆς τῆς πόλεως). Com esta distinção que se estabelece entre o cuidado pelos assuntos da *polis* e o cuidado pela própria *polis*, para conseguir que seja a melhor e a mais sábia possível, foca-se ao mesmo tempo a diferença fundamental que existia entre a política em sentido socrático e a política em sentido comum. A referência à missão de Sócrates relativa à *polis*, nós a encontramos também em PLATÃO, *Apol.*, 30 E, 31 A, etc. Cf. acima, p. 540.

atentarmos bem, perceberemos que o tom aqui usado é o que Platão conserva em todos os diálogos menores. Não é preciso determo-nos para demonstrá-lo em relação ao diálogo que Sócrates mantém no cárcere com o seu velho amigo Críton, sobre o dever que o cidadão tem de perseverar no bem e de prestar obediência à lei[15]. O *Laques* sublinha a importância política do problema ali tratado, o da essência da verdadeira valentia, quando introduz o exame deste problema numa conversa que incide sobre a melhor educação de dois jovens filhos de cidadãos, e na qual intervêm ativamente dois chefes atenienses de nome famoso: Nícias e Laques[16]. Aliás, este diálogo revela-nos com toda a clareza em que sentido Platão quer que seja interpretado o alcance "político" das suas investigações sobre a essência das virtudes: a sua raiz está no problema fundamental de toda a vida da *polis*, no problema da educação. E com maior clareza ainda se vê isto no *Protágoras*, onde Platão esclarece a importância educacional dos esforços desenvolvidos pelo seu Sócrates para chegar a conhecer a existência da *arete*. O *Cármides* está vinculado por múltiplos laços ao problema e às teorias fundamentais da *República*. É nele que aparece pela primeira vez, como um "enigma", o conceito tão difícil de traduzir do τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, isto é, "executar a sua própria obra", devotando-se a ela e a nada mais[17]; é sobre este conceito que assenta a divisão das funções e das classes na *República* de Platão[18]. Salienta-se aqui repetidas vezes o imediato alcance que para o legislador e para o governo do Estado tem o problema do que seja a prudência e o domínio de si próprio, tema do *Cármides*[19]. A ciência política apresenta-se já no *Cármides*, como no *Górgias*, em paralelo com a ciência médica[20]. O tronco político

15. *Críton*, 50 A.

16. *Laques*, 179 C ss. O tema e a sua relação com a *paidéia* em *Laques*, 180 C, 184 E, 185 A e E, 186 D, 187 C, 189 D, 200 C.

17. *Cárm.*, 161 B (cf. 161 C).

18. *Rep.* IV, 433 B (cf. adiante, cap. IX).

19. *Cárm.*, 171 D-E (cf. 175 B).

20. *Cárm.*, 170 B, 173 B, 174 C: a medicina e a arte da navegação são citadas conjuntamente, como no *Górgias*, na *República* e no *Político*; a medicina é comparada à "ciência do bem" (ἡ περὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπιστήμη), mas sujeita a esta.

abrange também a piedade, examinada no *Êutifron*, tanto mais quanto esta virtude é diretamente analisada à luz de um problema de direito religioso. Em todo o caso, para o pensamento da época clássica o conceito de piedade é um conceito político em absoluto, pois os deuses cujo culto se preconiza são os deuses da comunidade, chamados a velar pelas leis e ordenações da *polis*.

Depois de tudo isto, mal será necessário insistir em que todos estes traços, que se foram acusando isoladamente, vão convergir para o *Protágoras* como para o seu ponto de intersecção: o *Protágoras* caracteriza a tendência teleológica de todas estas investigações, ao condensá-las sob o conceito de arte política (πολιτικὴ τέχνη)[21]. É esta arte política, ou seja, um saber concebido em função de fins práticos, aquela cujos elementos são abordados pelos primeiros diálogos platônicos, ao tentarem definir a essência das "virtudes cívicas" fundamentais e ao apresentarem o conhecimento do bem como a essência de toda a virtude. É daqui que arranca a fundamentação da verdadeira *politéia* sobre aquelas mesmas virtudes. O problema central da *República*, que mais tarde se revelará como o ponto culminante da obra educativa de Platão — o conhecimento da idéia do Bem — projeta os seus resplendores para trás, até as primeiras obras deste autor.

Só examinando neste enquadramento as primeiras obras de Platão descobriremos o significado que têm para o seu autor, no conjunto da sua filosofia. Reconhecemos agora que tudo o que desde o primeiro instante ele tem em mente não é outra coisa senão o Estado. Na sua obra política essencial, Platão fundamenta a pretensão dos filósofos a reger o Estado no fato de serem eles quem possuem o conhecimento do Bem, e portanto o conhecimento da norma suprema fundamental para a edificação da sociedade humana, para a qual se deve orientar toda a vida do Homem. O fato de já os seus primeiros escritos, partindo de pontos diferentes, convergirem todos com precisão matemática para este centro revela-nos como traço fundamental de todo o pensamento platônico a projeção arquitetônica em direção a uma meta, o que

21. *Prot.*, 319 A. O estudo da essência desta *techne* política conduz também diretamente, no *Protágoras*, à investigação das quatro virtudes cívicas.

distingue a obra de escritor do filósofo-poeta daquela de qualquer poeta não-filósofo[22]. O objetivo é claro para Platão, e aos olhos do autor o problema ergue-se já nos seus contornos gerais, quando ele empunha a pena para escrever o primeiro dos seus diálogos socráticos. Já nos seus escritos mais antigos se desenha com clareza total a enteléquia da *República*. A forma como o autor plasma os seus pensamentos é absolutamente nova e peculiar. É uma das maiores revelações da capacidade orgânica de modelação do espírito grego. Guiada por uma inteligência soberana que, sem nunca perder de vista a meta suprema, parece entregar-se, como se jogasse, à plena liberdade do seu capricho criador na modelação dos pormenores, aquela capacidade podia, no seu conjunto, comparar-se ao crescimento seguro de uma planta. Ante esta forma de produção, nada seria mais enganoso do que equiparar o aspecto dos primeiros planos, que a cada passo se revelam nestas cenas mutáveis, à vastidão total do horizonte platônico, nesta época. A maior censura que se pode fazer a muitos representantes do método histórico-evolutivo, tanto no que se refere à sua defeituosa concepção artística como quanto à sua deficiente concepção filosófica, é partirem da hipótese de que, em todas e cada uma das suas obras, Platão diz tudo o que sabe e pensa[23]. O efeito incomparavelmente profundo que até o menor diálogo exerce sobre o leitor obedece precisamente a que a investigação de um problema isolado e delimitado, que nele se desenvolve em conceitos exatos e que por si parece algo de sóbrio e modesto, aponta sempre, por cima dessa investigação, para o amplo horizonte filosófico no qual se projeta.

Já o próprio Sócrates considerava uma missão política a educação na *arete* que ele preconizava, pois aquilo com que ele se preocupava era a "virtude cívica". Neste sentido, Platão não precisava dar feição nova à dialética de Sócrates; ao contrário, quando desde as suas primeiras obras encarava a sua tarefa moral de educador como um trabalho de edificação do próprio Estado, não fazia mais do que seguir diretamente a senda da concepção do mestre. Na *Apologia*, este labor é apresentado como um serviço prestado à cidade pátria de Atenas[24], e no *Górgias* é igualmente a grandeza de Sócrates como estadista e educador que nos dá a pauta pela qual se devem medir as realizações dos políticos de Atenas[25]. Platão, porém, segundo o seu próprio testemunho exarado na *Carta VII* – que tem a este respeito um valor inestimável para nós –, já nesta primeira fase havia chegado à conclusão radical de que as aspirações de Sócrates não se podiam vir a realizar plenamente em nenhum dos Estados existentes[26]. Platão e seus irmãos Gláucon e Adimanto, que ele, de modo muito significativo, apresenta precisamente na *República* como discípulos e interlocutores de Sócrates, pertenciam evidentemente, como Crítias e Alcibíades, àquela juventude da antiga nobreza ática que, de acordo com as tradições familiares, sentia-se chamada a dirigir o Estado e buscava em Sócrates o mestre da virtude política. Era de bom grado que os jovens aristocratas, criados num ambiente de crítica severa à forma da democracia vigente em Atenas, davam ouvidos a uma mensagem que, como aquela, pretendia melhorar moralmente a *polis*. Mas, enquanto para homens como Alcibíades e Crítias esta doutrina não fazia mais do que atiçar a fogueira dos seus ambiciosos planos de golpes de Estado, para Platão, que o seu tio Crítias convidou a colaborar no novo Estado autocrático, após a derrocada da constituição democrática vigente, era visível a incompatibilidade daquele regime com as idéias de Sócrates, e foi por isso que ele se negou a cooperar[27]. O conflito suscitado entre o próprio Sócrates e o Governo dos Trinta, e a proibição de aquele continuar a sua obra de ensino eram para Platão sintomas infalíveis da podridão moral do novo Estado[28]. Depois da restauração da democracia e da queda dos Trinta,

22. Isto não foi levado em conta por WILAMOWITZ, vol. I, pp. 122 ss., na sua imagem de Platão como poeta.

23. Sobre esta questão, cf. as minhas exposições em "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung", em *Die Antike* (1928, vol. IV, p. 92).

24. Cf. a nota 198 do cap. II.

25. *Górgias*, 517 C, 519 A, 521 D.

26. *Carta VII*, 326 A-B.

27. *Carta VII*, 325 D.

28. *Carta VII*, 324 D-E. Cf. o muito que se diz sobre isto em XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 31-37.

observamos nele uma segunda tentativa de participação na vida política; e foi de novo o conflito entre Sócrates e o Estado democrático, com o seu trágico desfecho, que inibiu Platão, após um breve período, de seguir este caminho, e o levou a abster-se de qualquer ação política[29]. A duplicidade deste acontecimento gerou nele a certeza de que não foram a constituição democrática ou oligárquica, como tais, mas sim única e exclusivamente a degenerescência moral do Estado vigente, fossem quais fossem as suas formas, o que o arrastou a um conflito mortal com o mais justo dos seus cidadãos.

Platão julgava agora dar-se conta de que, por mais profunda que fosse, a visão de um indivíduo isolado nunca podia melhorar a situação, se ele não contasse com amigos e companheiros de idéias idênticas às dele. É no tempo daquelas experiências por ele vividas que na *Carta Sétima* situa a origem da profunda resignação que doravante seria o estado de ânimo fundamental e dominante da sua vida diante do problema que considerava supremo: o problema do Estado. Chegara à convicção de que para um homem como ele, plenamente possuído da vontade educacional de Sócrates, seria um absurdo esbanjamento de si próprio imiscuir-se ativamente na vida política de Atenas, pois lhe parecia que o Estado existente, e não só o ateniense mas todos eles, estava condenado a desaparecer, se não o salvasse um milagre divino[30]. Sócrates vivera única e exclusivamente devotado à sua paixão de educador, sem para nada se preocupar com o poder, que outros disputavam; é que o Estado (αὑτῇ ἡ πόλις) para o qual ele vivia e agia era uma ordem ideal puramente ética[31]. E esta ordem só se podia impor por si própria. Platão tinha de si o autêntico instinto político, e a nova feição imprimida por Sócrates ao seu pensamento e à sua vontade não foi nunca tal que chegasse a embotar o seu sentido político inato. Sócrates absteve-se de agir na vida política,

29. *Carta VII*, 325 A ss.

30. *Carta VII*, 325 E, 326 B. Cf. a famosa passagem em *Rep.*, 473 D. Que esta concepção não é precisamente resultado da sua evolução posterior, mas sim que já vivia nele desde o princípio, prova-o a *Apol.*, 31 E, e a recapitulação dos mesmos pontos em *Apol.*, 36 B.

31. *Apol.*, 36 C.

porque a sua capacidade para ajudar o Estado assentava num campo diferente[32]. Platão afastou-se do Estado porque compreendeu que não dispunha do poder necessário para pôr em prática o que a sua consciência lhe ditava como sendo bom[33]. Mas a sua aspiração continuou sempre a visar o objetivo de realizar de qualquer modo o melhor dos Estados e conjugar duas coisas que na Terra estão geralmente divorciadas: o poder e a sabedoria[34]. Foi isto e a sua experiência vivida do choque de Sócrates com o Estado o que cedo lhe inspirou a idéia política fundamental da sua vida: a de que nem o Estado nem a vida da sociedade humana melhorariam, enquanto os filósofos não se fizessem governantes ou os governantes não se convertessem em filósofos.

Segundo o testemunho da *Carta Sétima*, onde Platão, já em idade avançada, descreve a sua própria evolução político-filosófica, foi ainda antes de empreender a sua primeira viagem ao Sul da Sicília, isto é, antes do começo da década de 80 do séc. IV, que ele foi levado a abraçar esta teoria e a formulou[35]. Este dado cronológico não deve, no entanto, ser interpretado no sentido de ter sido precisamente naquela época que Platão concebeu tais idéias. Se designamos o começo daquela viagem como o momento em que chegara a esta convicção, é porque isso corresponde à finalidade que Platão tem em vista, nesta passagem: marcar por que motivo a sua chegada a Siracusa – à corte do tirano cujo sobrinho Díon abraçou com paixão esta teoria – pareceu mais tarde ser obra de Providência divina, pois foi ele que deu o primeiro impulso para a posterior derrocada da tirania na Sicília. Platão pretende explicar como é que Díon se converteu à idéia à qual, como a uma fé, se manteve fiel por toda a vida e que procurou realizar: a idéia de fazer do tirano um filósofo. Platão apresenta-se, portanto, como autor da teoria do governo dos filósofos, à qual

32. *Apol.*, 36 B.

33. *Carta VII*, 325 E ss.

34. *Carta VII*, 325 E, 326 A. Na *República*, 499 C, insiste também na possibilidade de chegar a realizar o melhor Estado possível, ainda que de momento faltasse o *kairos* para ele.

35. *Carta VII*, 326 B.

convertera Díon, e informa-nos como surgiu dentro de si aquela teoria. Segundo as suas informações, não é tanto com a viagem à Sicília como com a catástrofe de Sócrates[36] que a origem dela se relaciona, e por isso devia ser consideravelmente anterior. Coincide com a época de que datam os primeiros diálogos platônicos. Este fato é de grande importância para a reconstituição do fundo filosófico dos diálogos socráticos menores e vem confirmar o que nós próprios deduzimos da interpretação destas obras: que têm relação imediata com a elaboração de uma ciência política, cuja missão é a construção filosófica do melhor Estado. É esta a solução simples, mas convincente, das dificuldades que se quiseram ver no testemunho do próprio Platão sobre a sua evolução durante o período imediatamente posterior à morte de Sócrates, até a primeira viagem de Platão à Sicília.

É sobretudo na *República*, onde Platão dá início à sua teoria da educação filosófica dos futuros governantes, que aparece defendida a pretensão de tornar os filósofos reis ou os governantes filósofos, para que o Estado possa ser melhorado. A sua doutrina surge ligada tão indissoluvelmente a esta passagem famosa, através do seu paradoxo tão impressionante e inesquecível, que a posição assumida por Platão a este respeito na *Carta Sétima* parece uma citação que ele fizesse de si próprio. Enquanto a *Carta Sétima* foi tida por apócrifa, considerou-se este indício evidente da sua falsidade; o falsificador, pensava-se, quisera dar-lhe um cunho de autenticidade e para isso reproduzira uma das idéias mais conhecidas de Platão; mas incorrera no descuido de apresentar como já existente na década de 90 a *República*, obra donde a frase procede e que, segundo os resultados da moderna investigação, não fora escrita antes da década de 70 do séc. IV. A partir do instante em que aceitamos a autenticidade da carta, nova dificuldade se apresenta. Não havia a mínima dúvida de que se tratava de uma citação de si próprio feita por Platão, e ele, naturalmente, não podia ignorar quando escrevera aquela obra. Não houve, pois, outro remédio senão concluir daqui, embora contra vontade, que a *República* já estava escrita na década de 90[37]. É claro que se torna difícil conceber que esta obra, a mais importante de todas, e com ela as que pressupõe e que nos habituamos a considerar fruto de três decênios de atividade ininterrupta de escritor, pudesse ter sido escrita na década anterior à primeira viagem à Sicília. Por isso é que houve quem não enveredasse diretamente por este caminho, mas procurasse sair de apuros com a hipótese de uma edição da *República*, anterior e mais breve que a obra hoje conhecida, e da qual Aristófanes retirara a matéria para o governo das mulheres exposto na sua comédia, *A Assembléia das Mulheres*, escrita pelos fins da década de 90[38]. Tão inverossímil é uma hipótese como a outra. Na *Carta Sétima*, Platão não fala de ter colocado já por escrito em nenhum outro lugar esta teoria, mas diz simplesmente que a defendeu; ora, o mais verossímil é que as idéias proclamadas nos seus diálogos tenham sido expostas e discutidas muitas vezes no seu ensinamento oral, antes de serem dadas a conhecer por escrito ao mundo exterior, para informá-lo do que eram a filosofia e a educação platônicas[39]. A exposição das doutrinas essenciais de Platão em forma de diálogo supõe várias décadas de trabalho, mas é evidente que o seu ensino oral não podia esperar três decênios completos para falar do objetivo visado nas suas investigações sobre a essência da *arete*. E, ainda que este fato não seja levado em consideração como merece, não é preciso determo-nos a demonstrar que não foi ao chegar à Academia de Atenas que Platão começou o seu ensino, mas que já as suas obras da década de 90, desde os diálogos menores até o *Protágoras* e o *Górgias*, se propunham fazer propaganda a favor de um programa educacional por ele elaborado em forma oral, no seguimento da linha autenticamente socrática.

Com isto fica esboçado o fundo sobre o qual se projetam os diálogos socráticos menores da década de 90. A nosso ver, este

36. *Carta VII*, 325 C-E.

37. A esta conclusão chegava A. E. TAYLOR, no seu *Plato*, p. 20.

38. M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, p. 227.

39. Na minha nota crítica sobre o livro de Taylor, publicada em *Gnomon*, vol. IV, p. 9, afirmei que estas palavras da *Carta VII*, 326 A, λέγειν τε ἠναγκάσθην, etc., que TAYLOR, *Plato*, p. 20, aplica a toda a *República*, devem interpretar-se como alusão ao ensino oral. Também se explica assim a coincidência de *A Assembléia das Mulheres*, de Aristófanes, com as teorias de Platão na *República*.

fundo só se pode reconstituir pelo enquadramento destes diálogos nos limites gerais que a *República* traça e pelo testemunho do próprio Platão, na *Carta Sétima*, sobre a sua evolução nesta época a que nos referimos. Contudo, para as pessoas de então, estes escritos estavam principalmente relacionados com a prossecução oral das análises dialéticas de Sócrates[40], iniciada por Platão no regresso da viagem que empreendeu depois da morte do seu mestre. Os seus diálogos menores indicam-nos em que sentido tratava estas conversas e quais eram os pontos delas em que principalmente incidia o seu espírito teorético. É visível que desde o primeiro instante inclinava-se a esclarecer as premissas das operações lógicas aplicadas àquelas análises dialéticas e as formas lógicas estáveis que elas revestiam. Dado o caráter das nossas fontes, é provável que nunca nos seja possível chegar a deslindar até onde Sócrates já chegara nesta direção, quer dizer, até onde devemos considerar Platão, como teórico da lógica, discípulo de Sócrates[41]. Muitos têm hoje tendência exagerada a menosprezar os méritos de Sócrates neste campo, para os atribuírem todos a Platão, em cuja escola se teriam conseguido, no decurso de duas gerações, todos os progressos de que haviam de viver os dois milênios posteriores[42]. O homem que desenvolveu os "diálogos contraditórios" até deles fazer uma arte suprema, e lhes consagrou a sua vida, tinha por força de possuir certos conhecimentos de lógica e não podia ser um mero repetidor rotineiro. Mas, se conferirmos o que se conserva das obras dos demais socráticos, veremos que era escasso o seu interesse pelo método lógico, nos casos em que deixam transparecer algum. E nem o fato de a breve referência de Xenofonte a propósito de Sócrates se mostrar incansável na determinação dos conceitos nos ajuda muito a definir com clareza a posição de Sócrates como lógico[43]. No entanto, a exposição que

40. Já em *Apol.*, 39 C-D, anuncia-se programaticamente esta continuação.

41. Cf. A. DIÈS, *Autour de Platon* (Paris, 1927), pp. 156 s.

42. Assim, especialmente H. MAIER, *Sokrates*, p. 246. É fundamentada a reação de Burnet e Taylor contra esta tendência a privar de lógica o espírito socrático; mas estes autores vão longe demais e simplificam excessivamente a solução do problema, ao atribuírem ao Sócrates *real* tudo o que Platão diz a respeito de Sócrates.

43. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 6, 1.

Platão faz da dialética socrática encerra provavelmente uma grande verossimilhança, desde que não esqueçamos que estamos na presença de um gênio formal superior, que toma o objeto nas suas mãos e o desenvolve em todos e cada um dos seus aspectos.

A valoração dos primeiros diálogos como testemunhos do estado da dialética platônica de então coloca-nos os mesmos problemas que o seu conteúdo ético-político. É certo que a concepção histórico-evolutiva vê neles a prova de que o seu autor já então concebia plenamente certos fundamentos da lógica formal, tais como a definição, a indução e o conceito. Mas, como já dissemos acima, não enxerga neles qualquer testemunho claro e inequívoco da teoria das idéias, que será o que a dialética platônica das obras posteriores tem de característico[44]. Deste ponto de vista, constitui realmente um problema saber como é que Platão, partindo destas tentativas de abstração lógica, pôde chegar à sua teoria das idéias como entidades ontológicas. Segundo o modo de ver de Aristóteles, Platão concebia os conceitos gerais da ética, que Sócrates estudara, como um campo distinto do mundo visível do eterno devir, como um mundo de realidades estáveis; e, por mais que pareça divergir do pensamento moderno e do seu nominalismo, é esta a explicação verdadeiramente natural para todos os que estejam familiarizados com as características do pensamento grego[45]. Baseando-se em toda a tradição da antiga filosofia grega, Platão havia por força de se inclinar para a suposição de que onde existe um conhecimento tem de existir também um objeto, que é o que se conhece. Segundo a versão de Aristóteles, Crátilo, seu primeiro mestre, convencera-o de que vivemos num mundo de contínuo fluir, de geração e corrupção eternas. Mas logo Sócrates lhe franqueou um mundo novo. Sócrates inquiria a essência da justiça, da piedade, da valentia, etc., partindo da hi-

44. Vejam-se H. Raeder, Wilamowitz, Pohlenz e outros (Cf. as notas 2 e 10 deste capítulo).

45. Por exemplo, a RITTER, *Platon*, t. I, p. 557, parece-lhe inconcebível que possa encontrar-se em Platão algo de semelhante à famosa interpretação aristotélica das idéias platônicas como verdades existentes por si mesmas. Foi J. STENZEL, *op. cit.* (cf. nota 1 deste capítulo), quem forneceu explicações decisivas sobre este aspecto do problema.

pótese de que estas coisas que se procuravam conhecer tinham existência duradoura e inabalável[46]. *Nós* diríamos que a investigação socrática do que era o justo, o piedoso, o valente tendia ao universal, ao conceito. Mas esta noção, tão corrente hoje em dia, ainda não fora descoberta naquele tempo. Nos diálogos subseqüentes vemos como Platão se esforça por chegar a este conhecimento e penetrar nele, até que Aristóteles já assimila com toda a clareza teórica os métodos lógicos da abstração. A pergunta socrática *o que é o bom?, o que é o justo?,* não implicava de modo nenhum o conhecimento teórico do que eram logicamente os conceitos universais. Portanto, quando Aristóteles diz que Sócrates ainda não chegara a hipostasiar, como algo distinto da realidade sensível, os conceitos universais que investigava (o que Platão faz), essa afirmação não se deve interpretar no sentido de que Sócrates já teria chegado à teoria aristotélica do universal e de que Platão cometeu mais tarde o erro inconcebível de duplicar de certo modo estes conceitos gerais, já antes conhecidos por Sócrates na sua natureza abstrata, e de colocar ao lado do conceito do justo uma idéia do justo existente em si mesma. É exato que as idéias platônicas, na medida em que Platão entende por elas um mundo de entidades existente em si mesmo e distinto do mundo dos fenômenos sensíveis, representam para Aristóteles uma duplicação inútil do mundo sensível. Ele é supérfluo para Aristóteles, pois este já atingiu a natureza abstrata do conceito universal. Mas isto leva-nos com tanto maior segurança à conclusão de que Platão ainda não tinha ido tão longe, ao criar a teoria das idéias ou das formas, e Sócrates muito menos. Foi Platão o primeiro cujo gênio lógico se colocou o problema do caráter daquilo a que tendiam as investigações de Sócrates acerca do bom, do justo, etc. Para ele, o caminho dialético para o bom, o justo e o belo, que Sócrates se esforçava por percorrer, era o caminho do verdadeiro conhecimento. Se por esta via Sócrates conseguia remontar acima do mutável até o estável, acima da diversidade até a unidade, é porque esta unidade e esta estabilidade eram, segundo a maneira como Platão concebia a essência destes fenômenos, o verdadeiro Ser.

46. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6, 987 a 32 ss.

Se a nossa interpretação não erra, Platão julgava captar, com a sua teoria das idéias, o sentido e a essência da dialética socrática e tentava formular claramente as suas premissas teóricas. Esta teoria tem implícito um novo conceito de conhecimento, substancialmente diverso da percepção sensorial, e um novo conceito do Ser ou do real, distinto do que tinham os antigos filósofos da natureza. Quando Platão aponta dentro do múltiplo o uno, que o método dialético procura captar como forma ou, dito em grego, como idéia ou *eidos*, apóia-se na terminologia da Medicina do seu tempo, que, no aspecto metódico, tantas vezes invoca como modelo[47]. Do mesmo modo que o médico agrupa toda uma série de casos concretos diversos, porém do mesmo caráter essencial, na categoria de uma única forma ou *eidos* da doença, assim a investigação dialética dos problemas éticos, da valentia por exemplo, deve agrupar numa unidade os diversos casos aos quais se aplica aquele predicado. Partindo daqui, vemos como o movimento dialético se vai elevando já nos primeiros diálogos até chegar à virtude em si, na unidade da qual Sócrates sintetizava as várias virtudes particulares. A investigação da virtude particular leva constantemente, não a distingui-la das outras, como a princípio poderia parecer, mas sim àquela unidade superior a tudo o que é virtude, ao bem em si e ao seu conhecimento. Num escrito posterior, Platão descreve a essência do processo dialético do conhecimento como uma sinopse[48], a síntese do diverso na unidade da idéia. E é isto precisamente o que se faz nos diálogos menores. A pergunta *o que é a valentia?*, discutida no *Laques*, parece tender à definição desta virtude concreta; porém, o que na realidade se faz não é definir a valentia, mas sim levar-nos à unidade desta virtude com as demais, à virtude em geral. Portanto, o "resultado negativo" do diálogo está relacionado com o caráter sinóptico da investigação como tal. A pergunta *o que é a valentia?* não tende na

47. Cf. adiante, liv. IV, cap. I.

48. *Rep.*, II, 537 C: o verdadeiro dialético é o sinóptico, capaz de abarcar as coisas no conjunto. A mesma descrição do dialético aparece no *Fedro*, 265 D.

realidade à definição do "conceito" de valentia, mas sim à virtude em si, isto é, à idéia do bem. E não é só na argumentação metódica desenrolada dentro de cada diálogo que se manifesta o caráter sinóptico da dialética dos primeiros diálogos, orientados para a síntese do múltiplo na idéia; esse caráter é acusado com maior força ainda no método concêntrico já referido e usado por Platão em todo este grupo de diálogos. Partindo da investigação de cada virtude, em separado, Platão demonstra que toda tentativa de definir cada uma delas em si própria leva necessariamente à sintetização de todas numa só virtude, a partir da qual é possível conhecê-las todas.

Em vista disto, tem uma importância meramente secundária o fato de a palavra idéia ou *eidos*, com a qual Platão designa tecnicamente este ponto de vista, aparecer ou não nos diálogos a que nos estamos referindo[49]. Assim como nestas obras de iniciação Platão não dá a entender que a investigação das diversas virtudes concretas que nelas são examinadas e a descoberta da nova idéia de um conhecimento do bem em si tendem a levantar sobre esta base o novo edifício do Estado, também não podemos esperar que logo desde o primeiro instante assuste o leitor com um sistema cerrado como o da teoria das idéias. É que o que ele busca principalmente é chamar-lhe a atenção para o problema. Nenhuma das suas obras contém uma completa exposição da teoria das idéias, neste sentido, nem sequer na época em que a existência desta teoria se pode comprovar por meio de repetidas referências a ela. Nos próprios diálogos do período intermediário, esta teoria é simplesmente exposta à luz de exemplos concretos ou dada como suposta, ou então apontam-se apenas alguns dos seus traços fundamentais, acessíveis até a inteligência do leitor não iniciado. São poucas as passagens em que Platão entra no exame dos problemas mais espinhosos da teoria das idéias. Pelas informações pormenorizadas de Aristóteles sobre a chamada fase matemática

49. O cotejo do emprego dos conceitos *eidos* e *idea* nos diálogos de Platão, para chegar a resultados concludentes, teria de abarcar também outras palavras e expressões usadas para descrever o uno no múltiplo, tais como ὁπότε ἐστίν, αὐτὸ ὅ ἐστίν e outras do mesmo estilo.

da teoria das idéias, na qual Platão procura explicar as idéias com a ajuda dos números, verificamos com assombro que ele e os seus discípulos elaboraram na Academia uma doutrina de cuja existência os diálogos daquele período nem sequer nos permitem suspeitar, ao passo que a ajuda de Aristóteles nos põe em condições de descobrirmos ao menos alguns indícios isolados da sua influência neles[50]. É aqui, porém, que reconhecemos a rigorosa linha divisória entre uma discussão esotérica da escola e aquele aspecto da filosofia platônica que era mostrado ao mundo exterior. O retraimento de Platão, nos primeiros diálogos, em relação à teoria das idéias tem outro sentido, dado que já naquele momento Platão tinha de compreender claramente que esta base do seu pensamento ético-político, de momento ainda esotérica, haveria de desvendar ao mundo os seus traços fundamentais, em escritos posteriores. Aliás, nem é certo que as primeiras obras de Platão não contivessem qualquer alusão à existência da teoria das idéias, pois já no *Êutifron*, que todos os autores classificam entre os diálogos da primeira fase, fala-se do objeto da investigação dialética como de *uma idéia*; e referências semelhantes a esta encontramos também em outros diálogos do mesmo período[51].

A imagem assim obtida da obra escrita de Platão dos anos seguintes à morte de Sócrates revela-nos com a maior clareza a unidade orgânica existente entre toda a sua produção e o seu pensamento filosófico. Os diálogos menores surgem assim como uma introdução ao problema central do pensamento platônico, nos seus dois aspectos: o intrínseco e o formal. Este problema é o do melhor Estado possível. Platão projeta sobre ele a convicção socrática de que a virtude consiste no conhecimento do bem. Se não é ilusória esta convicção, deduz-se daqui que a edificação da comunidade humana sobre esta base, por meio da educação, constitui uma exigência necessária, onde se devem concentrar todas as energias. Platão, ainda antes de fixar os olhos dos seus leitores nesta meta, inicia-os, com as primeiras obras, na formulação do

50. ARISTÓTELES, *Metaf.*, M e N.

51. *Êutifron*, 6 E. Cf. a lista de exemplos das palavras *eidos* e *idea* que CRITER dá, em *Neue Untersuchungen über Platon* (Munique, 1910), pp. 228-326.

problema que é um pressuposto para a consecução daquele objetivo, o problema da virtude e do saber, embora seja certo que só nos dois diálogos seguintes, o *Protágoras* e o *Górgias*, leva-nos ao conhecimento pleno da importância de tal problema. É aqui que ele o formula e o expõe dentro da grande concatenação em que o vê enquadrado. Por conseguinte, o leitor que não passar dos diálogos menores não chegará a ver completamente claro. Sentir-se-á, porém, irresistivelmente empurrado para diante e procurará, mediante um exame de conjunto, chegar às conclusões que ainda lhe faltam. Veremos confirmada nos escritos posteriores esta concepção da obra platônica. Na elaboração das suas obras, desde a *Apologia* até o *Górgias* e deste até a *República*, Platão teve necessariamente de se propor como plano ir elevando o Homem de degrau em degrau até a vigia mais alta donde poderia abarcar, enfim, todo o horizonte da sua filosofia. Seria afirmar demais dizer que cada uma das suas obras já estava preconcebida nesta época e tinha de antemão designado o seu lugar no plano de conjunto traçado pelo autor. O que se pode assegurar, sim, porque é evidente, é que a tendência histórico-evolutiva do séc. XIX liga pouco demais para as numerosas linhas de conexão que Platão traça entre umas e outras obras, e por meio das quais nos dá a entender que todas elas vão *gradualmente* cobrindo um grande problema de conjunto e formam uma grande unidade em que o primeiro passo só é plenamente explicado pelo último[52].

Se olharmos em conjunto esta obra escrita e dela subirmos até o seu início, iremos vê-la animada por uma idéia fundamental, exposta sob a forma do diálogo socrático, a qual consiste em fazer com que o leitor vá paulatinamente penetrando, cada vez mais, nas entranhas da filosofia, e se dê conta do entrecruzamento dos diversos problemas entre si. A idéia de semelhante empreendimento corresponde à concepção pedagógica da essência do método filosófico cuja imagem as obras de Platão nos apresentam e advogam. E o fator pedagógico não reside apenas na força do diálogo, dirigido a estimular o leitor, para que se adiante ao autor com o seu pensamento ou então o acompanhe, desencadeando assim a sua própria produtividade. O repetido fracasso dos esforços empregados em descobrir a verdade e presenciados pelo leitor faz com que este compreenda pouco a pouco, com clareza cada vez maior, a dificuldade de chegar a um conhecimento real e adquira a consciência das premissas que até então admitia como evidentes e que constituem o fundamento da sua própria existência. Descobre as fontes de erro do seu pensamento e dá-se conta do caráter discutível da opinião dominante, compreendendo que é um preceito supremo de pureza intelectual fundamentar os seus juízos e exigir que os outros os fundamentem também. E não é só nos diálogos filosóficos que ele aplica estas verdades, pois reconhece a importância que têm para o conjunto da vida e da conduta do homem. Assim, tem por força de ir amadurecendo nele o desejo de cimentar nestas bases a sua própria existência, dando-lhe desse modo uma estrutura interna e uma orientação firme. O poder educador de Sócrates, que Platão conhecera por experiência própria, iria encarnar nos diálogos deste último e conquistar o mundo, fazendo-lhe compreender claramente, através de uma ampla reflexão, a sua própria essência e o seu próprio fim.

52. É esta a verdade permanente da interpretação de Platão por Schleiermacher perante a de todos os que vêm depois dele. Há que reconhecer em Paul SHOREY, *The Unity of Plato's Thought* (Chicago, 1904), o mérito de ter persistido firmemente neste ponto de vista numa época em que a teoria da evolução ameaçava desintegrar por completo esta unidade. O próprio Shorey expôs com toda a clareza (p. 88) que *unity does not preclude development*.

O Protágoras

Paidéia *sofística ou* paidéia *socrática?*

O *Protágoras* é a obra em que Platão levanta pela primeira vez o véu que ainda cobre os seus primeiros diálogos. Oferece-nos, a partir dele, uma perspectiva mais desanuviada dos problemas tratados nas obras anteriores. Até o leitor que não consegue captar a linha de unidade implícita naqueles pode, através deste diálogo, ver claramente como tais problemas se resumem num só. É já desde a *Apologia* que diante do nosso olhar se ergue a figura de Sócrates como educador. Nos diálogos menores expõem-se, à luz das diversas virtudes concretas, o grande problema que lhe enche a vida: o problema das relações entre as virtudes e o saber[1]. Este problema é agora transposto, numa obra de vastas proporções e de grande estilo, para o vasto campo da discussão pedagógica que toma toda a época de Sócrates e dos sofistas. No novo

1. Permitimo-nos, por razões de brevidade, conservar a tradução tradicional das palavras gregas *arete* e *episteme* por "virtude" e "saber", respectivamente, apesar de serem ambas equívocas, porque têm as conhecidas acepções concomitantes modernas, que as palavras gregas não possuíam. Quem não tiver a independência de juízo suficiente para atribuir sempre à palavra "virtude" o sentido grego, depois de tudo o que desde o princípio do primeiro livro vimos expondo no decurso do nosso estudo sobre a essência da *arete* dos Gregos, e para não dar à palavra "saber" o sentido que tem presentemente a palavra "ciência", em vez do significado espiritual dos *valores*, daquilo a que os Gregos chamam *phronesis*, também nada ganhará se empregarmos constantemente os termos gregos em vez dos termos modernos mais ou menos equivalentes.

diálogo, o Sócrates platônico esforça-se por sobrepujar este estrépito de vozes, a fim de analisar no campo dos princípios as pretensões da *paidéia* sofística e opor-lhe, como programa pedagógico próprio, o postulado que já conhecemos.

Ao contrário dos diálogos anteriores[2], o *Protágoras* não se desenrola modestamente, dentro de um círculo acanhado, como na realidade se exercia a ação do Sócrates histórico. Com o seu mestre, Platão enfrenta aqui, em público duelo discursivo, as grandes celebridades intelectuais do seu tempo, os sofistas Protágoras, Pródico e Hípias. Como cenário do diálogo, escolhe a casa do riquíssimo ateniense Calias, onde se reúnem por convite estas figuras, em torno das quais se agrupa, para lhes render homenagem e admiração, tudo o que na sociedade de Atenas marca presença ou mostra algum interesse pelas coisas do espírito. Não é para nós importante saber se Sócrates viveu realmente ou não o episódio que aqui se descreve; é que é bem clara a finalidade visada por Platão, ao escolher os interlocutores do seu diálogo. Sócrates não é, para ele, apenas um tipo original circunscrito ao âmbito local de Atenas; apesar da sua indissolúvel vinculação à cidade natal e da conhecida tendência irônica de subestimar a si próprio, com a qual gosta de se apresentar, ele se ergue, pela sua força espiritual e originalidade, acima de todas as figuras famosas e consagradas do seu tempo. Neste drama do espírito que é o *Protágoras* platônico, o duelo de Sócrates contra a *paidéia* dos sofistas surge como uma autêntica batalha decisiva daquele tempo, como a luta de dois mundos antagônicos pela hegemonia na educação. Todavia, apesar do tom elevado da linguagem e da política dignidade com que estão pintados os sofistas e o séquito dos seus

2. A opinião de que partimos, ou seja, a de que o *Protágoras* pressupõe já os diálogos menores de Platão, será confirmada no decurso da nossa interpretação. Wilamowitz inclui este diálogo entre as obras mais antigas de Platão, e Arnim considera-a até a mais antiga de todas. Wilamowitz baseia este critério na sua convicção de que os diálogos socráticos mais antigos de Platão, incluindo o *Protágoras*, não tinham ainda um caráter filosófico (cf. acima, p. 593). ARNIM em *Platos Jugenddialoge und der Phaidros*, pp. 24-35, fundamenta a sua tese na prova, que pretende mostrar, de que o *Laques* pressupõe o *Protágoras* como anterior a ele. Quanto a mim, acho que ambos os pontos de vista são insustentáveis.

discípulos e admiradores, sublinhando assim a importância do momento, o diálogo está envolto num esplendor de alegria juvenil, de engenho e finura espiritual, que não encontramos em nenhuma outra obra platônica. Outros diálogos se destacam pela sua maior riqueza de linguagem ou por abalarem com maior força os nossos sentimentos e idéias; nenhum deles, porém, bate o *Protágoras* no rigor e elasticidade da composição, no acerto da caracterização ou na força do efeito dramático.

De toda esta vida cheia de colorido, e destas impressões artísticas diretas, mal poderemos colher qualquer vestígio na nossa exposição. Ao mesmo tempo, isto está relacionado com o aspecto da pintura comparativa da educação socrática e da educação sofística, diretamente dirigida aos nossos sentimentos, e que podemos perceber em todas e cada uma das linhas de Platão. Mas o historiador não pode competir com o artista nem pretender captar os efeitos conseguidos por este. No caso de uma obra de originalidade tão inimitável como esta, qualquer reprodução, por mais engenhosa e magistral que fosse quanto à linguagem, ficaria por força muito abaixo do original. O seu conteúdo ficará, pois, reduzido a alguns contrastes e contornos obscuros. Um jovem discípulo e amigo de Sócrates, Hipócrates, desperta-o, alta madrugada, batendo com força à sua porta e rogando-lhe que o deixe entrar. É que ao regressar a Atenas, na noite do dia anterior, ouviu dizer que Protágoras se encontra na cidade; e tão grande acontecimento emociona-o. Está firmemente decidido a receber (como tantos outros Atenienses de famílias distintas, que para tal pagam respeitáveis quantias) o ensino de Protágoras. E vem ter com Sócrates tão cedo, para lhe rogar que o apresente ao mestre[3]. Como prelúdio do diálogo principal surge agora, no ambiente do pátio da casa onde os dois personagens passeiam até despontar o dia, uma conversa de puro estilo socrático, na qual Sócrates tenta sondar a firmeza da decisão do jovem Hipócrates e fazer-lhe compreender a aventura em que se vai meter[4]. A simplicidade de Sócrates, a sua modéstia humaníssima fazem com que o jovem não se aperce-

3. *Prot.*, 310 A ss.
4. *Prot.*, 311 A ss.

ba da envergadura dele. Nem por um só momento compreende que aquele homem tão simples que tem diante de si é o verdadeiro mestre. Neste diálogo, Sócrates não é um ancião venerável como o sofista Protágoras, mas sim um homem na força da idade, o que contribui para acentuar a falta de respeito que inspira. Hipócrates vê nele apenas o conselheiro e o amigo encarregado de lhe facilitar o acesso a Protágoras, à figura que ele admira de longe, sem qualquer reserva crítica. Sócrates leva-o a compreender, com algumas perguntas certeiras, que não sabe quem é Protágoras nem sequer suspeita o que realmente é um sofista e o que do seu ensino se pode esperar. Com isto já se toca um ponto que mais adiante ganhará certa importância no diálogo principal entre Sócrates e Protágoras: se o jovem se quisesse tornar médico, diz-lhe, devia receber o ensino do mais importante dos médicos do seu tempo, o seu homônimo Hipócrates de Cós; se desejasse ser escultor, o de Policleto ou Fídias; portanto, ao dirigir-se a Protágoras para se fazer seu discípulo, parece disposto a abraçar a carreira de sofista. Hipócrates, porém, repele decididamente esta insinuação[5] e é aqui que se acusa uma diferença essencial entre a educação sofística e o ensino dos profissionais: os discípulos particulares do sofista são os únicos que estudam a sua arte com o intuito de mais tarde a exercerem como profissão[6]; os mancebos atenienses de famílias distintas que se juntam à sua volta não têm em vista – como compete a quem não é especialista, mas sim um homem livre – outra finalidade que não a de o escutarem para "se cultivarem". O que o jovem do diálogo não sabe dizer é em que consiste esta cultura (*paidéia*), e fica-se com a sensação de que a sua atitude é típica da juventude do seu tempo, ansiosa por se cultivar. A confissão desta ignorância serve a Sócrates de ponto de apoio para o aconselhar. Exatamente da mesma maneira que na *Apologia* de Platão, exorta os homens a velar pelas suas "almas"[7], recorda aqui ao seu jovem amigo o perigo em que mete a sua "alma", ao

5. *Prot.*, 312 A.
6. Estudar para formar-se numa profissão é ἐπὶ τέχνῃ μανθάνειν; os καλοὶ κἀγαθοί com Protágoras estudam só ἐπὶ παιδείᾳ (321 B), quer dizer, para a sua própria educação.
7. Cf. acima, pp. 526 ss.

confiá-la a um desconhecido, cujas intenções e objetivos ignora por completo[8]. É o primeiro raio de luz que jorra sobre a essência da educação sofística. Protágoras chega a Atenas, vindo do estrangeiro, e, a troco de remuneração, oferece toda a classe de conhecimentos[9]; considerado com realismo, assemelha-se, pois, como fenômeno social, ao mercador e vendedor ambulantes que oferecem ao comprador, por dinheiro, as mercadorias importadas. Há, porém, entre estes e o primeiro, uma diferença muito considerável, em detrimento do sofista, que é a seguinte: enquanto o mercador vende alimentos que se podem levar para casa, nos recipientes que para isso se trazem, e que se podem provar antes de se comerem, o jovem Hipócrates, ao contrário, terá de consumir imediatamente, logo lá, o alimento espiritual ministrado por Protágoras e assimilá-lo diretamente, *na sua própria alma*, sem saber se o favorece ou o prejudica[10]. Assim, ainda antes de se ter iniciado o verdadeiro diálogo, vemos distinguirem-se aqui, aos nossos olhos, dois tipos de educador: o sofista, que instila no espírito humano, ao sabor da intuição, toda a sorte de conhecimentos, representando por isso o tipo de educação *standard* de todos os tempos, até dos atuais, e Sócrates, médico das almas, para quem o saber é o *alimento do espírito* e que se[11] preocupa sobretudo com saber o que lhe será proveitoso ou prejudicial[12]. É claro que Sócrates não se apresenta, de modo nenhum, como um médico deste tipo; mas, uma vez que afirma que para a alimentação do corpo se devem consultar em caso de dúvida, na qualidade de peritos, o médico ou o mestre de ginástica, por si mesma desponta a interrogação de quem será o perito chamado a sentenciar sobre o alimento adequado à alma, quando isso for necessário. Se ele existisse, esta vigorosa comparação seria uma boa pintura plástica da essência do verdadeiro educador, no conceito de Sócrates.

8. *Prot.*, 313 A. São autenticamente socráticos os motivos do perigo e da alma que aparecem nesta passagem . Cf. também 314 A 1-2, 314 b 1.

9. Cf. sobre este aspecto da nova cultura adiante, pp. 626 ss.

10. *Prot.*, 313 A, 314 B.

11. *Prot.*, 313 D-E: exigência do médico de almas; 313 C 6: o saber como alimento da alma. O tema do cuidado médico da alma (ψυχῆς θεραπεία) aparece sistematicamente elaborado no *Górgias*. Cf. adiante, pp. 654 s.

12. *Prot.*, 313 D 2; 313 D 8; 313 E 3; 314 B 3.

Preocupados com o problema da essência do verdadeiro educador, ambos os personagens se põem a caminho para a residência de Calias, pois fez-se dia e têm de se apressar para visitar o sofista, assediado por visitantes de manhã à noite[13]. O porteiro daquela casa rica já está em estado de irritação, sinal de que não são Hipócrates e Sócrates os primeiros a chegar. Quando por fim conseguem entrar, deparam com Protágoras a passear no átrio, com grande acompanhamento e em animada conversa. Tem de um lado Calias, o dono da casa, seu meio-irmão Páralo, filho de Péricles, e Cármides, filho de Gláucon; do outro lado está Xantipo, o outro filho de Péricles e, junto do Ateniense Filipides, um discípulo específico de Protágoras e futuro sofista, Antímero de Mendes, grande esperança da nova geração sofística. Por trás destes personagens, numa segunda fila, vem uma série de forasteiros oriundos de várias cidades, os quais, semelhantes aos coros que seguiam Orfeu, inebriados pelos sons da sua lira, seguem Protágoras na sua peregrinação através de toda a Grécia. Esforçam-se por ouvir a conversação que os personagens da primeira fila mantêm. Quando, ao chegar ao fim do átrio, Protágoras dá a volta, o segundo grupo roda como numa manobra militar, retirando-se outra vez para trás do primeiro, para desandar o caminho andado[14]. No átrio em frente vê-se Hípias de Élis entronizado numa poltrona, rodeado de outros Atenienses conhecidos e de alguns forasteiros sentados em bancos à sua volta, como se fossem seus discípulos; está pontificando sobre problemas astronômicos[15]. O terceiro, Pródico de Ceos, instalado num vestíbulo convertido em quarto de hóspede e deitado ainda, está envolto em mantas de lã e à sua volta sentam-se, em sofás, diversos visitantes de nome conhecido; os que chegam não conseguem apanhar o tema da lição que aqui se explica, pois a voz grave do sofista, ressoando no local fechado, produz um rumor surdo[16].

Sócrates apresenta agora o seu amigo a Protágoras e informa-o da atenção que ele faz de receber os ensinamentos do sofis-

13. *Prot.*, 314 C ss.

14. *Prot.*, 314 E-315 B.

15. *Prot.*, 315 C.

16. *Prot.*, 315 D.

ta. Diz-lhe que Hipócrates pensa abraçar a carreira política na sua cidade natal, esperando que os ensinamentos de Protágoras lhes sejam muito úteis para isso. Recomenda-o como filho de família rica e distinta e como jovem de ambição e de talento. Protágoras explica o caráter do seu ensino. Semelhante *epangelma* fazia parte da missão do sofista ambulante e era, à falta de um corpo de professores sedentários e com ordenado fixo, uma espécie de auto-reclamo necessário[17]. Havia também outras profissões ambulantes, como a de médico, que, como teremos ocasião de ver, exigiam análoga propaganda das suas capacidades[18], a qual não parecia tão ridícula a quem a escutava na Antiguidade como o leitor dos nossos dias. Hoje temos de nos habituar a ver que no tempo dos sofistas, antes de se fundarem escolas fixas como as de Platão e de Isócrates, o mestre tinha de certo modo que prover à angariação de discípulos, dando à juventude ocasião de escutá-lo, nas cidades em que atuava (ἐπιδημία ἐπιδημεῖν). O *epangelma* constitui uma das provas mais luminosas do aparecimento de uma nova classe de homens, consagrada por profissão à alta cultura da juventude adulta. Esta consistira até então exclusivamente no trato privado (συνουσία) dos jovens com homens maduros do círculo das suas amizades, e é ainda este o caráter que as relações de Sócrates com os seus jovens amigos ostentam. Estão portanto manifestamente fora de moda e alheias ao profissionalismo. A sofística e o seu tipo de educação têm, por isso, a força atrativa da novidade, que Platão personifica, com tanta ironia, na figura do jovem Hipócrates. Parece contraditório que Platão, por sua vez fundador de uma escola, manifeste-se tão violentamente contra o profissionalismo dos sofistas. A sua escola, porém, baseava-se no princípio socrático da amizade (φιλία) e pretendia continuar, através da sua dialética, a velha forma da educação por meio do trato pessoal.

17. *Prot.*, 319 A.

18. Em *Prot.*, 319 A, ἐπάγγελμα é a "promessa" que o mestre faz ao discípulo de ensinar-lhe uma determinada coisa. O verbo é ἐπαγγέλλεσθαι e também ὑπισχνεῖσθαι (cf. nota 22), que neste caso significa "fazer saber". Em latim, a palavra equivalente a este ἐπαγγέλλεσθαι é *profiteri*, donde é derivado o termo *professor*, empregado no Império Romano para designar o sofista dedicado ao ensino.

Protágoras não recomenda a sua arte por razões de novidade e atualidade, mas antes, ao contrário, apresenta-a como antiga e acreditada já há muito tempo[19]. Atalha deste modo a desconfiança que o novo tipo de sofista e os seus manejos ainda despertam freqüentemente nas cidades, e que levavam muitos sofistas a prescindir por completo deste nome para designação das suas atividades, adotando outro título qualquer, o de médico, de ginasta ou de músico, por exemplo[20]. Acostumado a apoiar-se no prestígio educacional dos grandes poetas da Antiguidade, desde Homero até Simônides, e na herança da sua sabedoria, que os sofistas se esforçavam por transformar numa sabedoria escolar sensata e moralizadora, Protágoras inverte os papéis e vê os antecessores da sua arte naqueles heróis do espírito, que sob o manto da poesia queriam ocultar à desconfiada sociedade do seu tempo a sua (de todos e de cada um deles) qualidade de sofistas[21]. Em contraste com isto, Protágoras, que segundo afirma não tem nada a temer da luz e entende que tais disfarces serviriam apenas para aumentar os receios contra a cultura por ele representada, "confessa" publicamente perante o mundo inteiro que é um *sofista*, um mestre profissional de alta cultura e um *educador de homens*[22]. Aproveita por isso de bom grado a ocasião que se oferece a ele para expor de perto àqueles que o escutam a essência desta cultura. Sócrates repara que Protágoras sente-se orgulhoso dos seus novos admiradores, e sugere que se convidem também Pródico e Hípias para a conferência, o que Protágoras acolhe com satisfação[23]. Depois de os seus prestáveis admiradores se apressarem a juntar bancos e assentos para formar uma aula, e depois de todos reunidos, começa o espetáculo com o anúncio, mais uma vez e com toda a solenidade repetido por Protágoras, de que, com os seus ensinamentos, Hipócrates fará diários e incessantes progressos para o melhor[24].

19. *Prot.*, 316 D.

20. *Prot.*, 316 D-E.

21. *Prot.*, 316 D.

22. *Prot.*, 317 B: ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους. Cf. a palavra ὁμολογεῖν, que aparece também em 317 B 6 e 317 C 1.

23. *Prot.*, 317 C-D.

24. *Prot.*, 318 A.

Neste ponto, Sócrates intervém para perguntar em que é que a educação de Protágoras torna melhores os seus discípulos. Volta assim ao problema que ficara por resolver no diálogo preliminar: o da essência e finalidade da educação sofística[25]. Se um jovem entrasse para aluno de Zêuxis e este prometesse torná-lo melhor, todo mundo saberia em quê: na pintura. Se com o mesmo propósito acorresse a Ortágoras de Tebas, ninguém tampouco ignoraria que neste caso o progresso se referiria à sua instrução como tocador de flauta[26]. Pois bem, em que campo progredirá para o melhor quem receber o ensino de Protágoras? A explicação de pergunta formulada por Sócrates tende claramente a uma arte (*techne*) e a uma especialidade em determinada matéria, que o sofista reclama para si. À pergunta feita Protágoras não pode responder em nome de todos os que exibem o nome de sofistas, pois entre eles também não existe unanimidade de critério quanto a este ponto. Por exemplo, Hípias, ali presente, é representante das "artes liberais", sobretudo do que mais tarde se chamaria *quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música. Estes ramos do ensino sofístico eram os que melhor podiam fazer jus à pergunta de Sócrates, pois apresentavam o desejado caráter técnico; mas na sua educação Protágoras dá preferência incondicional aos ramos sociais do saber. Entende que os jovens que passaram pelo habitual ensino de tipo elementar e agora aspiram a completá-lo por meio de uma cultura superior que os prepare, não para uma profissão determinada, mas para a carreira política, não desejam entregar-se a novos estudos técnicos determinados[27], porque é de outra coisa que necessitam, e é isto que ele lhes quer ensinar: a capacidade de se orientarem retamente a si próprios, de orientarem os outros sobre o melhor processo de administrarem a sua casa, e de dirigirem com êxito, em palavras e ações, os assuntos do Estado[28].

25. *Prot.*, 312 E.

26. *Prot.*, 318 C.

27. *Prot.*, 318 E. Protágoras critica aqui, de passagem, os sofistas do tipo de Hípias, que se dedicam ao ensino das chamadas "artes liberais", chamando-lhes corruptores da juventude (λωβῶνται τοὺς νέους).

28. *Prot.*, 318 E 5-319 A 2.

Embora Protágoras, em oposição ao que acontece com as matemáticas, não dê à transmissão desta capacidade o nome de uma disciplina ou *techne*, não deixa de reconhecer, em face das perguntas de Sócrates, que deste modo se erige em mestre da "arte política" e assume a pretensão de educar os homens para que sejam bons cidadãos[29]. Sócrates reconhece que esta é uma elevada finalidade, mas expõe as suas dúvidas acerca da possibilidade de estimular por meio do ensino esta virtude, e em apoio disso menciona diversas experiências conhecidas. Nas assembléias do povo e na vida pública em geral impõe-se exclusivamente o conselho dos mais destacados peritos em matéria de arquitetura, construção de barcos, em todos os assuntos que são objeto de uma determinada especialidade ou de uma arte determinada; e, se um profano se atrevesse e dar a sua opinião nestas questões, seria obrigado a descer da tribuna, debaixo da caçoada geral[30]. Em contrapartida, tratando-se de matérias em que ninguém se pode apresentar como perito, por não constituírem especialidade nenhuma, qualquer um pode erguer-se na assembléia do povo, seja ele sapateiro, carpinteiro ou ferreiro, marinheiro ou negociante, rico ou pobre, nobre ou plebeu, e dar em voz alta a sua opinião, que ninguém lhe gritará para sair da tribuna, por estar falando do que nenhum mestre lhe ensinou; é que estas matérias não são, evidentemente, consideradas como suscetíveis de serem ensinadas[31]. Outro tanto acontece na vida privada. Os homens que mais se salientam pelas suas qualidades espirituais e morais não dispõem de meios para transmitirem aos outros as qualidades que os distinguem, a sua *arete*. Péricles, pai dos dois jovens aqui presentes, deu-lhes uma educação excelente em tudo aquilo para que existem professores, mas naquilo em que a sua própria grandeza se firma ele não os educa nem os entrega a outro para que os eduque, antes os deixa andar à solta, para "instruírem-se livremente", como se a *arete* fosse por si própria pousar sobre eles[32]. É o proble-

29. *Prot.*, 319 A.

30. *Prot.*, 319 B-C.

31. *Prot.*, 319 D.

32. *Prot.*, 319 E.

ma, em que Sócrates insiste tantas vezes, de saber por que é que se dá tão freqüentemente o caso de os filhos dos grandes homens não puxarem seus pais. Há ainda em apoio disto outros exemplos oferecidos pela história familiar de certas pessoas conhecidas da época, entre os quais se destacam de modo especial os que se referem às pessoas aqui presentes[33]. Todas estas experiências servem a Sócrates de base para estabelecer a sua tese de que a virtude não é suscetível de ser ensinada[34].

Recolhe, assim, sob forma filosófica, uma idéia fundamental da aristocracia, que Píndaro apresentara e que a pedagogia racionalista dos sofistas preferia deixar de parte, em vez de se deter para refutá-la[35]. Parecia não conhecer limites o otimismo pedagógico do sofistas[36]; a sua vigorosa concepção intelectual do objetivo da educação contribuía para alentar este otimismo, que parecia, aliás, corresponder à tendência geral do tempo, sobretudo à evolução da maioria dos Estados para a democracia[37]. Não se deve crer, todavia, que obedecessem exclusivamente a preconceitos de classe as antigas dúvidas da *paidéia* da nobreza relativas à onipotência da educação. Não. Este ponto de vista refletia muitas experiências dolorosas daquela classe tão orgulhosa das suas virtudes e tradições e da qual partira outrora todo o superior pensamento educacional da nação[38]. O ceticismo de Sócrates perante a educação sofística baseava-se precisamente no fato de ela deixar de pé, sem o resolver, o velho problema pindárico da educação do Homem. Sócrates não põe em dúvida, evidentemente, os êxitos manifestos alcançados pelos sofistas no campo da cultura intelectual[39], mas sim a possibilidade de transmitir a outros, por idên-

33. *Prot.*, 320 A.
34. *Prot.*, 320 B.
35. Cf. acima, pp. 261 s., 266, 335 ss.
36. Cf. acima, pp. 356 ss.
37. Cf. acima, p. 363.
38. Já em Homero aparece expressa a dúvida quanto à onipotência da educação. Cf. acima, p. 53.
39. Em *Prot.*, 319 C 7, Sócrates chama de τὰ ἐν τέχνῃ ὄντα o campo do acessível à formação intelectual. Cf. também *Górgias*, 455 B, e *Laques*, 185 B. A característica deste tipo de saber e de cultura é a existência de professores e exames. Cf. *Górgias*, 313 B E ss.

ticos meios, as virtudes próprias do cidadão e do estadista. Por isso, a figura adequada para servir de centro a este diálogo não é a de Hípias de Élis, representante dos estudos matemáticos, nem a de Pródico de Ceos, interessado em problema de gramática, mas sim apenas a de Protágoras, que era o verdadeiro chefe da tendência para a qual este problema da formação ético-política constituía o problema fundamental, e que julgava poder resolvê-lo pelo estudo da "ciência social". É evidente que, ao procurar encontrar assim um processo moderno que substituísse, em bases racionais, a antiga e rigorosa educação dada à nobreza, Protágoras demonstrava um sentido muito arguto para captar as necessidades do presente e a mudança operada na situação; mas era precisamente neste ponto que melhor se revelava a falha da *paidéia* sofística. Nas palavras de Sócrates: *Até agora sempre acreditei que se os bons se tornam bons não é por obra dos cuidados do Homem*, transparece diretamente a crença pindárica de que a *arete* é um dom dos deuses[40]; e esta concepção religiosa aparece misturada, numa curiosa aliança, ao sóbrio realismo proveniente da experiência da esterilidade de tantos esforços humanos bem-intencionados.

A objeção de Sócrates tem tal caráter de objeção de princípio, que obriga Protágoras, desde logo, a desviar a conversa do campo meramente técnico-didático para um plano espiritual superior. Nem todos os sofistas teriam sido capazes de seguir neste terreno o crítico da sua pedagogia, mas Protágoras era o homem indicado para isso. Nas intervenções em que responde a Sócrates detidamente, Platão apresenta-nos com mão de mestre um adversário nada desprezível. Teria sido um mau representante da época pedagógica, se não tivesse tomado posição diante daquele problema fundamental de toda a educação ou não estivesse em condições de lutar por ela. A dúvida suscitada sobre a possibilidade de educar o Homem partia de experiências individuais contra as quais não havia nada a alegar. É por isso que Protágoras desloca habilmente o ponto de partida e examina o problema sob o ponto de vista dos seus novos conhecimentos sociológicos, procurando

40. É a objeção principal que Sócrates alega antes e depois do discurso de Protágoras: *Prot.*, 319 B 2 e 328 E.

provar, pela análise da vida social humana, das suas instituições e necessidades, que, sem aceitar como premissa a possibilidade de educar a natureza humana, todas estas instituições, que de fato existiam, perderiam o sentido e a razão de ser. Assim considerada, a educação aparecia como um postulado social e político intangível, sobretudo numa democracia moderna onde tão importantes eram o espírito coletivo do indivíduo e a sua participação ativa na vida do Estado. Já quando expusemos as doutrinas dos sofistas tivemos ocasião de examinar estas teorias de Protágoras sobre a fundamentação sociológica da educação[41]. Esta vasta exposição de princípios permite a Platão fazer com que o grande sofista – que é ao mesmo tempo um mestre da forma – brilhe em todas as modalidades da retórica. Sócrates confessa-se arrebatado e vencido[42]; mas o seu aparente assombro, isento de crítica, é antes a expressão irônica da sua intenção de não seguir Protágoras neste terreno onde seria difícil competir com ele. A força de Sócrates não está na graça com que narra mitos ou faz longas exposições doutrinais, mas antes na tensão dialética das suas perguntas certeiras, às quais é forçoso retorquir. Esta arte dialética de Sócrates revela-se triunfalmente na tentativa seguinte de atrair o adversário ao seu próprio terreno. Completa-se deste modo o contraste entre as duas partes empenhadas no duelo, contraste que não abrange só a posição de princípio defendida por cada uma delas em relação à educação, mas engloba igualmente uma comparação plástica dos respectivos métodos didáticos.

Sócrates parece juntar-se ao coro de elogios de todos os presentes e pede apenas que lhe seja esclarecido um ponto concreto[43]. Na sua intervenção, Protágoras expusera a sua convicção fundamental a respeito da possibilidade de educar o gênero humano, entre outras formas, sob a de um mito: o de Zeus ter outorgado aos mortais, além do dom prometéico da civilização técnica, com que ameaçavam destruir-se uns aos outros, o dom divino do espírito comunitário e da virtude política, a justiça, a

41. Cf. acima, pp. 359 ss.
42. *Prot.*, 328 D-E.
43. *Prot.*, 329 B.

prudência, a piedade, etc. Era este dom que mantinha os Estados sobre a Terra; não era só uma graça concedida especialmente a certos indivíduos; era comum a todos os seres humanos, e a educação do homem na virtude política tinha unicamente a missão de desenvolver nele este dom natural social[44]. A menção da virtude em geral e das virtudes particulares da justiça, da prudência e da piedade serve a Sócrates de pretexto para se concentrar no seu problema peculiar: o problema da essência destas diversas virtudes e da sua relação com a virtude pura e simples[45]. E coloca para Protágoras este problema, da seguinte forma: a virtude é só uma, e a justiça, a prudência e a piedade partes dela, ou são estas virtudes apenas nomes diferentes para exprimir a mesma coisa?[46]. Imediatamente deparamos conosco a navegar nas águas conhecidas dos primeiros diálogos socráticos, do *Laques*, do *Cármides* e do *Êutifron*. No seu entusiasmo por este tema favorito, Sócrates parece ter esquecido por completo o ponto de partida do diálogo, ou seja, o problema da possibilidade ou impossibilidade de educar o Homem e iniciá-lo na virtude. Julgando-se seguro, pelo ruidoso e unânime aplauso que acabavam de lhe tributar, Protágoras segue-o no terreno, pouco familiar para ele, destas distinções lógicas sutis, cujo sentido ele não capta de momento com nitidez. Assim como o leitor certamente também não o captará.

Em cada um dos diálogos menores, Platão analisara uma virtude concreta, fazendo logo com que a análise desembocasse por algum ponto no problema da "virtude em si" e da sua essência. O conceito de diversas "partes" da virtude aparece igualmente naqueles diálogos. No *Protágoras*, Sócrates inicia também a inquirição, tomando como ponto de partida uma virtude concreta. Mas aqui o problema das relações entre esta virtude concreta e a "virtude em geral" não surge no seu apogeu no final do diálogo, mas aparece logo desde o instante em que se coloca o problema como verdadeiro objetivo da discussão[47]. Sócrates procura esclare-

44. *Prot.*, 329 C. Cf. 322 B-323 A.
45. Cf. acima, pp. 598 ss.
46. *Prot.*, 329 C 6.
47. Isto é característico quanto à relação entre o *Protágoras* e aqueles diálogos menores. No *Protágoras*, o autor remonta de novo a eles e os desenvolve.

cer isto desde o início, quando tenta precisar imediatamente o conceito de "partes" da virtude, que Protágoras lhe concede, como expressão das relações entre a justiça e a "virtude em si". E ele o faz com esta pergunta: *Estas distintas virtudes são partes da virtude, tal como a boca e o nariz são partes da face humana, relativamente a esta, ou como as partes do ouro em relação a este*[48], *quer dizer: partes qualitativamente distintas entre si e em relação ao todo ou partes quantitativamente distintas e nada mais?* Protágoras, seguindo sem dúvida a opinião do *common sense*, opta pela primeira posição. À pergunta de Sócrates sobre se quando na realidade se possui a virtude possuem-se também as suas partes, responde ele num sentido resolutamente negativo, dizendo que isso não é exato, como demonstra o fato de haver muitos homens valentes que não são justos e muitos homens justos que não são sábios. O problema parece agora complicar-se por ele apresentar a sabedoria (σοφία) como mais uma parte da virtude, acrescentando, portanto, às virtudes morais uma virtude ou *arete* intelectual[49]. De um ponto de vista histórico é perfeitamente lógico que seja precisamente o sofista a sublinhar este aspecto intelectual da *arete*. Não suspeita que desse modo aplana consideravelmente o caminho do adversário, já que este concebe a virtude como saber. Entrevemos, porém, já desde agora que, apesar do aparente ponto de contato que é para ambos a alta estima do saber, é precisamente aqui, na sua enorme discrepância quanto à concepção da essência do saber, que se revelará o abismo que os divide. Protágoras ignora a tese de Sócrates de que a virtude é um saber, e nem sequer lhe passa pela cabeça que se encaminha para semelhante conclusão. No decurso posterior do diálogo, Sócrates oculta-lhe cuidadosamente esta sua intenção final, que nós conhecemos dos diálogos anteriores. Como o estadista que se propõe alcançar um objetivo distante e, ao dar os primeiros passos nesse sentido, oculta os seus móveis e intenções finais aos olhos da multidão ignorante, assim aqui vemos aparecer momentaneamente como fim último da

48. *Prot.*, 329 D.
49. *Prot.*, 329 E.

discussão a pergunta (que cheira a escola primária) sobre o todo e as partes da virtude e que Sócrates coloca em primeiro plano.

A feição tomada pela conversa sobre este tema distingue-se, no *Protágoras*, daquela dos outros diálogos anteriores: não é à luz de uma virtude concreta que Sócrates aponta aqui as relações entre a parte e o todo, mas sim por meio da comparação integral de todas as virtudes entre si, com o que se propõe demonstrar a unidade delas. Que ele, ao fazer isto, proceda, em certos aspectos concretos, de modo mais sumário que nos diálogos menores, não obedece apenas à circunstância de o seu propósito de estabelecer uma comparação completa obrigá-lo precisamente a percorrer um caminho mais longo, e a encurtar, portanto, as etapas; é importante ver também que uma minúcia maior o faria incorrer em repetições, já por si inevitáveis, aliás. Pressupõem-se, evidentemente, as investigações sobre as diferentes virtudes feitas em diálogos anteriores, embora, por outro lado, o conhecimento delas não seja imprescindível para que Protágoras entenda o problema[50]. A questão sobre se, possuindo a virtude, não se possuirão necessariamente todas as suas partes é por Sócrates dividida em várias partes. Em primeiro lugar, indaga se a justiça implica necessariamente a piedade, examina depois as relações entre a prudência e a sabedoria e, por fim, as relações entre a prudência e a justiça[51]. Partindo das virtudes que têm, umas com as outras, maior analogia relativa, Sócrates procura arrancar ao seu interlocutor a concessão de que a justiça e a piedade são essencialmente a mesma coisa ou, pelo menos, coisas muito semelhantes e afins, o que Protágoras aceita, embora contra vontade. Sócrates pretende aduzir a mesma prova a respeito das outras parelhas de virtudes mencionadas, deixando para o fim a valentia, por esta ser de todas as virtudes a que mais se diferencia psicologicamente das

50. Por exemplo: a passagem de *Prot.*, 349 D ss., lembra o *Laques* e as tentativas nele feitas para captar a essência da valentia. Se não se repetem aqui de um modo pedante todos e cada um dos matizes das distinções feitas no *Laques*, isto não quer dizer que este último diálogo represente uma etapa mais avançada da investigação dialética e que, por conseqüência, seja posterior ao *Protágoras*. (Quanto ao pensamento de ARNIM, *op. cit.*, cf. nota 2 deste capítulo).
51. *Prot.*, 330 C s.; 332 A s.; 333 A s.

outras. Protágoras acha tudo isto bem estranho, pois, ao comparar várias virtudes às quais a língua dá nomes diversos, inclina-se naturalmente, como faria qualquer outro representante do são entendimento humano, a apoiar-se, não no que há entre elas de substancialmente afim, mas antes nas suas diferenças. Procura constantemente afirmar e fazer prevalecer esta opinião[52]. Mas nada consegue de Sócrates. Este aponta sem cessar o que é análogo, esforça-se para colocar em relevo o fundamento comum do aparentemente diverso, e parece até, na sua ânsia irreprimível de avançar pelo seu caminho, cuja meta é a unificação das partes e do todo, da variedade e da unidade, não se preocupar grandemente com uma ou outra falha que as suas conclusões possam acusar. O caráter "sinótico" da dialética socrática, que já conhecemos dos primeiros diálogos de Platão[53], manifesta-se com grande beleza plástica na sua dinâmica interna, nesta revista de conjunto que ele passa a todas as virtudes concretas. E os intérpretes modernos que censuram em Platão, como defeito, o passar por alto com demasiada ligeireza pelas diferenças das coisas comparadas, só provam com isso que não compreenderam o sentido do seu método.

A crescente indisposição de Protágoras obriga Sócrates a interromper aqui a conversa, antes de ter atingido o seu objetivo[54]. A tensão artística do diálogo baseia-se em grande parte na tenaz conseqüência com que Sócrates se fixa nesta meta e se nega a sair do terreno da análise dialética. Concede a Protágoras, no entanto, um largo fôlego, de que este se aproveita para desviar a conversa sobre a virtude e a possibilidade de ensiná-la para outro terreno, o da explicação poética, uma das formas essenciais da *paidéia* sofística[55]. Mas também aqui defronta em Sócrates um mestre. Este apodera-se logo da interpretação dada à famosa poesia de Simônides sobre a autêntica virtude do Homem – que Protágoras

52. *Prot.*, 331 B s. 382 A 1, 350 C-351 B.

53. Cf. acima, p. 633.

54. *Prot.*, 335 B-C; cf. 333 E.

55. *Prot.*, 338 E. Protágoras declara aqui que o conhecimento dos poetas (περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι) constitui "a parte fundamental da *paidéia*".

escolhera como exemplo para ilustrar a sua arte[56] – e, utilizando-a para os seus fins, mediante uma hábil distorção do sentido, mostra com transfigurada seriedade que por este caminho se pode provar tudo o que se quiser, uma vez que ele tira dos versos de Simônides um sentido congruente com a sua conhecida tese de que nenhum homem pratica voluntariamente o mal[57]. Após este engenhoso episódio, do qual Protágoras não se sai lá muito airosamente, Sócrates consegue, com algum esforço, levá-lo para a conversa inacabada sobre a virtude e as suas partes, defendendo a tese, aparentemente ousada demais, de que a valentia e a sabedoria são uma e a mesma coisa[58]. Como Protágoras se nega a aceitar isto e alega várias objeções lógicas e psicológicas contra o modo como Sócrates chega à sua conclusão[59], este procura alcançar o seu objetivo por meio de um rodeio. Para isso, parte da distinção entre uma vida feliz e uma vida miserável, definindo a primeira como uma vida agradável e com prazer, e a segunda como uma vida cheia de aborrecimento e de dor[60]. A multidão, diz ele, aceitará certamente uma definição como esta, mas não assim Protágoras, que não poderá fazer menos que distinguir, entre as sensações de prazer, as boas e as más[61]. Sócrates examina em seguida a sua atitude em face da razão e da ciência[62]. Estas constituem para Sócrates a *força suprema do Homem*, mas se Protágoras não partilha o hedonismo da multidão, no terreno da ética, aquele teme que

56. Escolhe esta poesia porque trata da essência da *arete*, apesar de não trazer nada para esclarecer o problema, colocado por Sócrates, das "partes" da *arete* e da sua relação com o todo. Platão liga aqui diretamente a *paidéia* sofística àquele aspecto da antiga poesia que traduzia uma reflexão consciente sobre a *arete* e, portanto, sobre a educação. Para ilustrar isto, era Simônides um autor especialmente indicado.

57. *Prot.*, 345 E. Sócrates chega a esta interpretação historicamente falsa seguindo menos o sentido das palavras de Simônides do que a sua conseqüência lógica. O que ele busca, inclusive nos poetas, é a verdade absoluta, tal como ele a vê.

58. *Prot.*, 349 D ss. Sócrates vê-se obrigado a apelar para a fama de Protágoras, como o maior representante da *paidéia*, para convencê-lo a continuar tomando parte na conversação.

59. *Prot.*, 350 C ss.

60. *Prot.*, 351 B ss.

61. *Prot.*, 351 D.

62. *Prot.*, 352 B.

este caminhe de braço dado com ela na sua valoração do espírito, que não reconheça no saber as forças necessárias para assumir as rédeas e a direção da vida, mas antes considere mais fortes os instintos. A questão decisiva é esta: poderão o saber e o conhecimento ajudar o Homem a agir bem e a consciência do que é bom escudá-lo contra qualquer influência que pretenda levá-lo a agir mal?[63]. Também aqui Protágoras se envergonha de professar o critério da multidão, movido desta vez por um certo orgulho de homem culto. Na realidade, quem melhor do que o representante da exigência da superior formação do espírito poderia subscrever o alto apreço em que Sócrates tem o valor do saber para a vida?[64]. Sócrates objeta agora a si próprio e a Protágoras, seguindo a opinião da massa, que não poucas vezes o Homem conhece o bem e não o pratica, embora pudesse fazê-lo. E, quando se pergunta a ele por que procede assim, responde que o faz arrastado pelo prazer ou pela dor[65]. Quem estiver convencido de que o conhecimento do bem encerra a força necessária para se realizar não tem outro remédio senão encontrar uma explicação para esta experiência humana geral. Sócrates e Protágoras podem estar certos de que a multidão exigirá que expliquem o que é isto que os outros homens denominam "ser arrastados pelo prazer"[66]. Protágoras começa a dar-se conta de que do seu assentimento à alta estima socrática do saber como força moral podem derivar conseqüências imprevistas para ele. Pressente necessariamente que pensa, no fundo, como a "multidão", para a qual entre o conhecimento e a realização do bem há um grande espaço. Já não pode,

63. *Prot.*, 352 C 3-7.

64. *Prot.*, 352 D. Protágoras diz: *Se há no mundo algum homem para o qual seria uma desonra* (αἰσχρόν) *não considerar a sabedoria e o saber como as mais poderosas de todas as forças humanas, esse homem sou eu.* Mas vê-se claramente que aquilo que o leva a admitir as palavras de Sócrates não é tanto uma certeza interior, como o medo da vergonha que significaria para ele, representante da *paidéia*, duvidar da força do saber. Sócrates, que se apercebe muito bem disto, utiliza-o para enredar o adversário em contradições com ele mesmo. Cf. o medo deste ante o choque com a sociedade (αἰσχρόν) como meio de refutação em *Prot.*, 331 A 9, 333 C; *Górg.*, 461 B e sobretudo 482 D ss., onde Calicles põe a descoberto este "ardil" de Sócrates.

65. *Prot.*, 352 D-E.

66. *Prot.*, 353 A.

porém, retroceder, já concordou com a tese de Sócrates e, além disso, o papel assim assumido está em perfeita consonância com a estima que tem de si próprio como um homem de espírito, que não deseja ver-se confundido com a massa. Não quer, todavia, que se continue a investigar esta questão e, com um elegante aceno de mão, disso quer dissuadir o seu interlocutor: que nos importam as opiniões da massa, que diz apenas o que em cada momento lhe ocorre?[67]. Sócrates, porém, insiste em que os paladinos do conhecimento e do seu valor para a conduta humana estão obrigados a opor à concepção corrente sobre estas coisas a sua própria explicação, pois entende que uma posição correta perante este problema é de importância decisiva para determinar a conexão existente entre a valentia e as demais partes da virtude. Protágoras não tem outro remédio senão escutar Sócrates, deixando-o esgrimir em nome dos dois, por assim dizer, com a "multidão" e suas opiniões. Para tanto, Sócrates defende simultaneamente o seu ponto de vista pessoal e o da massa, carregando com toda a conversa, enquanto Protágoras, já mais tranqüilo, fica reduzido ao papel de simples ouvinte[68].

Sócrates põe agora a descoberto que a multidão entende por "deixar-se arrastar pelo prazer" o processo psíquico de se sentir tentado a satisfazer um apetite sensível, embora o julgue mau. Opta, por exemplo, pela busca de um prazer momentâneo em vez de se abster dele, embora compreenda que mais tarde lhe possa advir daí algum mal. Sócrates interroga a multidão em profundidade, para averiguar a razão por que considera neste caso que o prazer procurado é nocivo, em última instância[69]. E obriga-a a reconhecer que não sabe dar outra razão a não ser que o prazer desfrutado acarreta como conseqüência um mal maior[70]. Por outras palavras: a meta final (τέλος), em relação à qual a multidão

67. *Prot.*, 353 A.

68. Vê-se bem a razão por que Platão faz com que Sócrates use aqui do artifício de perguntar à multidão, em vez de fazê-lo a Protágoras. Assim, faz com que Protágoras concorde mais facilmente, pois, de outro modo, temeroso do choque com a sociedade, seria certamente levado a responder em seu próprio nome.

69. *Prot.*, 353 C ss.

70. *Prot.*, 353 D-E; 354 B.

reconhece diferenças de valor entre umas e outras sensações de prazer, é, por sua vez, o prazer e só o prazer[71]. O fato de sempre considerar bom o doce e mau o amargo obedece em última análise à razão de que o doce causa prazer e o amargo dor. Pelo fato de isto ser certo é que o "deixar-se arrastar pelo prazer", que a multidão invoca como motivo, significa apenas que se cometeu um erro de cálculo, escolhendo o prazer menor em vez do maior, pela simples razão de ser o que estava mais perto no momento da opção[72]. Sócrates ilustra isto plasticamente, representando com uma balança na mão o homem chamado a agir, e pesando nela um prazer e outro, uma e outra dor, ou um prazer e uma dor[73]. E explica por sua vez, de modo inequívoco, o sentido desta imagem, por meio de outras comparações do campo do quantitativo. Se a saúde e salvação da nossa vida dependessem da escolha dos caminhos mais compridos que se pudessem encontrar, tudo dependeria de descobrir a arte da medida que nos defendesse de ilusões quanto ao verdadeiro comprimento do caminho e eliminasse das nossas decisões o fator das aparências enganosas. Sem uma tal arte, a nossa opção seria sempre insegura, vacilante, não poucas vezes iludida pelas simples aparências; e nos veríamos freqüentemente obrigados a nos arrepender dela. Mas a arte da medida eliminaria esta fonte de erros e assentaria a nossa vida sobre fundamentos firmes[74]. Em contrapartida, se a nossa salvação dependesse de uma opção acertada entre o reto e o não-reto, no sentido aritmético da palavra, seria a aritmética a arte sobre a qual se deveria erguer toda a vida do Homem[75]. Mas como, segundo o critério da massa, o fim da existência humana é conseguir um balanço favorável de prazer, o que haverá a fazer é eliminar os erros

71. É nesta passagem que o conceito fundamental do fim (τέλος) aparece pela primeira vez em Platão. Cf. 354 B 7, 354 D 2, 354 D 8, e bem assim o verbo correlativo ἀποτελευτᾶν (εἰς ἡδονάς) em 354 B 6 e τελευτᾶν em 355 A 5. Sinônimo de τέλος: cf. 355 A1, "o bem" (ἀγαθόν). No *Górgias*, 499 E, a mesma idéia está expressa por "a razão por que" (οὗ ἕνεκα), que equipara ao "Bem".

72. *Prot.*, 356 A.

73. *Prot.*, 356 B.

74. *Prot.*, 356 C-E.

75. *Prot.*, 356 E-357 A.

de perspectiva, que com tanta freqüência falseiam as nossas decisões neste terreno e as empurram por uma direção errada, e criar para isso uma arte da medida que nos permita distinguir a aparência da verdade[76]. Investigaremos em outra ocasião, continua Sócrates, qual é esta arte da medida e em que consiste a sua essência; mas o que desde já podemos assegurar é que são um saber e um conhecimento tais que nos podem fornecer a pauta para a nossa conduta, bastando para isso demonstrar o ponto de vista defendido por Protágoras e por mim[77]. Tu nos perguntavas – diz ele, dirigindo-se à multidão – em que é que, na nossa opinião, consistia o processo psíquico do que tu chamas "deixar-se arrastar pelo prazer". Se tivéssemos respondido: na ignorância, ter-te-ias rido de nós; agora, porém, fica bem provado que o que essencialmente serve de base a esse modo de agir é *a maior ignorância*[78].

Depois de dar esta resposta à multidão, Sócrates dirige-se, em seu nome e em nome de Protágoras, aos sofistas presentes, que se mostram perfeitamente convencidos. Sócrates sublinha expressamente a sua concordância com a tese de que o bom é o agradável e de que isto é, portanto, o critério da vontade e da conduta do Homem[79]. O próprio Protágoras, animado pelo consenso geral, também adere agora, tacitamente, à tese que antes via com certo receio[80]. Deste modo, todas as sumidades em educação ali agrupadas sob o mesmo teto acabam por se harmonizar, unânimes, ao nível dos *polloi*, de que Sócrates partira. Sócrates tem-nos todos presos na armadilha. Ao leitor atento não terá es-

76. *Prot.*, 357 A-B.

77. *Prot.*, 357. O conceito da medida e da arte de medir (*metretike*), que se emprega aqui repetidamente e com grande insistência (cf. 356 D 8; 356 E 4; 357 A 1; 357 B 2 e 357 B 4), tem uma importância fundamental para a concepção platônica da *paidéia* e do saber. Aqui aparece primeiramente como simples postulado e, além disso, aplicado para determinar o bem supremo, o qual não pode ser concebido, de modo nenhum, em sentido socrático. Em obras posteriores de Platão, este conceito revelará a sua verdadeira força e o seu pleno conteúdo.

78. *Prot.*, 357 C-D.

79. *Prot.*, 358 A.

80. *Qui tacet, consentire videtur.*

capado uma circunstância, a de Sócrates nunca ter apoiado o princípio hedonístico: a única coisa que fez foi salientar que é este o critério geral da *massa* e o conseqüente resultado da sua maneira de pensar. Sócrates, porém, deixa que isto sirva antes para caracterizar os sofistas como educadores e, sem se deter nisso por um instante mais sequer, passa diretamente a explorar, no seu alcance máximo, a concessão que lhes conseguiu arrancar sobre essa concepção. Com efeito, se, como julga a massa, é precisamente o agradável o critério de todas as decisões e de todos os atos humanos, é evidente que ninguém escolherá, com conhecimento de causa, o caminho do menos bom, isto é, do menos agradável; e a pretensa fraqueza moral de quem "se deixa arrastar pelo prazer" não é na realidade outra coisa senão ausência de saber[81]. Ninguém se propõe conscientemente como fim o que considera um mal[82]. Com isto, Sócrates obriga os sofistas a aceitarem o seu conhecido paradoxo de que ninguém "procede mal" voluntariamente[83], sem que de momento lhe interesse saber se a locução "proceder mal" tem na boca deles o mesmo sentido que na sua. Partindo dessa concepção é fácil, para ele, resolver o problema, não resolvido ainda, das relações entre a valentia e o saber, acrescentando assim o último elo que faltava à sua cadeia demonstrativa da unidade da virtude, ainda incompleta. A sua tese afirmava que eram uma e a mesma coisa a valentia e a sabedoria. Protágoras reconhecera que todas as outras virtudes se encontravam mais ou menos intimamente relacionadas umas com as outras. A única exceção era, segundo ele, a valentia, contra a qual se desfazia, aparentemente, toda a argumentação de Sócrates[84], dada a existência de homens que, embora sendo ímpios, desregrados e espiritualmente incultos em grau extremo, não deixavam de ser, contudo, extraordinariamente valentes. E definia o valente como um homem que não retrocedia em face de perigos que enchiam os outros de pavor[85]. Pois bem, se definirmos o medo como o pressen-

81. *Prot.*, 358 B 6.
82. *Prot.*, 358 D.
83. Cf. acima, p. 637 e nota 57.
84. *Prot.*, 349 D.
85. *Prot.*, 349 E.

timento de um mal[86], a conseqüência será que Protágoras, ao conceber a valentia como o não-retroceder perante aquilo sobre que incide o temor, incorre em contradição com a tese que todos acabam de assinar, e que afirma que ninguém avança conscientemente para o que considera um mal[87]. De acordo com esta tese, o valente e o covarde deveriam, pelo contrário, coincidir plenamente em não avançar por vontade própria em direção ao que, do seu ponto de vista, se deve temer[88]. A diferença entre eles reside antes no que temem: o valente só teme a ignomínia; o covarde, ao contrário, teme, por ignorância, a morte[89]. O sentido profundo do conceito socrático do saber ressalta aqui, por fim, com força profética, da visão de conjunto da posição contrária. É o conhecimento do verdadeiro valor que determina irrevogavelmente a opção da nossa vontade. Chegamos assim à conclusão de que a valentia é essencialmente o mesmo que sabedoria: o conhecimento do que na realidade se deve ou não temer[90].

O movimento dialético do pensamento socrático, que nos diálogos menores de Platão víamos levantar vôo, sem no entanto chegar nunca à sua meta, alcança por fim o objetivo visado; e as palavras por meio das quais Sócrates exara no *Protágoras* o resultado da sua investigação exprimem ao mesmo tempo o sentido que orientava aqueles outros diálogos anteriores: *Peço que tudo isto não se examine com outro fim que não seja o de inquirir o que é a virtude e qual a sua essência, pois sei que, uma vez esclarecido isto, ficará esclarecido também aquilo sobre que ambos estivemos conversando tão longamente, eu sustentando que se não pode ensinar a virtude e tu defendendo que ela pode ser ensinada*[91]. E, com efeito, o problema referente à essência da virtude é o pressuposto necessário para se poder resolver aquele que incide sobre a possibilidade ou impossibilidade de ensinar. Mas o resultado a que Sócrates chega é este: não é só em sentido

86. *Prot.*, 358 D 6.
87. *Prot.*, 358 E.
88. *Prot.*, 359 D.
89. *Prot.*, 360 B-C.
90. *Prot.*, 360 D 5.
91. *Prot.*, 360 E 6.

lógico formal que o fato de a virtude ser um saber, e até a valentia entrar nesta definição, é premissa para o problema da possibilidade de ensinar a virtude; pela primeira vez este problema parece situar-se no campo do possível, com o que, no fim, os pontos de vista de ambas as partes parecem sofrer uma inversão total: Sócrates, que não achava a virtude suscetível de ser ensinada, agora busca provar por todos os meios que a virtude é, sob todas as formas, um saber; e Protágoras, que a considerava matéria apta para ensino, faz, ao contrário, grandes esforços para demonstrar que ela é tudo menos um saber, com o que se torna materialmente discutível a possibilidade de ensiná-la[92]. O drama finda com o espanto mostrado por Sócrates em face deste resultado aparentemente contraditório; mas o espanto, neste como em todos os casos, é evidentemente a fonte de toda a filosofia, para Platão[92a], e o leitor fica com a certeza de que a tese socrática que reduz a virtude ao conhecimento dos verdadeiros valores[93] deve constituir a pedra angular de toda a educação.

É claro que, no *Protágoras*, Platão continua mantendo-se fiel ao seu princípio socrático de nada ensinar dogmaticamente, mas sim interessar-nos interiormente no seu problema, que ele faz nosso, conseguindo que, sob a direção de Sócrates, o conhecimento vá pouco a pouco despontando no nosso íntimo. Pode ser que esta obra já por si nos interesse por este problema; se partirmos, porém, da etapa vencida no fim do *Protágoras* e remontarmos às investigações sobre as várias virtudes, que figuram nos diálogos platônicos anteriores, veremos claramente que o filósofo pressupõe ter diante de si um leitor que lhe segue as idéias com a mesma perseverança tenaz com que ele próprio vai, de novas em novas obras, dando voltas ao mesmo problema e lhe arranca aspectos constantemente novos. Vemos no final do *Protágoras* que, apesar da arte assombrosa de Platão para reter e estimular a nossa

92. *Prot.*, 361 A; acima, pp. 358 e 631.

92a. Cf. *Teeteto*, 155 A.

93. *Prot.*, 361 B 2. Cf. 358 C 5, onde a "ignorância" é definida, em sentido socrático, como erro em relação aos verdadeiros valores (ἐψεῦσθαι περὶ τῶν πραγμάτων τῶν πολλοῦ ἀξίων).

atenção por meio de contínuas mudanças de cena e de luz, o problema tratado continua a ser o mesmo de outras obras anteriores. Sentimo-nos, contudo, ao mesmo tempo aliviados pela sensação de, à medida que subimos, irmos abrangendo mais e mais, com o olhar e com a inteligência, as conexões da paisagem que avistamos. Enquanto a leitura dos diálogos de Platão nos fazia, a princípio, vislumbrar, mais do que ver com clareza, que todos aqueles esforços eram apenas como que linhas traçadas diretamente para um ponto – deixando-nos, porém, a sensação de continuarmos a nos mover no mesmo plano –, ao terminar a leitura do *Protágoras* ficamos atônitos quando os olhamos de cima e vemos que todos aqueles caminhos conduzem de fato ao cume a que subimos, à consciência de que todas as virtudes humanas são essencialmente o mesmo, e de que esta essência comum reside no conhecimento do que é verdadeiramente valioso. Mas é por se orientarem (como agora compreendemos também) para o problema da educação que todos os esforços anteriormente realizados para chegar a este resultado ganham sentido e importância.

É no tempo dos sofistas que a *paidéia* se converte pela primeira vez num problema consciente e se situa no centro do interesse geral, sob a pressão da própria vida e da evolução do espírito, que sempre colaboram. Nasce uma "cultura superior", surgindo e se desenvolvendo, como representante dela, uma profissão especial: a dos sofistas, que se atribuem a missão de "ensinar a virtude"[94]. Mas agora fica evidente que, apesar de todas as meditações sobre os métodos pedagógicos e as formas de ensino, e não obstante a mirabolante riqueza de material didático de que dispõe esta cultura superior, ninguém faz uma idéia clara dos pressupostos desta empresa. Ao contrário de Protágoras, que expressamente o afirma, Sócrates não tinha a pretensão de educar os homens, e as nossas fontes são cuidadosas em salientar esta faceta[95]. Mas, ainda que estejamos instintivamente convencidos

94. É esta a definição do sofista em Platão; cf. *Prot.*, 349 A: παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος. Os sofistas comprometem-se a educar homens: παιδεύειν ἀνθρώπους (*Apol.*, 19 E; *Prot.*, 317 B), o que em *Apol.*, 20 B, se equipara a "possuir conhecimentos de *arete* humana e política".

95. *Apol.*, 19 E-20 C. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2. Cf. acima, p. 556.

desde o primeiro instante, como o estavam os seus discípulos, de que é Sócrates o verdadeiro educador ansiado pelo seu tempo, Platão frisa bem, no *Protágoras*, que a sua pedagogia não se baseia apenas em outros métodos de natureza diversa ou no simples poder da personalidade; baseia-se antes, fundamentalmente, no fato de, ao reduzir o problema moral a um problema de saber, estabelecer, pela primeira vez, a premissa que faltava à pedagogia sofística. O postulado da primazia da formação do espírito, proclamado pelos sofistas, não pode ser justificado pelo mero fato de se triunfar na vida. Esta época vacilante nos seus fundamentos reclama o conhecimento de uma norma suprema que a todos obrigue e vincule, por ser expressão da natureza mais íntima do Homem, e na qual a educação se possa apoiar para se lançar à sua tarefa suprema; formar o Homem na sua autêntica *arete*. A este resultado não podem conduzir os conhecimentos e o treinamento dos sofistas, mas tão-somente aquele saber profundo sobre o qual versa a pergunta de Sócrates.

Mas, ainda que só no *Protágoras* se aquiete o movimento dialético dos diálogos anteriores, ele coloca, por sua vez, novos problemas para os quais não apresenta solução e cuja formulação aponta o caminho para outras obras futuras. É certo que Sócrates não considera a virtude suscetível de ser ensinada nem apregoa a pretensão de educar os homens, mas Platão dá a entender que por trás desta atitude irônica esconde-se apenas a sua profunda consciência das reais dificuldades que semelhante missão encerra. Na realidade, Sócrates está muito mais perto que os sofistas da solução deste problema. Para tanto, só precisa aprofundá-lo, investigando-o até o fim, e é esta a perspectiva que Platão pinta. Um dos problemas que agora devem ser discutidos com mais premência é o da possibilidade ou impossibilidade de ensinar a virtude, problema que já parece aproximar-se da sua solução, com a prova socrática de que a virtude é apenas saber[96]. Surge,

96. *Prot.*, 361 C. Até que ponto este problema agitou o pensamento dos contemporâneos de Sócrates é o que revela não só o testemunho de um sofista da mesma época, o autor das chamadas *Dialexeis* (cf. o cap. 6 dessa obra em DIELS, *Vorsokratiker*, t. II, 5ª ed., pp. 405 ss.), mas também, por exemplo, uma discussão

porém, a necessidade de indagar a fundo a essência deste conceito socrático do saber, pois é evidente que não coincide com o que os sofistas e a maioria dos homens entendem por tal. Esta indagação realiza-se no *Menon* e, em parte, no *Górgias*. Mas há ainda outros aspectos em que o *Protágoras* aponta repetidamente para o futuro desenvolvimento dos problemas nele esboçados. Referimo-nos principalmente à inquirição do melhor modo de vida (εὖ ζῆν), que no *Protágoras* Sócrates não designa como fim em si, mas apenas como meio para ilustrar a importância do saber para a reta conduta do Homem, partindo da suposição de ser certa a opinião popular que considera bom o agradável. Sócrates faz ver à multidão que, admitindo-se a exatidão deste critério de valor, o Homem precisaria, para escolher com acerto a maior soma de prazer, de uma arte da medida que lhe permitisse distinguir o prazer maior do menor, quer dizer: num caso como esse, não se podia alcançar, sem o conhecimento, o melhor tipo de vida[97]. Conseguiu desse modo provar o que de momento se propunha, mas é caso para perguntar se a equiparação do bom ao agradável, que ele sabe tornar extraordinariamente aceitável aos sofistas e a tantos investigadores modernos, refletirá efetivamente o critério próprio de Sócrates[98]. Surgiu o problema da meta (τέλος) e já não é possível sepultá-lo no esquecimento. Suspeitamos de que Sócrates, dada a descontração com que se manifesta no *Protágoras*, troça de todos os sofistas e de nós mesmos. E por fim exigimos que nos fale a sério de um problema de tanta seriedade. É isto que ele faz no *Górgias*, que é, sob todos os pontos de vista, o perfeito irmão gêmeo do *Protágoras* e o indispensável complemento sério do humor travesso vazado neste.

como a prova em *As Suplicantes* de EURÍPIDES (v. 911-917), segundo a qual a virtude da valentia pode ser ensinada exatamente como se ensina uma criança a falar, a escutar e a dizer o que não sabe. Daqui Eurípides tira a conclusão de que tudo depende de se empregar ou não a *paidéia* adequada.

97. A investigação a fundo sobre que espécie de conhecimento e de ciência (τέχνη καὶ ἐπιστήμη) seja esta arte da medida, Sócrates a reserva, no final do *Protágoras* (357 B), para outra ocasião.

98. Cf. acima, p. 638 s.

O Górgias

O educador como estadista

Para compreender a relação existente entre as duas obras citadas, a primeira coisa a fazer é sobrepujar este equívoco tão difundido que, pela falsa aplicação do conceito de "poético" aos diálogos platônicos, vê em cada um deles uma confissão à maneira de Goethe e uma descarga dos sentimentos e emoções que oprimiam Platão, o que levava a situar o *Górgias*, com o seu *pathos* sério, num período da vida do autor diferente daquele em que se situava o alegre *Protágoras*. É isto que nos leva a considerar o *Protágoras* como a mais antiga obra de Platão, escrita antes da morte de Sócrates, e o *Górgias*, ao contrário, como uma obra escrita sob a impressão amarga desta catástrofe. Ignora-se, assim, o caráter absolutamente objetivo da forma artística dos diálogos platônicos[1]. A fórmula "vida e poesia", tirada da lírica moderna, não serve para interpretar os diálogos de Platão[2]. É certo que todo o gênero artístico dos diálogos platônicos brota de uma só e grande experiência vivida, a da personalidade de Sócrates. Mas não se pode tornar isso extensivo às diversas obras, no sentido de buscar

1. O ponto de vista extremo nesta questão é o aplicado por WILAMOWITZ, no seu *Platon* t. I, aos diferentes diálogos. Uma obra como o *Fedro*, por exemplo, onde se investigam as relações entre a retórica e a dialética, é exposta por este autor sob o lírico título de "Um venturoso dia de Verão".

2. Não se pode passar por alto da relação entre o ponto de vista de Wilamowitz e o livro de Dilthey intitulado *Vida e poesia*.

em cada uma delas a expressão de uma nova situação de vida e dos sentimentos subjetivos do seu autor. É precisamente o caráter de experiência vivida que serve de base à forma dialogada, a sua vinculação à pessoa de outro homem, isto é, a algo de objetivo, que o impede. Sem dúvida, a atitude pessoal do autor perante a vida também se mistura a isto e tinge o quadro que ele traça da figura de Sócrates; mas a seriedade do *Górgias* não se deve exatamente ao fato de nele se refletir um estado de ânimo momentaneamente ensombrado, e a proximidade temporal da morte de Sócrates não é necessária para explicar o *pathos* grandioso que esta obra respira, como não o é para explicar o fúnebre dramatismo do *Fédon*, que os mesmos intérpretes situam, no tempo, muito longe da morte de Sócrates e bem perto do jovial *Banquete*. E, sobretudo, colocar o *Protágoras* no começo de toda a obra escrita de Platão torna-se impossível para quem tenha seguido o curso da nossa interpretação e se haja convencido de que se resumem nesta obra e culminam em plano superior e dentro de um âmbito mais vasto os problemas dos diálogos socráticos menores, pertencentes à primeira fase, e que à luz destes diálogos aparecem iluminados *a posteriori*, de acordo com o método constantemente usado por Platão. Veremos adiante que esta tendência a situar o *Protágoras* em período anterior, desligando-o do *Górgias*, tão intimamente unido a ele, deve-se em grande parte também ao desconhecimento do seu conteúdo filosófico.

Salta aos olhos o paralelismo entre o *Górgias* e o *Protágoras*. Górgias de Leontinos, criador da retórica, na forma em que ela havia de pautar os últimos decênios do séc. V[3], é para Platão a personificação desta arte, tal como Protágoras o é da sofística no diálogo que tem o seu nome. Como o *Protágoras*, o *Górgias* tem o objetivo de projetar para o exterior e fazer com que entre as grandes potências espirituais do tempo se debata a socrática, que nos últimos diálogos menores fora exposta antes na sua estrutura interna. Ao lado da sofística, que é um fenômeno meramente pe-

3. John FINLEY (*Harvard classical studies*, 1939) assinalou acertadamente que Górgias não pode ser considerado como o criador exclusivo da arte retórica nem como o seu único representante em Atenas.

dagógico, a retórica representa o aspecto que na nova cultura se orienta praticamente para o Estado. *Rhetor* continua ainda na época clássica a ser o nome para designar o estadista, que num regime democrático precisa sobretudo ser orador. A retórica de Górgias propõe-se formar retóricos neste sentido da palavra. Esta pretensão serve a Sócrates de ponto de partida para encetar sobre a essência da retórica uma conversa análoga à do *Protágoras* sobre a educação. A análise, no entanto, segue aqui um rumo um tanto diverso. Górgias não pronuncia, como Protágoras, uma longa conferência sobre a sua arte e a necessidade social dela, pois este tema não dá margem a tantas considerações teóricas como o outro. Não se sente capaz de definir a sua retórica senão pelos seus efeitos. A tentativa de defini-la a partir de um conteúdo material, como se pode fazer com outras disciplinas que igualmente se servem da palavra como meio, fracassa, porque a retórica é só palavra e arte da palavra, que tende a persuadir por meio da forma oratória.

Sócrates, no *Protágoras*, punha em dúvida a possibilidade de ensinar a virtude política, por não existirem especialistas dela que fizessem profissão do seu conhecimento[4]. Mas o que para Sócrates representa uma falha no ensino político dado pelos sofistas, e defeito também da retórica[5], constitui para Górgias a principal vantagem desta. Acha que é uma prova da grandeza da sua arte que ela erga a simples força da palavra à posição de instância decisiva no mais importante de todos os campos da vida, o da política[6]. Platão caracteriza a essência da retórica, afirmando que o seu representante não se sente capaz de defini-la, mas considera fundamental nela o fato de conferir poder a quem a domina[7]. Górgias cita até casos em que a palavra do retórico convenceu um enfermo da necessidade de tomar um remédio ou de se submeter a uma operação, depois de o médico competente ter fracassado nesse intento[8]. Nos debates travados na assembléia do povo ou em

4. *Prot.*, 319 A-D.
5. *Górg.*, 449 D, 451 A.
6. *Górg.*, 450 A, 451 D, 454 B.
7. *Górg.*, 456 A ss.
8. *Górg.*, 456 B.

qualquer outra assembléia de massas, para escolher a quem se dará a direção de determinado cargo, não será o perito, mas sim o retórico, quem se imporá[9]. É a sua arte que aponta para todo tipo de peritos e especialistas o objetivo para o qual devem colaborar e ao qual deverão submeter o seu saber. Não foram os arquitetos e engenheiros navais, cujo saber Sócrates enaltece como modelo, quem levantou as fortificações e os portos de Atenas, mas sim Temístocles e Péricles, que, apoiados no poder da retórica, convenceram o povo da necessidade de realizar estas obras[10]. Eis os fatos evidentes que Górgias aponta com o dedo, quando Sócrates pretende medir a retórica pela do seu severo conceito do saber e a define como a capacidade de por meio de palavra sugerir aos ouvintes uma mera aparência de certeza e de sugestionar a massa ignorante, com o encanto daquela aparência sedutora, em vez de convencê-la pela verdade[11]. Com esta caracterização, Sócrates quer fazer ver o perigo do abuso da arte oratória, mas Górgias, como mestre de retórica, põe-se no caminho dele com a afirmação de que semelhante abuso, mesmo sendo possível, não forçaria a repudiar o recurso do qual se abusa[12]. Não há nenhum meio destinado à luta que não esteja exposto aos mesmos abusos. Se um atleta usar a sua força para estrangular pai e mãe, não haverá motivo para disso tornar responsável o seu mestre, pois este lhe transmitiu a sua arte, para que fizesse bom uso dela. Quem dela se serve abusivamente é que deve ser censurado e castigado.

Com isto, porém, vela-se mais do que se resolve o problema que a Sócrates mais importa esclarecer. Quando Górgias afirma que o retórico transmite aos seus discípulos a sua arte para que eles façam "bom uso" dela[13], parece pressupor que o mestre nesta arte sabe o que é bom e justo e que os seus discípulos já albergam neles, ou recebem do mestre, um saber igual[14]. Górgias aparece

9. *Górg.*, 456 B 6-C.
10. *Górg.*, 455 D-E. (Cf. 455 B.)
11. *Górg.*, 454 E-455 A.
12. *Górg.*, 456 D-457 C.
13. *Górg.*, 456 E, 457 C.
14. *Górg.*, 459 D-E.

caracterizado como homem de idade, tão cheio de respeitabilidade burguesa como Protágoras. E, tal como este não queria, a princípio, conceder a Sócrates a identidade entre o bom e o agradável, assim agora Górgias pensa conseguir furtar-se ao incômodo problema dos fundamentos morais do seu ensino, por meio da concessão de poder, em caso de necessidade, iniciar no conhecimento do que é justo e do que não o é quem não possua de per si tal conhecimento[15]. Com isto incorre, é claro, em contradição com o que dissera sobre o abuso corrente da retórica[16]. Arranca-o, porém, deste atoleiro a intervenção do seu discípulo Polo, que pertence a uma geração posterior e não se coíbe de proclamar em alto e bom som o que todo mundo sabe: que à retórica são indiferentes as questões morais. E diz também a Sócrates, com o necessário vigor, que é de mau gosto colocar um velho mestre como Górgias naquela situação de perplexidade. Segundo esta concepção realista, a retórica pressupõe tacitamente que a chamada moral da sociedade humana é uma questão puramente convencional, que evidentemente se tem de observar, sem se deixar arrastar, nos casos sérios, ao emprego sem escrúpulos dos recursos de poder da arte retórica[17]. A descrição deste antagonismo entre o sentimento de poder, ainda meio envergonhado e tingido de moral, da velha geração inventora da retórica e o consciente e cínico amoralismo da nova geração revela a grande arte de Platão para desenvolver dialeticamente, por meio de uma gradação de cambiantes, um tipo espiritual, em todas as suas formas características. Este desdobramento do tipo do retórico em três formas fundamentais leva o drama do *Górgias* a desenrolar-se em três atos, e o aparecimento de cada tipo novo recrudesce a luta e acentua-lhe cada vez mais a importância de princípio. Às figuras de Górgias e do seu discípulo Polo vem juntar-se mais tarde, como terceiro e mais coerente representante do "homem retórico", o estadista Calicles[18], que

15. *Górg.*, 460 A. Cf., sobre a caracterização da respeitabilidade burguesa de Protágoras, cap. V, nota 64.

16. *Górg.*, 460 D.

17. *Górg.*, 461 B-C. Cf. cap. V, nota 64.

18. *Górg.*, 481 B ss.

proclama abertamente o direito do mais forte como moral suprema. Estes três tipos juntos levam-nos, pois, ao ponto culminante do drama que nos revela, através de um processo gradual, a verdadeira essência da retórica. O critério que distingue estes três tipos é a sua atitude em face do problema do poder, mas este é para os três – quer eles o calem ou o proclamem abertamente, quer o admirem só em plano teórico ou a ele aspirem na prática – o verdadeiro "objeto" da sua arte.

A crítica da segunda parte do *Górgias* parte da tese que afirma ser a retórica uma *techne*[19]. O nosso conceito de arte não reflete adequadamente o sentido da palavra grega. Esta tem em comum com a arte a tendência à aplicação e ao aspecto prático. Por outro lado, em oposição à tendência individual criadora não submetida a nenhuma regra (para muitos implícita hoje na palavra arte), acentua o fator concreto do saber e da aptidão, que para nós estão ligados ao conceito de especialidade. A palavra *techne* tem em grego um raio de ação muito mais extenso que a nossa palavra *arte*. Designa toda profissão prática baseada em determinados conhecimentos especializados e, portanto, não só a pintura, a escultura, a arquitetura e a música, mas também, e talvez com maior razão ainda, a medicina, a estratégia militar ou a arte da navegação. Aquela palavra significa que estas tarefas práticas ou estas atividades profissionais não correspondem a mera rotina, mas baseiam-se em regras gerais e conhecimentos sólidos; neste sentido, o grego *techne* corresponde freqüentemente, na terminologia filosófica de Platão e Aristóteles, à moderna palavra *teoria*, sobretudo nos passos em que se contrapõe à mera experiência[20]. *Techne*, por sua vez, distingue-se, como teoria, da "teoria" no sentido platônico de "ciência pura", já que aquela teoria (a *techne*) é sempre concebida em função de uma prática[21].

19. *Górg.*, 462 B.

20. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 1, 981 a 5, entende por *techne* a hipótese geral, (ὑπόληψις) formulada a partir de casos análogos, depois de numerosas observações da experiência.

21. A *techne* partilha com a *empeiria* (experiência) o caráter prático. Cf. ARISTÓTELES, *loc. cit.*, 981 a 12.

Quando Sócrates pergunta a Polo o que é a retórica, aplica a esta, como veremos em seguida, o critério do conceito de *techne*. Já sabemos pelo *Protágoras* que é este o saber ideal que o próprio Sócrates platônico tem presente nas suas investigações sobre o conhecimento das normas da conduta humana, pois condicionava ali o conceito do tipo de vida e a possibilidade da sua realização à existência de uma "arte da medida", que opunha à educação política de Protágoras, negando-lhe o caráter estrito de *techne*[22]. Em outros diálogos socráticos de Platão, a *techne* aparece igualmente como o modelo decisivo da aspiração de Sócrates ao saber, o que facilmente explicará que tenha presente que o objetivo final desta aspiração ao rigor do saber é, em última instância, um objetivo prático para Platão: o da arte "política"[23]. Conforme os contextos, pode acontecer em Platão a palavra *episteme* em vez da palavra *techne*, quando lhe interessa destacar o fato de esta "arte" política ter como base um verdadeiro "saber". No caso presente, em que se tende a iluminar a arte do Estado exigida por Platão através do contraste com a retórica política, é o conceito de *techne* o que espontaneamente se apresenta como termo de comparação.

Sócrates nega que a retórica política seja uma arte rigorosa de um tipo qualquer e a define como mera rotina e simples capacidade, baseadas na experiência e dirigidas a obter o aplauso das massas e a despertar nelas emoções de prazer. Mas em que se distingue então da "arte" culinária, que também procura conseguir o aplauso das pessoas, através do incitamento ao prazer?[24] Sócrates declara ao atônito Polo que ambas são, na realidade, ramificações da mesma atividade. A própria "arte" culinária nem sequer é, a rigor, uma arte, mas apenas uma capacidade baseada no hábito. A comédia chega ao cúmulo quando Sócrates enuncia, como conceito comum e superior daquelas duas atividades aparentemente

22. A "arte da medida" encontra-se em *Prot.*, 356 D-357 B. Isto vem limitar a pretensão apresentada em *Prot.*, 319 A, da *paidéia* de Protágoras a ser a "*techne política*".

23. Cf. a tese de doutoramento por mim sugerida de F. JEFFRÉ, *Der Begriff der Techne bei Plato* (1922). A tese está inédita, mas o manuscrito existe na biblioteca da Universidade de Kiel.

24. *Górg.*, 462 B-D.

tão distintas em importância e dignidade, o talento da lisonja, para daí chegar à seguinte ramificação sistemática deste importantíssimo conceito geral. Relativamente ao seu objeto, divide a lisonja em quatro classes: a sofística, a retórica, a "arte" da perfumaria e a "arte" culinária[25]. E vê-se com deslumbrante clareza a interdependência destes quatro tipos de lisonja, no momento em que Sócrates apresenta a retórica política como a imagem ilusória de uma verdadeira arte, que por sua vez faz parte da verdadeira arte do Estado[26]. Os outros três tipos de lisonja são também desmascarados como imagens enganosas da verdadeira arte, vitalmente necessária ao Homem. A vida do Homem divide-se em vida da alma e vida do corpo, e ambas requerem uma arte especial para velar por elas. Os cuidados da alma incumbem à política ou arte do Estado (e esta correlação, surpreendente para nós, lança uma luz esplendorosa sobre o objetivo final de Platão, ou seja, a arte do Estado, e sobre o sentido completamente novo que ele dá a este conceito); a arte destinada a velar pelo corpo carece de nome especial. E ambas as artes – a que consiste em velar pela alma e a que versa sobre os cuidados do corpo – subdividem-se por sua vez em duas espécies, das quais uma corresponde à alma sã ou ao corpo são e a outra vela pelo corpo ou alma enfermos. O ramo da política chamado a velar pela alma sã é a legislação, enquanto a alma enferma reclama os cuidados da administração prática da justiça. Dos cuidados do corpo se encarrega a ginástica; os do corpo doente são matéria da Medicina. As quatro artes encaminham-se para a consecução do melhor e para a conservação da alma e do corpo[27]. Como variantes da lisonja, correspondem-lhes quatro imagens ilusórias: à legislação, a sofística; à justiça, a retórica; à ginástica, a "arte" da perfumaria; e, à Medicina, a "arte" culinária. Estas já não visam a consecução do melhor no Homem, mas aspiram somente a lhe agradar. Para isso, agem à base da mera experiência e não, como as verdadeiras artes, sobre o fundamento de um princípio firme e do conhecimento do que é salutar

25. *Górg.*, 463 B.

26. *Górg.*, 463 D.

27. *Górg.*, 464 A-C 5.

para a natureza humana[28]. Fica, assim, demarcado o lugar que a retórica ocupa; é para a alma humana o que a chamada "arte" culinária é para o corpo humano. E da comparação estabelecida entre as imagens enganosas e as verdadeiras artes desprende-se imediatamente a conclusão de que a retórica não constitui uma verdadeira *techne*[29]. As características essenciais do conceito de *techne* são: primeira, é um saber baseado no conhecimento da verdadeira natureza do seu objeto; segunda, é capaz de dar conta das suas atividades sempre que tem consciência das razões, segundo as quais procede; finalmente, tem por missão servir a parte melhor do objeto de que se ocupa[30]. Nenhuma destas notas distintivas existe na retórica política.

Depois de o jogo paradoxal da dialética socrática nos ter mostrado no *Protágoras* o seu lado jocoso, revela-nos aqui quanto ela tem de sério. Esta dialética não é um paradoxo meramente engenhoso que pretende deslumbrar-nos com afirmações surpreendentes e resplandece como um foguete, que imediatamente se apaga após uma rápida ascensão no espaço. Embora Sócrates não ignore o efeito psicológico estimulante, provocador de contradições, produzido pelas afirmações inesperadas e opostas à experiência habitual, o verdadeiro móbil dos seus paradoxos é mais profundo. O seu propósito é incitar a uma reflexão mais profunda[31]. Ao

28. *Górg.*, 464 C 5-D.

29. *Górg.*, 464 D, 465 B-D.

30. *Górg.*, 465 A. Nesta passagem, Platão resume concisamente os resultados de toda a sua análise do conceito da *techne*. Não há nenhum ἄλογον πρᾶγμα que mereça ser chamado *techne*. Nesta definição dos traços fundamentais que determinam a estrutura de uma *techne*, é importante não perder de vista que toda a *techne* tende para o melhor; por conseguinte, indica a sua relação em ordem a um valor e, em última instância, ao mais alto de todos os valores. Serve para a realização do valor supremo no campo da realidade sobre a qual incidem as suas atividades. O modelo que Platão apresenta nesta análise da essência de uma verdadeira *techne* é a Medicina. Cf. 464 A e D. Dela parte o conceito da terapêutica ou "cuidado" da alma e do corpo, a imagem de apontar ao alvo (στοχάζεσθαι) do melhor, e ainda as suas denominações como bem-estar ou constituição adequada (εὐεξία). Cf., adiante, liv. IV, o capítulo relativo à medicina grega. A "arte política", que é a meta da filosofia e da cultura novas que se procuram fundar, é concebida como uma medicina da alma.

31. Para Platão, o paradoxo é o meio fundamental da expressão filosófica, como o seu contemporâneo Isócrates já tinha compreendido claramente com a sua fina percepção para captar a peculiaridade e a força da forma artística. Que na sua

compará-la à chamada "arte" culinária, desceu do trono a retórica, tirana absoluta da vida política do seu tempo, relegando-a para um papel subalterno e pouco honroso; com isso não fez mudar nenhum dos fatos conhecidos que pareciam contradizer a sua tese, mas desferiu um golpe na nossa maneira de apreciar estes fatos, golpe que continua a repercutir-se e que transcende todo o mundo das nossas idéias. A comparação de Sócrates não nasce da vontade de ferir. É uma comparação autêntica e observada sinceramente com o olhar visionário de quem encara a ordem hierárquica das coisas de modo diferente do olhar puramente sensível da multidão. É como se se desdobrassem a realidade e a aparência, e a partir daqui se impusesse uma nova valoração de todos os bens humanos. A mesma relação que a "arte" cosmética e seus adornos têm com a saudável beleza de um corpo formado pelos exercícios ginásticos, tem a cultura política aprendida dos sofistas com a educação do verdadeiro legislador. É a relação existente entre os molhos e as receitas culinárias de um cozinheiro requintado e os preceitos do médico, que é paralela à que a retórica, orgulhosa por apresentar como direito a injustiça, tem com as atividades do verdadeiro juiz ou do verdadeiro estadista[32]. Surge assim diante de nós uma arte do Estado, que difere como o dia da noite de tudo o que o mundo qualifica como tal. A estrutura do Estado e a legislação, que Platão se propõe como objetivo nas suas duas obras mais importantes, revelam-se aqui como as duas grandes tarefas positivas do cuidado socrático da alma, tal como Platão o concebe[33]. Ainda não nos damos conta das conseqüências revolucionárias que a nova visão traz consigo, mas pressentimos que os traços através dos quais as reconhecemos estão chamados a operar uma transformação completa na concepção de vida imperante.

Helena, caps. 1-3, pensa sobretudo em Platão, creio deixá-lo demonstrado adiante, liv. IV, e já foi salientado por outros. É interessante ver como Isócrates tenta compreender este fenômeno sobre o fundo da filosofia grega anterior e, ao mesmo tempo, apresentá-lo como a universal fraqueza de *toda* a filosofia. Assim, é natural que ele não tivesse conseguido ver claramente a essência do problema.

32. *Górg.*, 465 C.

33. Cf. acima, pp. 526 s.

Em passagem posterior, Calicles define e repudia como "revolução de toda a nossa vida" esta transmutação socrática de todos os valores[34]. A explosão passional de Calicles, no início da parte III, é provocada pelas idéias que Sócrates expande na precedente conversa com Polo.

A objeção mais forte e mais ao alcance da mão que Polo tem para opor ao pouco apreço em que Sócrates tem a retórica é a enorme influência que ela realmente exerce na vida política[35]. A ânsia de poder é uma tendência enraizada fundo demais na natureza humana para que a possamos arrancar com facilidade. Mas, se o poder é uma coisa grande, terá de se reconhecer que a força que nos ajuda a obtê-lo tem suma importância também. Por aqui se vê que o problema, que parecia um problema científico, meramente interno, de saber se a retórica tem ou não um saber exato e especializado, impele-nos a decisões de grande alcance. Obriga-nos a firmar posição no problema da essência e valor do poder. Em face deste problema, Polo não adota posição diferente daquela da massa. Tal como no *Protágoras*, Platão pretende aqui demonstrar que os sofistas e retóricos, embora tenham aperfeiçoado até o requinte os meios técnicos de cultura e de influência sobre os homens, continuam a dar guarida às idéias mais primitivas, quanto à finalidade visada por esses meios[36]. A concepção que dessa finalidade se tiver dependerá, segundo Platão, do que se pensar a respeito da natureza humana. Platão opõe um novo humanismo ao humanismo dos sofistas e retóricos. Os grandes retóricos partem praticamente de uma concepção da natureza humana, baseada no mero instinto. A sua grande ilusão é poderem fazer dos seus semelhantes o que lhes der na cabeça. Ainda que a maioria deles atue politicamente em Estados democráticos, o seu ideal coincide com os dos tiranos, que é o de dispor de um poder

34. *Górg.*, 481 C. *Se tu, Sócrates, falas a sério e é verdade o que dizes, não deveríamos chegar à conclusão de que a nossa vida humana caiu por terra, e de que somos em tudo visivelmente o contrário do que deveríamos ser?*

35. *Górg.*, 466 B ss. A capacidade que tem a retórica de conferir poder já se fazia ressaltar no discurso de Górgias: 451 D, 452 D, 456 A ss.

36. Cf. acima, p. 647.

total sobre a vida e sobre a morte, dentro do Estado[37]. Até o cidadão mais modesto tem dentro de si esta necessidade de poder e sente no seu íntimo uma grande admiração por quem consegue alcançá-lo neste grau supremo[38]. O carpinteiro filósofo de Arquíloco, que exclama, de mão sobre o coração: *Eu não aspiro ao poder dos tiranos*, constitui sem dúvida a exceção que confirma a regra[39]. O próprio Sólon, quando, depois de pôr fim à sua obra de legislador, restituiu ao povo o seu poder absoluto e ilimitado, nos diz na sua defesa que todos o julgavam tolo por não se fazer tirano; e não só os seus companheiros da nobreza, ávidos de poder, mas também o povo, ansioso de "liberdade"[40]. Assim pensa também Polo, que não consegue compreender como Sócrates pode não julgar apetecível o poder do tirano[41]. E resta-lhe ainda o último trunfo, que ele joga, ao perguntar se porventura não se deve julgar ditoso o rei dos Persas. E, como Sócrates responde: *Não sei, pois ignoro qual é a sua* paidéia *e a sua justiça*, Polo, sem se poder conter, atira-lhe esta pergunta surpreendente: *Como? É nisso que se baseia toda a felicidade?*[42].

Não é por mero capricho que neste deslindar de duas concepções do mundo diametralmente opostas se enfrentam com tanta nitidez os conceitos de poder e de *paidéia*. Embora estes conceitos não tenham, aparentemente, quaisquer relações um com o outro, eles representam para Platão, como revela precisamente esta passagem, duas concepções antagônicas da felicidade humana, que é o mesmo que dizer da natureza humana. Temos de optar entre a filosofia do poder e a filosofia da educação. É esta

37. Em *Górg.*, 466 B 11 ss., toma-se como base esta definição do conceito do poder por Polo, que Sócrates refuta. O termo grego para expressar o conceito de poder neste sentido era δύναμις, μέγα δύνασθαι. Cf. 466 B 4, 466 D 7, 467 A 8, 469 D 2. Platão opõe na *República* o poder e o espírito, a *dynamis* e a *phronesis*. *Dynamis* é poder no sentido físico; *kratos*, poder no sentido legal, político-jurídico.

38. Platão manifesta-se constantemente neste sentido. Cf. *Górg.*, 466 B 11, 466 D 7, 467 A 8, 469 C 3, 469 D 2, etc.

39. ARQUÍLOCO, frag. 22 (Diehl). Cf. acima, pp. 160 s.

40. SÓLON, frag. 23 (Diehl).

41. *Górg.*, 469 C.

42. *Górg.*, 470 E.

uma passagem muito indicada para a propósito dela explicar o que Platão entende por *paidéia*. Não se trata de uma simples estação de trânsito na evolução do Homem e em que desabrocham determinados dotes do seu espírito[43], mas tem importância muito maior, pois exprime o aperfeiçoamento geral do Homem, conforme o destino da sua própria natureza. A filosofia do poder é uma doutrina baseada na violência. Em toda parte, na natureza e na vida do Homem, vê luta e opressão, e por isso considera sancionada a violência. O seu sentido e razão de ser só se pode estribar na obtenção do máximo poder que seja alcançável[44]. A filosofia da educação, ao contrário, aponta ao Homem outro objetivo, o da *kalokagathia*. Platão define a essência desta filosofia por oposição à injustiça e à maldade; concebe-a, portanto, em sentido essencialmente ético[45]. Todavia, a formação humana com base na *kalokagathia* não é de modo nenhum para ele algo que se oponha à natureza; corresponde, sim, a uma concepção diferente da natureza humana, que Sócrates desenvolve minuciosamente. É aqui que se revela o fundamento da sua crítica da retórica. Segundo esta concepção, não é a violência, mas sim a cultura, a *paidéia*, que constitui o verdadeiro sentido da natureza humana.

Ao dar o epíteto de "naturalismo" à filosofia do poder (como nos sentimos inclinados a fazer, do ponto de vista do Cristianismo), concedemos, no critério de Platão, demasiada honra a esta filosofia[46]. Seria inconcebível para o pensador grego que pretendessem opô-lo à natureza, que é para ele a pauta e a norma supremas. Ainda que se sustentasse, porém, que, segundo a elevada concepção grega, a missão do educador não é rebaixar a natureza,

43. Isto se destaca de um modo expresso em *Rep.*, 498 A 1 s.

44. Expõe-se isto com uma franqueza crua no discurso do enviado ateniense às negociações com a pequena ilha de Melos, que procura forçar ao abandono da sua neutralidade. TUCÍDIDES, V, 104-105. Cf. acima, pp. 461 ss. E, de modo semelhante, no discurso do embaixador em Esparta, TUCÍDIDES, I, 75-76. Cf. acima, p. 460.

45. *Górg.*, 470 E 9.

46. Seria historicamente falso equiparar simplesmente a esta baixa concepção da "natureza" do homem em geral o ponto de vista cristão, que aparece plasmado em tantas formas e modalidades distintas.

e sim sublimá-la, nem sequer este ponto de vista correspondia bem ao modo de ver de Platão. A natureza não é para ele, como é para a pedagogia dos sofistas, a matéria concreta na qual o educador tem de modelar a sua obra de arte[47]; ela é o nome dado à própria *arete* no seu grau mais elevado, a qual só imperfeitamente se manifesta no homem individual[48]. A posição adotada por Platão em face do poder também não é pura e simplesmente a de condená-lo, sem mais, como algo de reprovável. Neste terreno, como nos demais, a dialética platônica enfoca de dentro, no seu sentido e valor positivo, o conceito que analisa criticamente, e o transforma. Polo entende por poder a capacidade que o retórico ou o governante têm de fazer no Estado o que lhes parecer melhor[49]. Sócrates, ao contrário, parte do critério de que o poder tem de constituir um bem real para que o Homem deva aspirar a ele, e que agir como a cada um pareça melhor não é nenhum bem, quer se trate de um retórico quer de um tirano, porque não se baseia na razão[50]. Sócrates distingue, pois, os desejos arbitrários e a vontade. Quem faz só aquilo que lhe apraz corre atrás de um bem apenas aparente, que é o que o seu capricho pede. A nossa vontade, ao contrário, só pode ter como objeto um bem autêntico, pois, enquanto o conceito de desejo deixa perfeitamente margem a ilusões sobre o valor do que se deseja, ninguém pode "querer" conscientemente o que é mau e nocivo. Sócrates faz ainda distinção entre o fim e os meios[51]. Quem age não quer exatamente o que faz, mas aquilo por que o faz. E este fim é por natureza o bom e o salutar, não o que é mau e pernicioso. A execução, o

47. Cf. acima, p. 363.

48. Levar-nos-ia muito longe citar todas as passagens que apóiam esta afirmação. A passagem principal no que se refere à equiparação da *arete* com o que é conforme à natureza humana (παρὰ φύσιν) e do que é mau com o contrário à natureza (παρὰ φύσιν) é *Rep.*, 444 C-E. A *arete* é a saúde da alma; é portanto, o estado normal, a verdadeira natureza do Homem. É neste ponto decisiva a concepção médica que Platão possui da natureza como uma realidade que traz em si mesma a sua própria norma.

49. *Górg.*, 466 C.

50. Sobre o que se segue, cf. *Górg.*, 466 B ss., especialmente 467 A.

51. *Górg.*, 467 C 5-468 C.

desterro e o confisco de bens, principais manifestações do poder do tirano, não podem constituir um fim, mas são apenas meios; e não poderemos "querê-los" no verdadeiro sentido da palavra, se não representarem um bem e forem só prejudiciais. Portanto, todo aquele que mandar matar, desterrar ou confiscar os bens, arbitrariamente e a seu bel-prazer, não fará o que quer, mas apenas o que julga apetecível. E assim, se o poder é um bem para quem o tem, aquele que domina pela violência não exerce um autêntico poder[51a]. Longe disso, será absolutamente infeliz, sempre que a *eudaimonia* for considerada como a verdadeira perfeição da natureza humana e o seu genuíno valor. E mais infeliz ainda será, sem dúvida, aquele que faltar à justiça, sem que a sua iniqüidade seja castigada[52]. A injustiça, com efeito, é um estado patológico da alma, e a justiça a sua saúde. Segundo a concepção absolutamente médica que Platão tem da arte política, a justiça penal, que obriga o delinqüente a prestar contas, tem para com a legislação as mesmas relações que a terapêutica do homem enfermo tem para com a dieta do homem são. A pena, ao contrário do que pretendia a antiga concepção jurídica dos Gregos, não é expiação, mas curativo[53]. O único mal verdadeiro é a injustiça. Este mal, porém, só afeta a alma de quem o comete, não de quem o padece[54]. E, se se pretende justificar a necessidade do poder com a afirmação de que serve para "nos proteger das injustiças", Sócrates, no *Górgias*, opõe a tal o critério, inesperado entre os Gregos, de que padecer uma injustiça é mal menor que praticá-la.

A derrota de Polo deve considerar-se representativa, uma vez que se pusera a campo em defesa do seu mestre Górgias, cuja

51a. Uma transmutação semelhante do conceito do poder e da tendência para o poder (πλεονεξία) em sentido moral, encontramos em Isócrates, no discurso da paz, 33. Cf. adiante, liv. IV. E foi tomada do *Górgias* e da *República* de Platão, com toda a argumentação da parte 31-35 deste discurso.

52. *Górg.*, 472 E.

53. Cf. *Prot.*, 324 A-B. Diz-se aqui que já no tempo dos sofistas se tinha abandonado a antiga concepção do castigo como retribuição (τὸν δράσαντα παθεῖν) sendo considerado como um meio de educação (teoria teleológica, não causal, da pena). Platão interpreta-o no sentido da sua concepção médica da arte do Estado e concebe a pena como processo de cura.

54. *Górg.*, 477 A ss.

causa advogou com desembaraço maior do que este a princípio parecia fazer. Não é possível seguir aqui em todos os pormenores a argumentação dialética de Platão; temos de nos limitar a desenhar apenas os contornos do arrazoado que ele faz Sócrates expor com tanta elasticidade de espírito e paixão moral. Já na discussão com Polo, Sócrates manifesta a impressão, que Platão quer gravar no espírito do leitor, de que embora aquele esteja suficientemente formado em retórica fracassa por completo no capítulo da dialética[55]. Esta arte socrática é aqui considerada a forma superior da *paidéia*. A estratégia retórica, embotadora do pensamento e habituada a triunfar perante a multidão, não resiste ao ataque concentrado da dialética. E não só porque lhe falta a perspicácia lógica e a capacidade de manobra para tal necessária, mas porque padece de um vício fundamental: o de nenhum saber objetivo, nenhuma filosofia ou firme concepção de vida surgir por trás das suas palavras; além disso, não a anima nenhum *ethos*, mas os seus móveis são a cobiça, a vontade de sucesso e a falta de escrúpulos. Antes, porém, de dar a retórica por definitivamente vencida, importa que a sua causa seja defendida por um representante de maior capacidade; só assim poderemos realmente convencer-nos da sua derrota. É por isso que desce agora à liça Calicles, retórico consumado, que dispõe, além disso, de certa cultura filosófica e tem alguma experiência prática como político. Do ponto de vista pessoal, sobreleva também os dois representantes da escola retórica, o mestre e o discípulo, cujas figuras caracterizamos antes. Calicles entra em cena decidido a convencer Sócrates da importância do seu sutil ofício. Abandonando a defensiva, de que os dois personagens anteriores do seu grupo não tinham ousado sair, passa ao ataque. Procura desvencilhar-se ou romper pela força a rede de razões dialéticas estendida por Sócrates, pois de outro modo correria o risco de nela se enredar também. Apodera-se da palavra e dela faz amplo uso, julgando-se seguro[56]. É na sua vitalidade, não na sua capacidade espiritual de distinção, que a sua força tem raízes. Ao observar em pânico a maneira como Sócrates esgrime

55. *Górg.*, 471 D 4.

56. *Górg.*, 481 B-C.

um depois do outro, em rápida sucessão, os seus famosos paradoxos, que não são, a seu ver, mais que mero fogo de artifício, larga o seu papel de ouvinte, para pulverizar o adversário com um golpe fulminante.

Não são meros argumentos, como os de Górgias e Polo, que ele opõe ao imperioso *ethos* interior por meio do qual Sócrates paralisa moralmente os defensores da retórica; como homem vivido, aborda pela primeira vez toda a personalidade do seu adversário. Vê – o que não fizeram os precedentes defensores da sua causa – que a força de Sócrates reside na atitude interior por ele personificada, uma atitude cerrada e sem qualquer contradição consigo mesma. Sócrates empregou a vida inteira construindo a fortaleza em que agora se refugia para desferir os seus ataques. Mas isto, que representa no terreno lógico uma vantagem, irá levá-lo, pensa Calicles, à ruína, logo que o seu pensamento aparentemente lógico se choque contra as experiências da realidade. Sócrates fugiu-lhe durante a vida inteira para se recolher à quietude mansa e retirada de um tranqüilo recanto e continuar ali, cavaqueando em voz baixa com um punhado de admiradores ansiosos por aprender[57], a elaboração das suas quimeras cerebrais, com que aspira a enredar o mundo inteiro. Mas esta rede se romperá logo que for trazida à luz do dia e agarrada com mão dura. Ao atacar a grande potência espiritual moderna da retórica, Platão tem clara consciência de não se tratar apenas de uma luta contra os professores interessados nela; dá-se conta da hostilidade que o profundo realismo ático alberga em relação à hipertrofia e aos excessos da nova cultura[58]. É certo que também a própria retórica fazia parte dela, mas impusera-se e imiscuíra-se na prática da vida política mais apressadamente que o elemento teórico, cujos expoentes máximos eram a sofística e a socrática. A atitude de Calicles revela que a retórica já podia contar com o apoio dos estadistas e de todos os

57. *Górg.*, 485 D-E.

58. Uma figura característica da hostilidade da parte dos cidadãos da velha guarda contra a cultura sofística, que se reflete também na comédia, é a a figura de Anito, que surge no final do *Menon* platônico. Anito figura também entre os acusadores de Sócrates, que se defende na *Apologia* contra os que o confundem com os sofistas.

cidadãos, para os quais o autêntico perigo residia na crescente tendência da cultura superior do espírito a se divorciar da realidade. Já com o *Antíope*, Eurípides levara à cena, como problema trágico, o conflito entre o homem de ação e o homem de pensamento. Calicles cita repetidamente, no seu discurso, versos tirados deste drama[59], reconhecendo assim o caráter trágico do conflito que cava um abismo entre Sócrates e ele. Vê um antepassado seu no Zeto da obra de Eurípides, no homem de ação, que exorta o seu irmão Antífron, o amigo das musas, a deixar a vida de sonhador ocioso, para se entregar à vida ativa e vigilante.

Platão faz com que esta hostilidade tão difundida contra a filosofia ganhe carne e osso na figura de Calicles. Sócrates recorda que "já antes", num círculo de Atenienses conhecidos, ouviu Calicles discutir a questão de até quando se iria tolerar esta cultura filosófica moderna[60]. O mesmo problema transparece também na oração fúnebre de Péricles, onde este exalta o amor do Estado ateniense pela cultura, mas coloca prudentemente certos limites a este amor, com o que evidentemente procura fazer justiça à oposição, para a qual a desgraça política de Atenas era devida ao seu espírito[61]. Este problema fora suscitado então pela sofística; mas reaparece agora com Sócrates de modo tanto mais premente quanto maior é a clareza com que se vê que este influi na juventude de maneira mais direta que os sofistas, com as suas teorias políticas. Depois da morte de Sócrates e ainda em vida de Platão, vemos representada por Isócrates e seu ideal de cultura esta reação realista contra o suposto divórcio entre a filosofia socrática e a

59. *Górg.*, 484 E-486 C.

60. *Górg.*, 487 C. Sócrates localiza esta discussão altamente política sobre a *paidéia* num círculo que julga oportuno caracterizar mediante a indicação de outros três nomes de conhecidos cidadãos atenienses. Andron, filho de Andrócio, era membro do grupo político dos Quatrocentos, que no ano 411 deram o golpe de estado oligárquico. Platão menciona-o como ouvinte de Protágoras em *Prot.*, 315 C. O seu filho Andrócio é o conhecido estadista e historiador oligárquico contra quem se dirige o discurso de Demóstenes. De Nausíquides de Colargos e de Teisandro de Afidna não temos nenhuma outra informação; apenas há notícias dos descendentes do primeiro como cidadãos ricos. (Cf. KIRCHNER-KLEBS, *Prosop.. Att.*, II, 113-114).

61. TUCÍDIDES, II, 40, 1. Cf. acima, p. 371.

vida; com Isócrates, essa reação chega inclusive a fundar uma escola própria[62]. Todavia, ninguém como o próprio Platão consegue emprestar àquela reação palavras tão eficazes. Este homem teve de mergulhar bem fundo nos raciocínios dela para poder pintá-la com realismo tão convincente, com força tão pujante, como a que põe na figura do Calicles do seu *Górgias*. Não há dúvida de que a Platão se proporcionou ocasião, desde os anos da sua mocidade, de ouvir estas críticas no círculo íntimo dos seus parentes e amigos. Sempre se suspeitou que por trás de Calicles se ocultava uma certa personagem histórica da alta sociedade ateniense daquele tempo. Esta hipótese é muito verossímil e tem até certa probabilidade psicológica[63]. Basta, porém, que tenhamos presente que Platão pinta com certo carinho a figura do adversário que combate com tão grande paixão e que se deu ao trabalho de compreendê-lo antes de o subjugar. Talvez não se tenha pensado suficientemente na possibilidade de o próprio Platão sentir no seu natural esta ânsia irreprimível de poder, com força suficiente para em Calicles atacar uma parte do seu próprio *eu*. Se não o voltamos a encontrar em outras obras suas é porque fica vencido e enterrado sob os fundamentos do Estado platônico. Se por natureza Platão tivesse sido apenas um segundo Sócrates, este não teria podido impressioná-lo tão profundamente como o fez. As imagens igualmente geniais que Platão traça dos grandes sofistas, retóricos e homens de poder revelam com clareza inegável que ele sentia vibrar na sua própria alma todas as forças deles, com as suas vantagens sedutoras e os seus imensos perigos; mas estavam nele refreadas por Sócrates e fundidas na sua obra (tal como o seu impulso poético estava fundido e posto a serviço do espírito socrático) numa unidade superior.

62. Sobre o seu escrito programático contra os sofistas, cf. adiante, liv. IV.

63. Platão esforçou-se por individualizar o seu Calicles, não só com a arte realista do retrato, mas apresentando-o, além disso, como membro daqueles círculos de ilustres cidadãos atenienses a que nos referimos mais acima (na nota 60). É, sem dúvida, uma figura tão histórica como Anito, inimigo de Sócrates e adversário dos sofistas, que aparece no *Menon*; no caso, é indiferente que Calicles fosse o nome real do personagem ou simplesmente um pseudônimo.

Calicles é o primeiro dos defensores da retórica que ao ataque moral de Sócrates contra ela opõe um *pathos* de verdade própria. Reata desse modo a discussão sobre a retórica, encarada como instrumento da vontade de poder, discussão que Sócrates, com a inversão dialética do conceito de poder[64], fizera derivar, em seu favor, para o ético. Ao contrário de Polo, Calicles não considera simplistamente a tendência ao poder e à influência como a finalidade evidente de todo homem, mas procura encontrar para ela uma explicação profunda, derivando-a da própria natureza, que para o pensamento grego é sempre a fonte de todas as normas que regem a conduta humana[65]. Calicles parte da distinção sofística entre o que é justo em sentido convencional, ou segundo a lei, e o que é justo segundo a natureza[66]. Censura Sócrates por confundir e misturar a seu bel-prazer estas duas acepções do conceito de "justo", levando assim os seus interlocutores a se contradizerem. Para Calicles, é pernicioso por natureza tudo o que constitui um grande mal, e, portanto, sofrer uma injustiça, ao passo que praticá-la é pernicioso em relação à lei. A resignação em face da injustiça sofrida repele-a como pouco viril e como servil, uma vez que o escravo não se pode defender a si próprio. No conceito de Calicles, poder defender-se a si próprio constitui o critério do verdadeiro homem e uma espécie de justificação ética da tendência ao poder, como se o Estado primitivo se prolongasse até o presente[67]. Mas, enquanto o forte usa por natureza a sua força e se faz valer, a lei cria um estado de coisas artificial que o embarga no uso espontâneo da sua força. As leis, a massa é quem faz, quer dizer, os fracos, que são os que concedem louvores e censuras segundo o padrão das suas conveniências. Por meio das leis

64. Cf. acima, p. 659.

65. A natureza e a sua lei ocupam, neste caso, o lugar da divindade, da qual era originariamente costume fazer derivar o poder humano e a lei humana. Cf. acima, pp. 376 ss.

66. *Górg.*, 482 E.

67. Quem não puder defender-se (αὐτὸς αὑτῷ βοηθεῖν) quando sofrer uma injustiça, mais lhe valerá morrer. Cf. *Górg.*, 483 B. Mais adiante, 485 C 5, vê-se que a capacidade do forte para defender-se é a suma e compêndio da liberdade para Calicles (Cf. adiante, nota 77).

do Estado e da moral vigente, exercem contra os fortes, que por natureza querem ter mais que os fracos, uma política de intimidação, e declaram injusta e perniciosa aquela *pleonexia*. O ideal de igualdade é o ideal da massa, que se dá por satisfeita quando ninguém tem mais do que os outros[68]. E Calicles, invocando os exemplos da natureza e da história, declara como lei da natureza o forte usar o seu poder em relação aos fracos[69]. Impede-o, porém, a lei dos homens; põe entraves ao forte, infunde-os nele desde a infância por meio da cultura e do ensino e, para dominá-lo, inculca-lhe ideais que favorecem o fraco. Mas, quando entra em cena um homem verdadeiramente forte, pisa em todo aquele amontoado de letras que são as nossas leis e instituições contrárias à natureza, e imediatamente volta a brilhar a chama do direito natural. Calicles cita a frase de Píndaro sobre o *nomos*, rei de todos os mortais e imortais, que com mão vigorosa eleva à categoria de direito a suprema violência, como Héracles que, ao roubar os bois de Gerião, demonstrou que os bens do fraco são por natureza presa do forte. Interpreta, pois, o *nomos* da poesia pindárica no sentido da sua "lei da natureza"[70].

Este esboço de uma doutrina da sociedade baseada na teoria da luta pela sobrevivência deixa à educação um papel inferior. Sócrates opunha a filosofia da educação à filosofia da força. Era a *paidéia* que era para ele o critério da felicidade humana, contida na *kalokagathia* do justo[71]. Calicles vê na educação apenas adestramento orientado no sentido de extraviar e iludir sistematicamente as naturezas fortes e a manter de pé o poder dos fracos. A formação (πλάττειν) começa na infância, como com os animais selvagens que se quer domesticar. E é precisamente a natureza moral que exige que o homem forte se proponha como finalidade libertar-se daquela, assim que recuperar a consciência de que ela

68. *Górg.*, 483 B-C.

69. *Górg.*, 483 C 8-D. Nesta época racional, o exemplo da experiência aparece ocupando o lugar do paradigma mítico da antiga poesia parenética.

70. *Górg.*, 483 E-484 C. Sobre a teoria sofística do direito do mais forte, cf. A. MENZEL, *Kallikles* (1923).

71. *Górg.*, 470 E. Cf. acima, p. 659.

é contra a natureza[72]. São em número reduzido, porém, os que o conseguem. À vista deste ódio à lei e à educação, as duas aliadas ao serviço dos organicamente débeis, podemos classificar de razoável, e até de benévolo, o tratamento dado por Calicles à filosofia. Vê nela algo distinto, que chega a ser formoso, quando manejado com moderação. Se ultrapassa este limite, porém, converte-se na ruína do Homem[73]. Ao dizer isto, Calicles pensa evidentemente no ensino sofístico, pelo qual ele próprio passou, e na força formal modeladora do espírito, que dele irradia. Nunca se arrependeu do tempo que dedicou a estes estudos. Mas quem se consagrar a eles depois de ultrapassada uma certa idade, ainda que possua a melhor natureza, não fará senão amolecer-se e perder a virilidade. Não conhecerá as leis do Estado em que vive, não se sentirá à vontade dentro das relações públicas e privadas desta sociedade nem com a sua linguagem, não participará dos anseios e prazeres dos homens; numa palavra, aborrecerá a vida. E, como cairá no ridículo sempre que pretender agir como pessoa privada ou pública, cada vez irá refugiando-se mais nos seus estudos, pois só neles se sentirá seguro[74]. De tudo isto se depreende que, para fins de formação de *paidéia*, é conveniente não se dedicar à filosofia senão durante certo tempo, pois, se o prazo deste estudo se prolonga, uma pessoa liberal torna-se servil, num estudo que agrilhoa o espírito e rouba totalmente a garra ao Homem[75]. Esta maneira de encarar a *paidéia* como uma simples fase da formação, para a qual se requerem só uns tantos anos, manifesta um perfeito antagonismo em relação ao elevado conceito de Platão, para quem ela abarca toda a vida do homem. Sem dúvida, sempre que a *paidéia* se torna filosofia, *deve* mostrar a tendência

72. Na concepção da lei como uma prisão (δεσμός) contrária à natureza, Calicles coincide com o sofista Antifonte e com a sua teoria do *nomos* e da *physis*. O sofista Hípias, em PLATÃO, *Prot.*, 337 C, diz também que a lei é o tirano do homem. É certo que nenhum destes dois sofistas faz derivar daqui o direito do mais forte, como Calicles, mas orientam-se na direção contrária. Cf. acima, pp.379 ss.

73. *Górg.*, 484 C.

74. *Górg.*, 484 C 4-485 A.

75. *Górg.*, 485 A.

interior que Calicles censura à filosofia, que é reclamar o império sobre a vida inteira do homem[76].

Calicles termina o seu discurso com um apelo pessoal a Sócrates para que não continue a devotar-se à filosofia, pois a sua entrega desmedida a ela destrói os grandes dotes do seu espírito; e com esta exortação combina a ameaça, apenas esboçada do poder público. De que lhe adiantaria – diz – a sua filosofia da resignação perante a injustiça, se um belo dia o sepultassem na prisão e o acusassem injustamente de qualquer delito? Poderia acontecer que o acusassem de crime de morte, sem que ele "pudesse defender-se". Podia acontecer que o esbofeteassem e que o autor da injúria se retirasse impune[77]. A alusão à morte de Sócrates realça a força das palavras do cru realista aos olhos do leitor desta cena, que se supõe ocorrida muito tempo antes da condenação de Sócrates à morte.

Sócrates está satisfeito por ter enfim encontrado um adversário que diz abertamente o que pensa. Se conseguir fazê-lo incorrer também em contradição, já ninguém poderá objetar que Calicles não exprimiu a sua verdadeira opinião, como Górgias e Polo. Também não lhe falta benevolência, como prova a sua amistosa exortação final. Finalmente, pode ser considerado um legítimo representante de uma boa cultura[78], *como diriam muitos Atenienses*. Por estas três razões, poderá considerar-se definitivo o resultado final a que chegar, na sua defesa da retórica. Dentro da economia dramática de todo o diálogo, a amarga ironia desta apreciação prévia do que Calicles alcançou permite descobrir o desígnio de

76. Cf. *Górg.*, 484 C, a censura de Calicles: περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίβειν e πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφεῖν. Cf. *Rep.*, 498 A-C.

77. Para Calicles (*Górg.*, 485 C), deste perigo constante de perder a posição de cidadania a que se acha exposto o fraco deduz-se que os adeptos da filosofia de Sócrates "carecem de liberdade". É uma censura que só poderá ser bem compreendida se nos lembrarmos de que os Gregos designam sempre a verdadeira *paidéia* como a "paidéia dos homens livres". Calicles procura demonstrar que possui plenamente uma grande cultura, empregando abundantes citações poéticas de Eurípides e de Píndaro, entretecidas com a sua argumentação, segundo a moda da época (486 B-C).

78. *Górg.*, 487 B 6.

Platão, que é fazer surgir Sócrates em face dela, após a derrota certa que o espera, como a imagem 1) da verdadeira franqueza, 2) da verdadeira benevolência, 3) da verdadeira *paidéia*.

O conceito que Calicles tem da natureza do Homem, e que serve de base à sua teoria do direito do mais forte, baseia-se na equiparação do bom ao que é agradável e dá prazer. Embora isto não ressalte especialmente da própria argumentação dele, Sócrates aceita-o e demonstra-o dialeticamente como sua premissa essencial. Podem-se citar, aliás, outros representantes desta teoria como prova de que este traço firme faz, com efeito, parte da sua imagem. O sofista Antifonte, que na sua *Aletheia* estabelece a mesma distinção entre o que é justo no sentido da natureza e o que é justo segundo a lei, aponta como característica do justo conforme a natureza a sua coincidência com o que ao homem proporciona prazer[79]. E deparamos com o mesmo critério em Tucídides, no seu diálogo entre os Atenienses e os Melenses, onde o historiador faz os primeiros defenderem a teoria do direito do mais forte[80]. Por enquanto não se vê claramente como é que Calicles concebe o direito do mais forte, mas Sócrates obriga-o a defini-lo com precisão. Depois de ter sido forçado a renunciar a várias definições, uma após outra, Calicles aferra-se à opinião de que o mais forte é o mais sábio politicamente e ao mesmo tempo o mais viril, aquele cuja alma não se encontra amolecida e que deve, portanto, dominar[81]. O problema em que os caminhos se separam definitivamente é o de saber se também o homem que nasceu para dominar deverá dominar-se a si próprio[82]. Tal como

79. ANTIFONTE, frag. 44 A col. 3, 18-4, 22. DIELS, *Vorsokratiker*, 5ª ed., t. II, pp. 348 ss.

80. TUCÍDIDES, V, 105, 4, apresenta os Atenienses, nas negociações com a ilha de Melos, a exporem o princípio do natural egoísmo de poder do Estado, sob a forma de que o agradável é o moralmente bom (τὰ ἡδὲα καλὰ), o que corresponde precisamente ao critério das massas e dos sofistas no *Protágoras* de Platão (cf. pp.541 ss.). É, segundo dizem, um princípio que não é só reconhecido por nós, mas também pelos Espartanos.

81. *Górg.*, 488 B 3-489 A, 491 B.

82. *Górg.*, 491 D. É o problema fundamental de toda a "política" socrática. Cf. acima, p. 549.

os Gregos a concebem, a imagem do tirano e do homem de poder exige que eles possam dar rédeas soltas aos seus caprichos, por mais brutais que sejam, sem terem necessidade de ocultá-los temerosamente, como a multidão servil. A sua liberdade consiste em poderem ser como o Homem realmente é. Diante da insinuação de Sócrates de que o verdadeiro dominador deve antes de mais nada dominar-se a si próprio, Calicles, num desafio aberto à moral burguesa, professa o seu ideal de liberdade – o ideal de fazer ou não fazer tudo o que bem lhe apetecer – e recebe de Sócrates um irônico elogio por esta *franqueza nada ignóbil* [83].

Com isto, a investigação chegou de novo a um ponto que já conhecemos, da passagem do *Protágoras*, na qual Sócrates submetia à discussão o conceito do melhor tipo de vida e fazia ao sofista a tentadora pergunta sobre se ele conhecia outro critério a respeito do assunto, que não fosse o do agradável e causador de prazer[84]. Mas o ar fácil de comédia que ali pairava dissipou-se no *Górgias* ante o fatalismo da tragédia. A exagerada pretensão formulada pelos sofistas era inocentemente ridícula, e nada mais, como tal podendo ser tratada; mas a atitude brutalmente ameaçadora de Calicles revela a gravidade da situação e a irredutibilidade dos princípios que aqui defrontam um com o outro. Depois do gracioso jogo de esconde-esconde do *Protágoras*, que encobre mais do que revela a verdadeira magnitude do antagonismo entre o *ethos* moral de Sócrates e os sofistas, o Sócrates do *Górgias* rasga completamente o véu que cobre o abismo cavado entre ele e o hedonismo. Recorre a imagens e símbolos religiosos e nos faz sentir, pela primeira vez, que por trás daquelas sutis distinções dialéticas implicadas nos seus princípios morais se esconde uma diferente interpretação metafísica da própria vida. *Porventura alguém saberá se não é a nossa vida que é a morte e esta a vida?*[85]. Recorda a linguagem metafórica da religião órfica que chama os tontos de "não iniciados" e fala do "crivo", como símbolo da alma do homem insaciável de prazer, à qual dá no outro mundo o castigo

83. *Górg.*, 491 E-492 D.
84. *Prot.*, 354 D, 355 A. Cf. acima, p. 638 s.
85. *Górg.*, 492 E.

de tirar continuamente água com uma vasilha furada. Calicles despreza uma vida sem alegria e denomina-a vida de pedra[86]. Sócrates, porém, não defende aqui, como não defenderá mais tarde no *Filebo* de Platão, o ideal de uma vida privada de sentimentos: como naquele fará, também aqui exige que as sensações de prazer sejam divididas em boas e más. Mediante uma análise conscienciosa das sensações de prazer e desprazer do sequioso, arranca por fim ao seu adversário a concessão de que o bom não é igual ao agradável nem o mau ao desagradável, e obriga-o a aceitar a sua discriminação das sensações agradáveis em boas e más[87]. E com apoio nisto é elaborado o conceito de opção da vontade e do objetivo final desta, como tal se apresentando o bem[88].

Os modernos intérpretes de Platão fizeram muitas vezes da contradição entre esta maneira de definir o *telos* e a definição hedonística que dele se dá no *Protágoras* o ponto de partida para toda a sua concepção da evolução platônica, dando por certo que, até o *Górgias*, Platão não se elevou à altura moral do *Fédon*[89], com cuja tendência ao ascetismo e à positiva valoração ética da "morte" aquele coincide também[90]. Há a tendência a considerar o *Protágoras* uma das obras mais antigas de Platão, entre outras razões pelo fato de o autor ainda nele adotar o ponto de vista da massa, para a qual o bom coincide com o que é agradável aos sentidos[91]. Seria difícil imaginar desvio mais completo do verdadeiro sentido que inspira a argumentação platônica do *Protágoras*. Sócrates propõe-se nesta obra demonstrar ao sofista que é precisamente a partir da premissa de que é exata a opinião vulgar, para a qual o bom é simplesmente o agradável, que é mais fácil provar a tese socrática da importância fundamental que o saber tem para uma conduta acertada, tese que parece tão estranha ao senso comum[92]. Tra-

86. *Górg.*, 494 A.
87. *Górg.*, 494 B-499 C.
88. *Górg.*, 499 D-500 A.
89. Assim Wilamowitz e Pohlenz. Interpretação acertada é a de Raeder, Arnim, Shorey e Taylor.
90. *Fédon*, 68 C. Cf. *Górg.*, 495 A, 499 C.
91. Arnim defende também o ponto de vista da anterioridade do *Protágoras*, embora por uma razão diferente. Cf. p. 635, nota 50.
92. Cf. acima, p. 638.

ta-se apenas, com efeito, de escolher sempre o prazer maior em vez do menor e de não incorrer em erros de cálculo, por se julgar maior o prazer mais próximo. Sendo assim, toda a salvação dependeria de uma arte da medida, da qual Sócrates, contudo, não se demora a falar-nos no *Protágoras*[93]. Nem precisava fazê-lo, pois alcançara já plenamente o que se propunha provar, desnudando toda a pobreza das concepções morais dos sofistas, que acabam todos por aplaudi-lo com grande entusiasmo. Efetivamente, quem não se dará conta de que Sócrates, e não uma só vez, mas repetidamente e com uma insistência um tanto suspeita, procura introduzir na consciência do leitor desta cena do *Protágoras* que a equiparação do bom ao agradável não é precisamente o seu critério pessoal, mas antes o da multidão? O que Sócrates afirma é que a massa, se fosse examinada a fundo, seria incapaz de alegar outro móvel para os seus atos e omissões, que não fosse o do agradável e desagradável; e várias vezes a convida, com espírito vasto e generoso, a apontar-lhe outro *telos*, se é que realmente dele tem consciência. Mas não – acentua com ar de triunfo –, é evidente que não o poderá fazer[94]. Não pode ser levada a sério a idéia de ser a si mesmo que Platão se castigue, ao repelir desdenhosamente no *Fédon* esta concepção da conduta humana como uma troca entre sensações de prazer de vária intensidade[95]. Por outro lado, de nenhum modo se deve considerar uma pilhéria a "arte" da medida apresentada no *Protágoras*: basta substituir, como norma, o prazer pelo bem, que é considerada a mais exata de todas as medidas por Platão, no *Filebo*, e por Aristóteles no *Político*, obra de juventude ainda acentuadamente platonizante. Não se trata precisamente de uma medida quantitativa, mas de uma medida qualitativa. E é isto o que desde o primeiro instante distingue Platão da massa e da sua consciência valorativa. É este o *telos* que o *Górgias* proclama e o *Protágoras* pressupõe. Já desde os primeiros escritos de Platão, desde os diálogos socráticos menores, este critério surge por trás das suas investigações sobre a *arete* como conhecimento

93. *Prot.*, 356 D-357 B.
94. *Prot.*, 354 B 6 ss., 354 D 1-3, 354 D 7-E 2, 354 E 8-355 A 5.
95. *Fédon*, 69 A.

do bem. E, como inequivocadamente o *Górgias* nos ensina, isto é *aquilo cuja* parousia *faz os bons serem bons*[96]: quer dizer, é a Idéia, o protótipo de tudo o que é bom[97].

A conversa com Calicles conduziu a um resultado diametralmente oposto ao seu ponto de partida, que era a teoria do direito do mais forte. Se o prazer e o desprazer não podem servir de norma à nossa conduta, a retórica tem de abandonar o posto diretivo que os seus representantes lhe atribuíam nos mais importantes assuntos da vida do Homem[98]; e com ela serão postas de lado todas as classes de lisonja, cujo fim é só agradar ao Homem e não fomentar o que nele há de melhor[99]. A escolha acertada do agradável e do desagradável, que só tenha a preocupação de saber se é bom ou mau: eis a missão decisiva da vida humana. Isto, porém, como o próprio Calicles concede laconicamente a Sócrates, não incumbe a qualquer um[100]. Assim se proclama da maneira mais concisa um princípio fundamental na ética e na pedagogia platônicas. Nesta passagem não envia o homem ao seu sentimento ético pessoal como a um juiz supremo, mas exige um saber, uma *techne*, cujos conhecimentos obriguem o indivíduo[101]. A conversa remonta, assim, ao seu princípio. É agora que ganha significado pleno a interrogação de Sócrates sobre o caráter da retórica como saber, com que o *Górgias* principia. Podem ser distinguidos dois tipos de vida (*bioi*) diferentes[102]. Um baseia-se nas artes da lisonja, que na realidade não são artes, mas simples imagens enganosas delas. Atentando para a modalidade principal deste gênero, nós a chamaremos de ideal retórico da vida. O seu objetivo é a

96. *Górg.*, 498 D.
97. Já em *Prot.*, 349 B, tinha colocado o problema sobre se as diferentes virtudes (ἀρεταί) possuíam cada qual uma essência própria (ἴδιος οὐσία) ou designavam uma única coisa (ἐπὶ ἑνὶ πράγματί ἐστιν). Este ἓν πρᾶγμα, οὐσία comum é (como se assinala em *Górg.*, 499 A) o Bem (τὸ ἀγαθόν) que constitui o *telos* de toda a vontade e de toda a conduta humanas.
98. *Górg.*, 451-D.
99. *Górg.*, 462 C, 463 B.
100. *Górg.*, 500 A.
101. *Górg.*, 500 A 6.
102. *Górg.*, 500 B.

obtenção de prazer e aplauso. Em face dele aparece o tipo de vida filosófico, baseado no conhecimento da natureza do Homem e do que para ela constitui o maior bem: trata-se, portanto, de uma verdadeira *techne* no pleno sentido da palavra, tanto do corpo como da alma[103]. Esta terapêutica não existe só para o indivíduo, mas também para a coletividade. Por conseguinte, também a lisonja pode incidir sobre o indivíduo e sobre a massa. Platão aduz como exemplos da segunda vários gêneros de poesia e de música, a música de flauta, a poesia coral e ditirâmbica e a tragédia. Todos eles visam exclusivamente o prazer e, se neles descontarmos o ritmo, o metro e a melodia, ficará só a pura *demegoria* e a eloqüência pública[104]. Esta concepção da poesia como parte da eloqüência, que mais tarde, adiantada já a Antiguidade, se generalizaria, aparece aqui pela primeira vez, e tem em Platão um sentido francamente pejorativo. E já se vê aqui, como parte essencial da filosofia platônica, a crítica radical da poesia, encarada como potência educadora. O seu verdadeiro lugar é, contudo, na *República* e nas *Leis*, pois faz parte do conjunto da *paidéia* platônica exposta nestas obras. A análise da poesia segue a mesma linha que a da sofística e a da retórica, no *Protágoras* e no *Górgias*, respectivamente. O *demos* perante o qual o poeta aparece como retórico não é somente a parte masculina da cidade, mas uma massa mista de crianças, mulheres e homens, de livres e de escravos. No entanto, a retórica de primeiro plano, a que se dirige aos homens da cidade, ou seja, a retórica política, também não é melhor que o gênero por nós denominado poesia, pois ela também não tende para o bem, mas simplesmente para o aplauso da massa, sem se preocupar se a torna melhor ou pior[105].

Calicles aproveita a ocasião para fazer uma última tentativa destinada a salvar a dignidade espiritual da retórica. Abandona os

103. Platão volta a apresentar aqui o paralelismo com a arte médica, que tem sempre presente na sua *techne* política. Cf. acima, p. 656.

104. *Górg.*, 501 D-502 D. Platão invoca a poesia coral e ditirâmbica contemporânea e dá como exemplo Cinesias, do qual também zomba Aristófanes. Tampouco Calicles consegue encontrar valor educativo na sua arte. Para a atitude negativa de Platão contribui, pois, a degeneração virtuosista da arte, na sua época.

105. *Górg.*, 502 E.

modernos oradores políticos à crítica demolidora de Sócrates, para em contrapartida apresentar como modelo da arte de educar, no verdadeiro sentido da palavra, a eloqüência dos grandes estadistas do passado ateniense, com o que aceita tacitamente, ao mesmo tempo, a pauta apresentada por Sócrates para a valoração deles[106]. Parece que os próprios nomes dos estadistas citados, os nomes de Temístocles, Címon, Milcíades, Péricles, deviam atalhar qualquer contradição possível. Mas Platão emite sem pestanejar a apreciação que merece a política deles. Se a grandeza de um estadista consiste realmente em satisfazer os seus próprios apetites e os da massa, então é indubitável que tais políticos merecem a fama que a História lhes confere. Porém, se a missão do estadista é infundir às suas obras uma determinada forma, um *eidos* tão perfeito quanto possível, para em seguida se orientar por ele, como fazem o pintor, o arquiteto, o construtor naval e todo e qualquer técnico, ordenando de modo lógico as partes do todo para que se ajustem bem, então chegaremos à conclusão de que aqueles estadistas não passaram de uns incompetentes. Assim como toda a produção de arte tem a sua forma e a sua ordem, de cuja realização depende a sua perfeição, e assim como o corpo humano tem o seu próprio cosmos, que chamamos de saúde, também na alma existe um cosmos e uma ordem. Nó os denominamos lei e baseiam-se na justiça, no domínio de si próprios e no que chamamos virtudes. O verdadeiro estadista e o verdadeiro retórico deverão escolher as palavras, praticar as ações e distribuir os seus dons em vista desta ordem suprema do reino espiritual[107]. A sua atenção terá de se dirigir constantemente a fazer com que a justiça entre nas almas dos cidadãos e delas saia a injustiça, que nelas reinem a prudência e a moderação e desapareça o destempero, que todas as virtudes sejam estimuladas e todos os vícios desenraizados. E assim como o médico não sobrecarrega o organismo enfermo com os manjares e bebidas mais se-

106. *Górg.*, 503 B.

107. *Górg.*, 503 E-505 B. O *eidos*, que serve ao estadista de ponto de referência para pôr ordem (τάξις) no seu objeto, ou seja, na alma humana, é o bem, que em *Górg.*, 499 E, se apresenta como o *telos* de toda a conduta.

letos, dado que não lhe fazem bem, também o verdadeiro estadista submete a alma doente a uma estreita vigilância e não lhe satisfaz os caprichos.

Calicles mergulha num estado de apatia, em que apenas parece escutar o que Sócrates diz, pois também se sente impotente para replicar[108]. Não se pode furtar à coerência lógica dele, mas não está convencido no seu íntimo, como confessa em passagem posterior, *e como aos outros acontece*, acrescenta Platão[109]. Depois de emudecer o adversário, Sócrates tira sozinho as suas últimas conclusões, respondendo às suas próprias perguntas. Abrangendo numa visão rápida os resultados obtidos, verifica que o fundamento de todas as reflexões sobre a conduta acertada do homem tem de ser o reconhecimento de que o agradável nem sempre coincide com o bom e salutar. O agradável deve ser pura e simplesmente feito por causa do bem, não inversamente. O Homem, como qualquer outro ser, é bom porque nele habita ou dele nasce uma *arete*, uma excelência ou virtude[110]. Mas esta *arete* ou excelência, seja ela a de um objeto útil, a de um corpo, a de uma alma ou de um ser vivo total, não surge por acaso, mas apenas à força de se seguir uma ordem reta e uma arte ajustada a um objetivo. Todo o ser é bom quando nele vinga e se realiza o tipo de ordem correspondente à sua essência, o seu "próprio cosmos"[111]. É certo que antes de Platão a língua grega não usa o termo *cosmos* neste sentido de ordem legal interior da alma; conhece, porém, o adjetivo *kosmios*, para exprimir uma conduta refletida e disciplinada. Também a lei de Sólon falava da *eukosmia* da conduta pública dos cidadãos e principalmente da juventude.

É daqui que Platão parte para declarar que a alma refletida e disciplinada é a alma "boa"[112], devendo recordar-se que, no grego, a palavra "bom" (ἀγαθός) não tem apenas o estrito sentido "ético" que hoje se dá a ela, mas é o adjetivo correspondente ao

108. *Górg.*, 505 D.
109. *Górg.*, 513 C.
110. *Górg.*, 506 D.
111. *Górg.*, 506 E.
112. *Górg.*, 506 D-507 A.

substantivo *arete*, e portanto designa toda a classe de virtude ou excelência. Do ponto de vista dos Gregos, o ético é apenas uma modalidade da tendência de todas as coisas à perfeição. Sócrates demonstra que com a verdadeira *sophrosyne* aparecem necessariamente todos os tipos de virtude, tais como a piedade, a valentia e a justiça[113]. É, pois, o problema dos diálogos menores e do *Protágoras*, o problema da unidade das virtudes, que ele registra nesta passagem[114]. É desta excelência do Homem que depende inteiramente o que os Gregos chamam *eudaimonia*, prosperidade feliz; e, quando a língua grega designa o bem-estar com a expressão "fazer bem" (εὖ πράττειν), esta expressão encerra, para Platão, uma sabedoria mais profunda que a advertida por aqueles que a empregam: no sentido da felicidade e do bem-estar, "fazer bem" assenta pura e exclusivamente no "agir bem"[115].

Alcançar esta *arete* e evitar o contrário deve ser o propósito firme da nossa vida. Todas as energias do indivíduo e do Estado deveriam dedicar-se a alcançá-la e não a satisfazer os seus desejos[116]. Esta última atitude só pode levar a uma vida desonrosa, e o homem que assim vive desperta o ódio dos homens e dos deuses, pois não há comunidade possível sobre esta base; e onde não há comunidade não pode haver amizade. Mas os sábios dizem-nos que o céu e a terra, os homens e os deuses mantêm-se unidos pela comunidade e pela amizade, pela ordem, pela moderação e pela justiça, e é por isso que o universo se chama Ordem, Cosmos[117]. O que entre os deuses e os homens tem vigor não é a *pleonexia*, a ambição por mais; é a proporção geométrica. Mas de geometria nada entende Calicles[118]. O que parecia um paradoxo – é menos mau ser enganado que enganar – está, assim, perfeitamente certo. O verdadeiro orador e estadista deve ser justo e possuir o

113. *Górg.*, 507 A-C.
114. Cf. acima, pp. 615, 632 ss.
115. *Górg.*, 507 C.
116. *Górg.*, 507 D 6. Nesta passagem, Platão introduz o conceito do alvo (σκοπός) como o ponto que devemos visar na vida. É idêntico ao τέλος ou "fim", que constitui, segundo 499 E, o Bem.
117. *Górg.*, 507 E ss.
118. *Górg.*, 508 A.

conhecimento da justiça. Ao contrário do que Calicles afirma, a maior desgraça não é ser incapaz de "se impor por si" contra o mal e a violência exteriores[119], mas antes não poder resistir ao maior dano possível, ao dano que a alma sofre, quando a injustiça dela se apodera[120]. Para evitar sofrer este dano, precisa não só de boa vontade, mas também de capacidade e de força (δύναμις). Enquanto o político e o orador se esforçam por alcançar poder exterior, a fim de se protegerem contra o *padecimento* da injustiça, Sócrates afirma que devemos proteger-nos contra o perigo de a *cometer*. Esta proteção, só o conhecimento e a compreensão do bem, a "*techne* política", podem oferecer, pois, como ninguém pratica voluntariamente o mal, tudo depende dessa *techne*[121].

Se se tratasse de se proteger contra as injustiças *sofridas*, não haveria outro caminho senão o de submeter-se incondicionalmente ao sistema político vigente na sua época[122]. Quando um tirano furioso e desprovido de *paidéia* domina o Estado, não tem outro remédio senão temer todo aquele que esteja espiritualmente acima dele[123]. Jamais se poderá, pois, tornar seu amigo, e desprezará, ao mesmo tempo, os que forem piores do que ele. Por conseguinte, o tirano não poderá ter por amigos senão os que lhe sejam semelhantes, os que louvem e censurem o mesmo que ele louva e censura, e estejam, além disso, dispostos a se deixarem dominar por ele. Serão estes os homens mais influentes desse Estado, e nenhum se alegrará se lhe acontecer mal[124]. A seu devido tempo, a juventude ambiciosa deste Estado deverá ver bem que o único caminho que tem para chegar a ser alguém é o de se assemelhar a ele o mais possível e exultar ou indignar-se com as mesmas coisas que o fazem exultar ou indignar-se[125]. Mas, se esta adaptação protege quem se submeter a ela do perigo de *sofrer* injustiças, não o

119. *Górg.*, 483 B, 486 B.
120. *Górg.*, 509 B-D.
121. *Górg.*, 509 D 7-510 A.
122. *Górg.*, 510 A.
123. *Górg.*, 510 B. A *paidéia* tinha-se estabelecido, em 470 E, como critério do governante bom e feliz.
124. *Górg.*, 510 C.
125. *Górg.*, 510 D.

defende do perigo de as *cometer*. Por isso, quem se adaptar a semelhante situação dará, na sua alma, guarida ao maior dos males. Irá corrompê-lo e desfigurá-lo a imitação do tirano[126]. Existirá, na certa, o perigo contra o qual Calicles prevenia Sócrates, de aqueles que se dedicam a imitar o seu tirano e senhor matarem um dia quem não fizer como eles. Sócrates sente-se escudado contra este perigo pela consciência de que a vida não é o supremo bem[127]. Recomenda a Calicles, no entanto, que, visto não querer seguir a solitária senda socrática, deixe de adotar a sua moral de senhor, com a qual tanto se compraz num círculo íntimo, mas que é inadequada para Atenas, e se adapte antes às normas e caprichos do seu senhor, o *demos* ateniense, e o imite não só exteriormente, mas procure parecer-se com ele interiormente o mais que lhe for possível, pois qualquer outra coisa será perigosa[128]. E eis Calicles, que acaba de prevenir Sócrates do perigo de entrar em choque com os detentores do poder político, colocado numa situação muito semelhante à de Sócrates. Ambos aparecem colocados diante do mesmo problema: o de como se devem comportar para com o "tirano" do seu Estado – o *demos* ateniense – que exige sejam incondicionalmente respeitados os seus desejos. Sócrates mostrou que não ignora as conseqüências que a sua franqueza lhe pode acarretar e que está disposto a afrontá-las pelo bem da pátria. É Sócrates, o representante da virtude, quem é o herói. Calicles, o defensor da moral do senhor, do direito do mais forte, é na realidade o homem fraco, que se adapta exteriormente para dominar, mediante a hábil flexibilidade do homem de palavras.

Ao chegar a este ponto do caminho, Sócrates recorda no momento propício aquela distinção fundamental, por ele traçada logo no início do diálogo, entre os dois tipos de tratamento do corpo e da alma, um encaminhado ao prazer e ao aplauso, o outro

126. *Górg.*, 510 E-511 A. Essa imitação do déspota converte-se para ele no maior obstáculo da educação, como Platão expõe com mais profundidade na *República*, onde desenvolve sistematicamente a teoria de que a educação se adapta em todas as suas partes ao espírito das condições políticas existentes.
127. *Górg.*, 511 A-B.
128. *Górg.*, 513 A-C.

orientado para o melhor do Homem; um orientado a lisonjear o lado baixo da natureza, outro a lutar contra ele[129]. Calicles e Sócrates aparecem agora como a mais perfeita encarnação destes dois tipos de homem: o adulador e o lutador. Temos de optar entre ambos. Não podemos desejar para o Estado as artes enganadoras da mentira, mas sim a terapêutica da verdade, que é a que pode tornar melhores os cidadãos. Nem a posse de dinheiro ou de fortuna nem o aumento do poder podem constituir valor para quem não esteja formado, em espírito e em intenção, na verdadeira *kalokagathia*[130]. O único benfeitor real do Estado é o educador filósofo que o dirige para ela, como Sócrates afirma, aludindo aos homens de Estado cujos serviços são publicamente reconhecidos em resoluções laudatórias e imortalizados em inscrições[130a]. A tentativa de elevar a cidade até este nível deve começar pela seleção dos dirigentes políticos. O processo de seleção reveste a forma de um exame em regra, como convém ao caráter técnico da arte política de Sócrates[131]. Se se tratasse de um exame para a admissão de mestres-de-obras na construção de fortificações, de estaleiros ou de santuários públicos, observaríamos se os candidatos conheciam ou não a profissão, com que mestre haviam estudado, e se já tinham realizado na sua profissão alguma obra importante

129. *Górg.*, 513 D: μὴ καταχαριζόμενον, ἀλλὰ διαμαχόμενον. Cf. 521 A, onde a palavra "lutar" reaparece com este sentido: διαμάχεσθαι Ἀθηναίοις, ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἰατρόν. Faz-se, portanto, alusão à luta que o médico tem de sustentar com o paciente frívolo e teimoso. Também neste ponto voltamos a encontrar o paralelo da Medicina.

130. *Górg.*, 513 E. Também aqui, como na passagem decisiva, *Górg.*, 470 E, a posse da *paidéia* é o único critério decisivo para julgar o valor tanto do dinheiro como de todo o poder em geral. Com efeito, que a *kalokagathia*, em 541 A 1, não versa senão sobre o conceito da *paidéia* demonstra-o o emprego simultâneo de ambos os termos, como sinônimos, na passagem paralela 470 E 6 e 9.

130a. É a este uso concreto, conhecido por nós através das inscrições honoríficas, que se refere o conceito de εὐεργεσία em *Górg.*, 513 E, pois se trata dos merecimentos alcançados pelo educador relativamente à *polis*.

131. *Górg.*, 514 B ss. É Platão quem, seguindo correntemente o hábito socrático da indagação dialética, introduz o conceito de exame na educação superior. Na *República* edifica totalmente sobre esta base a cultura do governante. Trata-se de um conceito tirado das *technai* dos especialistas: do médico, do arquiteto, etc., como o próprio Platão nos dá a entender pelos exemplos.

que os pudesse recomendar. A idêntico exame submeteríamos quem pedisse para trabalhar como médico[132]. E, se a política é realmente uma arte, o futuro estadista deve igualmente mostrar o que já realizou neste campo de ação. Uma vez que é da arte de melhorar os homens que se trata, Sócrates pergunta a Calicles, por ser ele o único estadista presente, que homens é que ele tornou melhores, durante a sua vida privada, antes de abraçar a carreira política[133]. Todavia, afastando-se desta pergunta dirigida meio por brincadeira a uma pessoa do seu tempo, Sócrates passa a examinar as figuras dos grandes estadistas da história de Atenas: Péricles, Címon, Milcíades e Temístocles. Pelo que os seus críticos dizem dele, Péricles tornou os Atenienses ociosos, covardes, tagarelas e ambiciosos, quando introduziu o pagamento de gratificações. Recebeu-os relativamente sossegados das mãos dos seus predecessores para convertê-los num povo revoltado, como a sua própria sorte o prova. Címon e Temístocles foram por esse povo enviados para o exílio, e Milcíades esteve para ser lançado no Hades. Todos eles parecem aqueles aurigas que, tendo recebido uma parelha de animais de tiro mansos e dóceis, tratam-nos de tal maneira que acabam por ser cuspidos do carro[134].

Ainda não existiu um estadista no sentido socrático da palavra[135]. Os estadistas famosos de Atenas foram meros servidores do Estado, em vez de serem educadores do povo[136]. Converteram-se no instrumento das fraquezas da natureza humana, que procuraram explorar, em vez de as superarem por meio da persuasão e da coação. Não eram médicos e ginastas, mas antes confeiteiros, que à força de gordura incharam o corpo do povo, embotando-lhe os músculos outrora rijos. É claro que as conseqüências deste empanturramento só mais tarde se manifestarão. Entretanto, exaltamos os homens que nos serviram esta comida e dizemos que engrandeceram o Estado, sem atentarmos para que só o que eles

132. *Górg.*, 514 A-E.
133. *Górg.*, 515 A-B.
134. *Górg.*, 515 C-516 E.
135. *Górg.*, 517 A.
136. *Górg.*, 517 B.

fizeram foi intumescê-lo e debilitá-lo[137]. Sem lhe darem prudência e justiça, encheram-no de portos e estaleiros, de fortificações e de impostos e de outras semelhantes bugigangas. E, quando a doença se declarar, não será aos culpados que se exigirão contas, mas sim àqueles que na época estiverem à frente do Estado, e que não passarão de cúmplices dos outros[138]. Ninguém fale, porém, de ingratidão do povo que derrubar e expulsar os seus governantes. É o velho subterfúgio dos sofistas que têm a pretensão de educar os homens na virtude e se queixam de ingratidão quando os discípulos se portam mal para com eles e se recusam a pagar-lhes os honorários[139]. Entre o sofista e o retórico não há diferença essencial, a não ser que por ela entendamos ser o retórico, que com tão grande desdém olha o sofista, muito inferior a ele na realidade, exatamente como o juiz o é em relação ao legislador e o médico em relação ao ginasta. Quando o retórico ou o sofista acusam quem dizem ter "educado", é a si próprios e à sua educação que na realidade acusam[140].

Por conseguinte, colocado na situação de ter de optar por um dos dois modos de tratar os homens – o que procura servir o povo ateniense pela adulação e o que consiste em lutar contra ele para torná-lo melhor –, Sócrates só pode escolher o segundo, embora não tenha a mínima ilusão quanto ao perigo a que com isso expõe a sua vida[141]. Se alguém o acusar, terá de ser forçosamente um homem mau. Também não seria nada estranho que o matassem. Sócrates espera que a sua obra de educador tenha um desfecho parecido, pela seguinte razão: *Creio* – Platão o faz dizer, solenemente –, *creio que somos pouquíssimos os Atenienses (para não dizer que sou eu só) que nos esforçamos por praticar a verdadeira arte do Estado; talvez seja eu o único a defender a causa do Estado entre os homens deste tempo.* Se o acusarem, será condenado, como sucederia a um médico que fosse julgado por um bando de garotos, sob a acusação de um cozinheiro. O cozinheiro lhes diria: *Este homem atormentou-os... com mezinhas amargosas, com a fome e com a sede, ao passo que eu os regalei com muitos manjares apetitosos.* E ninguém faria caso do médico, quando este retorquisse: *Tudo o que vos fiz, meus filhos, fi-lo porque assim o exigia a vossa saúde!* Por isso também não se faria caso de Sócrates, quando este dissesse aos juízes: *Tudo isto eu digo, ó juízes, porque é justo, e tudo quanto faço é por vós que o faço!*[142]. A Sócrates, porém, não o atemoriza a expectativa deste fim. Para ele não há senão um caminho para se salvar, que é o de se conservar livre de toda a injustiça. Pois o maior mal, o único que se deve temer, é o de "aparecer no além" com uma alma carregada de injustiças[143].

É no *Górgias* que Platão abandona pela primeira vez a simples atitude de exame e investigação predominante nos diálogos anteriores; apresenta ali o filósofo, na época em que esta investigação, de aparência meramente intelectual, e à qual ele atribui um tão alto valor para uma conduta reta, desvenda toda a sua profundidade, e em que o jogo, que ele veio seguindo de modo tão inexplicavelmente apaixonado, se transforma em luta contra o mundo inteiro, luta que exige o sacrifício da própria vida. Nos primeiros diálogos de Platão, a partir do *Críton*, soam de preferência os arpejos claros e alegres desta música filosófica, os quais

137. *Górg.*, 517 C-518 E. A concepção médica e pedagógica do Estado aplica-se aqui pela primeira vez, como pauta crítica, ao Estado histórico e contemporâneo.

138. *Górg.*, 519 A.

139. *Górg.*, 519 B-C.

140. *Górg.*, 519 E-520 B.

141. *Górg.*, 521 A. O que Sócrates expressa aqui é a "opção da vida" (βίου αἵρεσις), que constitui, segundo a sua filosofia, o verdadeiro sentido da existência humana e a meta da sua procura da verdade. A opção preexistencial da sorte da vida no além, que Platão pinta no mito final da *República* (617 B-620 D), serve de fundo metafísico a esta opção terrestre. A passagem do *Górgias* é, por sua vez, o desenvolvimento do tema da *Apologia* (29 D) em que Sócrates opta também, ante o perigo iminente que ameaça a sua vida, pela conservação do seu *bios* filosófico.

142. *Górg.*, 521 C-522 A.

143. *Górg.*, 522 D. Este βοηθεῖν ἑαυτῷ, a conservação da saúde do próprio *eu*, é o contrário daquilo que Calicles entende pela força que salva o *eu* físico; cf. acima, p. 667. Se o saber de Sócrates, idêntico à própria *arete*, constitui um meio de defender-se a si próprio (num sentido elevado do *eu*), compreendemos, a partir daí, por que é que Sócrates insiste, já no *Protágoras* (352 C), em que essa filosofia é *capaz de vir em auxílio do Homem*. O sentido deste βοηθεῖν é o mesmo que tem esta palavra na Medicina: o de curar o Homem e lhe devolver a saúde. Cf. adiante, liv. IV, cap. I, nota 11.

atraem todos os amantes das musas. Mas quem não treme quando de repente ouve ressoar no *Górgias* as vozes profundas e brônzeas da sinfonia socrática e por trás daquela perfeita alegria capta o motivo da resignação diante da morte? Pela primeira vez desde a *Apologia* aparecem aqui fundidas num todo a vida e a doutrina de Sócrates. Por entre a aparente indecisão lógica dos diálogos de Sócrates resplandece aqui a resolução incondicional da existência socrática, certa da sua meta final, uma existência, portanto, que já de algum modo deve possuir aquele saber tão ardentemente desejado e que exclui qualquer possibilidade de uma opção errônea da vontade. Contemplada através deste prisma, ganha um conteúdo novo a concentração das investigações socráticas na idéia do bem. Os esforços do *logos* para captar o objetivo tornam-se a imediata expressão desta existência que tudo consagra a esse objetivo. O que para os outros não passa de palavras, que eles escutam sem chegarem a sentir-se plenamente convencidos por elas[144], é de fato a revelação do verdadeiro ser de Sócrates. Platão expõe-no com a certeza – adquirida na unidade da palavra e da realidade na pessoa do seu mestre – de isto ser pura e simplesmente o autêntico Ser. O *Górgias* desvenda ao nosso olhar uma nova valoração da vida, uma ontologia que tem raízes no conhecimento socrático da essência da alma[145].

É este conteúdo metafísico da luta de Sócrates contra a injustiça que Platão, com os meios sensíveis do poeta, expõe diante da capacidade de percepção do nosso olhar espiritual, no mito que figura no final do *Górgias*[146]. Procura por todos os meios tornar acessível ao sentimento vivo o que a lógica demonstrou. A forma do mito não significa que Platão apele para uma força irracional em nós, como fonte especial, ou até como a autêntica fonte de conhecimento, mas faz-nos reconhecer como imagem acabada, através de figuras físicas e de acontecimentos de vulto, como numa tela, as linhas anteriormente traçadas pela análise racional.

144. *Górg.*, 513 C. Platão chama a isto o efeito habitual (τὸ τῶν πολλῶν πάθος) da mensagem socrática.

145. Cf. acima, p. 526.

146. *Górg.*, 523 A ss.

Por conseguinte, o mito tem dentro da obra de arte uma função de resumo e de síntese. Platão apropria-se deste modo de uma das formas do ensino sofístico, mas transforma-a e incorpora-a organicamente ao diálogo socrático. Mas o essencial do mito platônico reside na sua cooperação com o *logos*, para o mesmo fim. Quando a complicada elaboração do pensamento lógico já há muito desapareceu da memória do leitor, continua a viver nela a imagem do mito, que assim se converte no símbolo do conteúdo filosófico de toda a obra, mais ainda, de toda a doutrina e de toda a vida de Platão.

O mito do *Górgias* enlaça-se a certas idéias religiosas a respeito da vida *post-mortem*, que evidentemente Platão modela com certa liberdade poética, para adaptá-las ao fim que tem em vista. Não é fácil considerar o Sócrates histórico o autor destas livres adaptações literárias dos mitos religiosos, mesmo que de vez em quando neles prendesse a atenção. Mas também não se pode aceitar, por corresponder a uma concepção excessivamente tosca da verdade espiritual, a hipótese tão difundida de que foi nas suas viagens ou de outro modo qualquer que Platão assimilou a influência dos mistérios órficos ou outros mitos parecidos, e os combinou, na sua concepção, com a ética socrática. Os mitos platônicos sobre o destino da alma no além-morte não são produtos dogmáticos de nenhum sincretismo histórico-religioso[147]. Interpretá-los assim seria menosprezar completamente a capacidade poética criadora de Platão, que neles atinge um dos seus pontos culminantes. É indubitável, no entanto, que lhe serviram de matéria-prima idéias sobre o além, do tipo das que se costumam agrupar sob o nome de idéias órficas. Deixaram nele os seus traços, porque o seu sentido artístico precisava do complemento de um fundo metafísico para a solidão heróica da alma socrática e da sua luta.

Sem um tal ponto de apoio num mundo invisível, a existência do homem que vive e pensa como Sócrates perderia o equilí-

147. Neste erro incorre a maioria dos investigadores que abordam o elemento órfico de Platão, movidos pelo interesse do historiador das religiões. O que vai mais longe neste sentido é Macchioro, que faz derivar do orfismo a maior parte da filosofia de Platão.

brio, pelo menos se for vista pelos olhos de seres limitados ao mundo dos sentidos. A verdade da valoração socrática da vida só se podia compreender se referida a um "além", tal como o descrevia a linguagem vigorosa e sensível das representações órficas da vida *post-mortem*: uma morada onde se podia emitir um juízo definitivo sobre o valor e o desvalor, a felicidade e a ruína do Homem, onde a "própria alma" era julgada pela "própria alma", sem o invólucro protetor e enganoso da beleza, da posição social, da riqueza e do poder[148]. Este "juízo", que a imaginação religiosa transpõe para uma segunda vida, situada para além da morte, torna-se para Platão uma verdade superior, quando procura desenvolver até o fim o conceito socrático da personalidade humana como um valor puramente interior, baseado em si próprio. Se a pureza da alma de toda injustiça constitui a saúde dela, e a mancha da culpa, em contrapartida, a sua enfermidade e ruína, então o julgamento no além equivalerá a um exame médico da alma. A alma nua comparece diante do juiz, alma nua também, por sua vez, e este explora nela todas as cicatrizes, todas as feridas e manchas nela deixadas pelos sofrimentos da própria injustiça, os quais ela padeceu durante a vida[149]. Não é dos mitos órficos que Platão tira este traço. Com ele não faz mais do que exprimir uma idéia fundamental de Sócrates, a saber: que as injustiças passadas perduram na alma e *formam* a essência dela. As almas que lá chegarem sãs – as quais serão na sua maioria as que tiverem pertencido na vida a homens simples, sem poder e sem posição e entregues ao desejo de conhecer e praticar o bem (φιλόσοφοι ψυχαί) – ficarão em liberdade nas Ilhas dos Bem-aventurados. As outras serão enviadas para o Hades. A distinção, entre doentes curáveis e incuráveis, estabelecida a respeito das almas que não chegam sãs deixa aberto um caminho de cura através de grandes sofrimentos e dolorosas terapêuticas[150]. As incuráveis – na maioria almas de

148. *Górg.*, 523 E: αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα. Os invólucros enganadores, em 523 B-D.

149. *Górg.*, 524 B-D.

150. Ver Ilhas dos Bem-aventurados em 523 B, 524 A, 526 C; pecadores curáveis e incuráveis, em 525 B-C, 526 B 7.

tiranos e homens de poder, que já não é possível salvar com nenhuma terapêutica – são erigidas em exemplos eternos, *paradeigmata*, para benefício das outras[151]. Portanto, o mundo que se segue à morte converte-se na continuação e no aperfeiçoamento da *paidéia* da vida terrena: os mal-educados, mas capazes ainda de correção, conseguem uma última possibilidade de atingir ainda a meta, à força de duros sofrimentos e castigos. Os incapazes de correção, os que já não podem ser salvos, servem ao menos de meio para a educação dos demais.

O *Górgias* termina com a exortação contra a *apaideusia*[152], ou seja, a ignorância acerca dos bens supremos da vida, e dilata toda a discussão sobre o Estado e a política até o momento em que nos libertarmos daquela ignorância. Platão recorda assim uma vez mais a tendência pedagógica fundamental de todo diálogo e, como tal, da filosofia socrática, e grava indelevelmente na nossa memória a sua concepção da essência da *paidéia*, diferente de qualquer outra. Trata-se da luta ao longo de toda a vida da alma para se libertar da ignorância acerca dos bens supremos, ignorância que dela se apodera e lhe barra o caminho para a verdadeira salvação[153]. Estas palavras remetem-nos de novo ao final do *Protágoras*, onde já se apontava esta ignorância, a *falsa opinião e o erro acerca das coisas que têm um valor supremo*, como a fonte de todo o mal[154]. Ali se dizia que não era próprio da natureza humana optar voluntariamente pelo mal. Não se indicava com precisão o caráter deste saber, mas o autor remetia para tal a uma investigação posterior[155]. É o *Górgias* que nos traz a primeira revelação completa do programa da *paidéia* socrática, implícito naquela referência, da sua ética e do seu fundo metafísico. Esta obra representa, portan-

151. *Górg.*, 525 C-D. Entre eles figuram também Arquelau, rei da Macedônia, e os demais tiranos, cuja bem-aventurança Sócrates põe em dúvida (470 D-E) por não saber em que condições se encontram a sua *paidéia* e a sua "justiça". No exame médico do além revela-se que as almas dos que foram "educados sem verdade" (525 A) já não contêm nada: são apenas almas raquíticas e amputadas.

152. *Górg.*, 527 E.

153. *Górg.*, 527 D 7.

154. *Prot.*, 358 C.

155. *Prot.*, 357 B 5.

to, uma etapa de importância decisiva no grande debate socrático exposto nos diálogos de Platão e que caracterizamos como o processo da progressiva tomada de consciência das premissas filosóficas que determinam a vida e o pensamento socrático[156]. Este processo encerra muitos aspectos, pois tanto incide sobre o aspecto lógico e metódico de Sócrates como sobre o seu *ethos* e o seu *bios*. É no *Górgias* que pela primeira vez todos eles aparecem reunidos, ainda que de fato se insista no conteúdo ético. É também isto o que determina a sua importância como documento da *paidéia* platônica.

Nos primeiros diálogos de Platão, o aspecto pedagógico do tipo de conversa de Sócrates refletia-se principalmente no lado metódico, bem como no seu próprio objeto, que era o problema da virtude. O *Protágoras* põe logo em relevo toda a tendência da investigação de Sócrates, encaminhada para o conhecimento dos valores supremos, como sendo fundamental para o problema da educação do Homem, mesmo que não nos informe ainda sobre a maneira de estruturar uma educação sobre esta base. A única coisa que nos dá a conhecer é a nova valoração do saber como caminho para a *arete* e o postulado de uma *techne* que sirva de base a uma conduta reta. Se admitirmos a possibilidade desta *techne*, terá sido superada no plano dos princípios a educação sofística, ou, pelo menos, reduzida a uma posição secundária. O *Górgias* retoma o problema neste ponto, desenvolvendo e explicitando as características e premissas essenciais da *techne* em questão. Ele o faz na forma de um debate com a retórica, que, como prova o final do diálogo, é aqui considerada substancialmente idêntica à sofística. No entanto, se a retórica é agora escolhida para alvo da crítica, não é só por razões de variação, mas sim porque, sendo, como é, o poder que dirige o Estado, faz o nosso olhar incidir no problema das relações entre este e a educação. Esta unidade, que já nos servira para ordenar por razões internas os diálogos platônicos e fora claramente sublinhada no *Protágoras*, confirma-se expressamente e delineia-se com mais detalhe no *Górgias*. Como o

156. Cf. acima, pp. 569, 613.

Protágoras demonstra, também a cultura sofística procurava preparar os cidadãos para viver no Estado. Não explicava só o Estado, mas assinalava também teoricamente o condicionalismo sociológico da educação estatal. O seu objetivo, porém, era preparar com êxito dirigentes da vida pública que soubessem adaptar-se praticamente às condições existentes e operar com base nelas. Conseqüentemente, na opinião de Sócrates, era completamente unilateral a relação entre o Estado e a educação, tal como a concebiam os sofistas, uma vez que aceitavam sem maior análise o Estado tal como existia, tomando assim como norma para a sua educação os postulados de uma vida política já totalmente degenerada.

Diante disso, o *Górgias* expõe o ponto de vista platônico decisivo: problema fundamental de toda a educação é o problema da norma suprema a que ela tem de se ajustar e do conhecimento deste objetivo. Sócrates aparece no *Górgias* como o verdadeiro educador, como o único homem que possui o conhecimento do *telos*. Na *Apologia* e nas demais obras anteriores ao *Protágoras*, assim como nesta própria obra, o Sócrates platônico, coincidindo evidentemente com o Sócrates histórico, ainda repele com ironia a pretensão a educar os homens, embora Platão o caracterize já como o verdadeiro educador. Em contrapartida, no *Górgias*, a *paidéia* é apresentada no seu sentido ético como o supremo bem e a suma felicidade humana, e deparamos já com um Sócrates que reivindica para si a posse de tal *paidéia*. Platão põe agora na pessoa do seu mestre a sua própria convicção apaixonada de ser Sócrates o verdadeiro educador de que o Estado precisa, e faz com que Sócrates, cheio de um sentimento da própria personalidade e com um *pathos* nada socrático, mas inteiramente platônico, denomine-se, baseado na sua pedagogia, o *único estadista do seu tempo*[157]. A verdadeira missão do estadista não consiste em se adaptar à massa, como o entende a pseudo-*paidéia* dos retóricos e sofistas[158], mas, ao contrário, é por sua própria natureza uma missão educacional, pois consiste em tornar os homens melhores. O *Górgias*

157. *Górg.*, 521 D.

158. Esta crítica sobre a *paidéia* que existia desenvolve-se mais detalhadamente na *República*, 492 B ss., sobretudo em 493 A-C.

não nos diz ainda que tipo de Estado se obteria, se todas as energias fossem dedicadas à consecução deste objetivo. Isto se esclarecerá mais tarde, na *República*. O Górgias limita-se a proclamar com emoção verdadeiramente profética, a meta como tal, a redução do Estado à sua missão educacional. Neste tipo de Estado, mas nele só, naturalmente, justifica-se que uma educação como a socrática, a qual se propõe como objetivo a norma absoluta da perfeição humana, exija ser considerada o nervo de toda a arte política.

Nesta obra, a primeira que expressamente elabora a *paidéia* socrática como *techne* política, Platão já a opõe de modo mais nítido ao Estado vigente. Este antagonismo tem um caráter completamente diverso do que sabemos da oposição existente entre a educação sofística e os representantes da política. Os sofistas eram uma manifestação nova, em voga, e provocavam a curiosidade e o receio dos círculos conservadores; neste sentido, estavam completamente na defensiva. Mesmo nos casos em que davam armas aos opositores, com teorias como a do direito do mais forte ou a crítica do princípio igualitário da democracia, sabiam, como o exemplo de Calicles mostra, combinar estas doutrinas, expostas em círculos reduzidos, com a maior capacidade de adaptação. Sócrates não tinha, sem dúvida, tomado aquelas precauções, e Platão dá importância à sua franqueza, que move Calicles a preveni-lo[159]. Mas o *Górgias* de Platão vai mais longe, ao glorificar esta franqueza numa obra literária sensacional, trazendo para a plena luz da publicidade o antagonismo existente entre a pedagogia socrática e a realidade política. Já a *Apologia*, ao mostrar Sócrates em conflito com o poder do Estado, teve de colocar no centro este problema, e o fez sem lhe atenuar em nada a dureza e a gravidade. Conforme já vimos, não é como algo casual que ali aparece o

159. Calicles confunde a crítica do Estado ateniense por Sócrates com a oposição pró-espartana da minoria oligárquica de Atenas, *Górg.*, 515 E. Considera Sócrates submetido espiritualmente a este círculo de opinião. Mas Sócrates acentua que só emite o parecer sobre aquilo que ele, como qualquer outro, vê e ouve em torno de si. É evidente que Platão quer com isto pôr em relevo que se abstém de toda a política partidária e que pretende elevar a sua crítica a um outro nível.

conflito entre Sócrates e o Estado, mas sim como necessidade inelutável[160]. Nos primeiros diálogos platônicos, a forma e o conteúdo da investigação socrática surgem em primeiro plano e a tensão entre esta nova ciência política e o Estado parece relegada ao esquecimento. Mas o *Górgias* revela-nos que esta pretensa quietude não passava de aparência. Neste obra, onde pela primeira vez expõe a *paidéia* socrática como um programa acabado, Platão considera tão essencial o seu antagonismo com a arte política existente e com o espírito que impera na vida pública, que desenvolve por completo o seu caráter à luz de um debate crítico com a retórica, na qual, com a sua fulgurante aparência, vê a autêntica representante dos manejos políticos do seu tempo. Mais ainda: aponta as nuvens ameaçadoras que se amontoam e anunciam o rebentar iminente da tormenta.

Todavia, o que há de novo *no Górgias* é que aqui não é Sócrates o acusado, mas sim o Estado. Ao desenvolver a mensagem de Sócrates aos seus concidadãos para que velem pela sua alma, tirando dessa mensagem um sistema filosófico de educação, Platão põe às costas desta filosofia o grave conflito com o Estado, que poria fim à vida de Sócrates. Enquanto na *Apologia* este conflito podia ainda aparecer aos olhos de certos leitores como uma catástrofe isolada, o *Górgias* põe a descoberto que o pensamento de Platão gira sem cessar em torno daquele conflito. A sua filosofia desabrocha plenamente, ao evidenciar as premissas da vida e do pensamento socrático, e assim acontece também neste ponto importantíssimo: esforça-se por compreender na sua necessidade o conflito que levou à *morte o mais justo dos cidadãos*[161], e deste modo o conflito converte-se em ponto de partida de toda a sua filosofia da educação. A *Carta Sétima* esclarece com precisão a perene importância filosófica que esta experiência vivida tem para Platão, e o faz com tal brilho, que a obra e o testemunho pessoal se completam do modo mais perfeito. É no *Górgias* que vem à luz a ruptura com o Estado do seu tempo, que, segundo o testemunho da *Carta Sétima*, Platão abandona como incurável, após o

160. Cf. acima, p. 573.
161. *Carta VII*, 324 E, e final do *Fédon*.

desenlace de Sócrates[162]. Mas revela-se ao mesmo tempo de que modo tão concreto e tão político Platão, dentre todos os discípulos de Sócrates, deve ter compreendido desde o primeiro instante a missão educacional do seu mestre. O repúdio do Estado que Sócrates declarara insustentável não significa para Platão o abandono do Estado, como tal. Pelo contrário, o que o fracasso de Sócrates, "o primeiro estadista do seu tempo", faz é esclarecer pela primeira vez o problema colocado: trata-se de harmonizar o Estado com os postulados da doutrina socrática. Não é a educação que importa reformar, como julgavam os que acusaram e executaram Sócrates; o Estado é que se tem de renovar desde os seus fundamentos. E que significa isto para Platão? A crítica do *Górgias* dirige-se de maneira tão exclusiva contra os estadistas atenienses do presente e do passado, que há a aparência de que a vontade reformadora de Platão admitiria ainda a possibilidade de uma transformação política na sua própria pátria. No entanto, a *Carta Sétima* prova que já naquela época Platão não admitia tal possibilidade[163]. Como é que o espírito socrático podia penetrar num Estado *retórico* até a medula, como o ateniense? Por trás do *Górgias* ergue-se já a idéia do Estado dos filósofos. A crítica demolidora do Estado histórico, contida nesta obra, não tende para a revolução violenta[164] nem é a explosão de um fatalismo sombrio, de um estado de espírito calamitoso, o qual teria sido compreensível depois da bancarrota interna e externa de Atenas, subseqüente à guerra do Peloponeso. Com a brusca negação do Estado existente, Platão enceta no *Górgias* o caminho para a edificação do *melhor tipo de Estado*, que tem em mente como objetivo e que esboçara sem se preocupar, de nenhum modo, nem agora nem mais tarde, com a possibilidade da sua realização. O fato de iniciar este caminho com a exposição, no *Górgias*, da *paidéia* socrática e do seu objetivo assinala claramente o ponto de partida interior da nova vontade em relação ao Estado, pois *esta* é para Platão o pólo firme, no meio de um mundo socialmente em decadência.

162. *Carta VII*, 324 E, 325 B-326 B.
163. *Carta VII*, 325 C ss.
164. *Carta VII*, 331 D.

A paradoxal exigência de uma arte baseada num conhecimento inabalável dos supremos bens humanos, e com o único fito de tornar os cidadãos felizes e bons, brota manifestamente da síntese entre a própria vontade de estadista de Platão e a sua fé na missão política de Sócrates. Mas esta explicação pessoal, psicológica, não basta para nos fazer compreender plenamente a idéia platônica de uma *techne* política que é ao mesmo tempo edificação do Estado e cuidado da alma. Para a maneira moderna de sentir confundem-se aqui duas missões distintas que, pelo menos até há pouco, era costume separarmos com rigor. A nossa política é política realista, a nossa ética individual, idealista. Embora o Estado moderno tenha tomado nas suas mãos muitos aspectos da educação da infância e da juventude e com isso volte a reivindicar uma parte da missão do Estado antigo, torna-se difícil para nós admitir de momento a concepção dos Gregos antigos, segundo a qual a lei do Estado era ao mesmo tempo a fonte de todas as normas da vida humana, e a virtude do Homem se identificava com a virtude do cidadão. Foi no tempo de Sócrates que esta unidade sofreu o primeiro abalo sério. As razões de Estado e o sentimento moral dos indivíduos começaram a divorciar-se cada vez mais abertamente, à medida que se embrutecia a vida política e se tornava independente e mais afinado o sentimento moral dos melhores indivíduos. Esta ruptura da primeira harmonia entre a virtude humana e a virtude cívica – ruptura já exposta por nós, atrás – constitui a premissa histórica do pensamento platônico sobre a filosofia do Estado. Era agora revelado que o poder do Estado de submeter o espíritos ao seu império – poder evidente na antiga cidade-estado – tinha o seu reverso perigoso. Com o tempo, forçosamente levaria os indivíduos de cultura superior a enveredarem por atalhos e a afastarem-se do Estado ou a aplicarem-lhe a sua norma ética ideal, gerando desse modo um conflito insolúvel entre o seu modo de ver e o Estado real. Por princípio, Platão é absolutamente contrário à tendência individualista a fugir do Estado. Formara-se dentro de uma tradição de família e de classe, na qual era tido por evidente que os melhores consagrassem a vida ao Estado. Dificilmente a crítica socrática teria produzido nele uma impressão tão funda como a que as suas obras atestam,

se por si próprio não tivesse partilhado aquela elevada concepção do Estado, no qual via o legislador moral dos cidadãos. É por isso que Platão também não interpreta o conflito de Sócrates com o Estado no sentido de ter chegado o momento de dar ao Estado o que é do Estado e a Deus o que é de Deus. Não lhe passa pela cabeça subtrair à órbita da ação do Estado a parte melhor do Homem. Indivíduo e comunidade formam um todo e a norma que preside a esta relação tem de ser representada pelo Estado, e só por ele. Mas esta pretensão do Estado a imperar sobre a alma inteira e indivisa do Homem levanta o mais difícil dos problemas, a partir do instante em que esta alma descobre nas entranhas da sua própria consciência moral a única pauta do valor e da felicidade humana. Nestas condições, e segundo o modo de ver de Platão, o Estado não pode ficar para trás em face desta evolução moral e tem de encetar o caminho de se converter em educador e médico de almas ou então resignar-se, caso não queira assumir esta missão, a ser considerado um organismo degenerado e indigno da sua autoridade. No *Górgias* de Platão põe-se em relevo a decisão de sacrificar a esta missão de educador moral todas as outras funções que constituem a vida do Estado.

Contudo, além da elevada concepção tradicional da importância da *polis* para a vida do indivíduo, havia ainda outro motivo que determinava esta nova e peculiar atitude de Platão em face do Estado. Este segundo motivo residia na própria teoria socrática da virtude. Desde o momento em que Platão, coincidindo com Sócrates, baseia a conduta reta do Homem no conhecimento dos valores supremos, a realização destes valores deixa de ser tarefa das meras opiniões e sentimentos subjetivos e se converte em missão do supremo conhecimento a que o espírito humano se pode erguer. O próprio Sócrates patenteara, com a irônica confissão da sua ignorância, que o conhecimento do Bem a que aspirava não estava ao alcance de todas as pessoas. Por conseguinte, prestar justiça à importância da liberdade perante a tradição, personificada em Sócrates, não é interpretá-la no sentido moderno de independência recém-conquistada da consciência pessoal. Ao encarar o conceito deste saber socrático no sentido estrito da sua "*techne* política", Platão acentua do modo mais enérgico o seu caráter objetivo. Longe de se opor ao saber profissional, é deste que ele tira o seu ideal. Não é um saber acessível à massa, mas sim matéria para o conhecimento filosófico supremo. É precisamente ao chegar ao ponto da evolução em que esperamos deparar com o moderno conceito de consciência pessoal e de livre decisão moral do indivíduo, que nós vemos este conceito ser de novo eliminado e em seu lugar instaurada uma verdade filosófica objetiva que reivindica para si o direito de dominar toda a vida da comunidade humana e também, portanto, a do indivíduo. Segundo Platão, se porventura a ciência socrática existe, é só dentro do âmbito da vida de uma nova comunidade, por ele representada, à maneira tradicional, como *civitas*, que ela pode desenvolver a sua plena eficácia.

O Menon

O novo conceito do saber

Nos diálogos anteriores, Platão procurara chegar ao conhecimento da *arete* por caminhos diversos, os quais levavam todos à consciência de que as diferentes qualidades chamadas virtudes, como a valentia, a prudência, a piedade e a justiça, são apenas partes de uma virtude, da virtude total, e de que a essência da virtude é por si mesma um saber. No *Protágoras* e no *Górgias* prova que é esta consciência, cuja exatidão se pressupõe, o problema central de toda a educação, e pela primeira vez adquirem uma fisionomia definida os contornos de uma *paidéia* edificada sobre esta base. Batendo-se vigorosamente com os representantes da educação anterior, Platão demonstra em ambos os diálogos que os únicos dentre eles que atribuíam ao saber um alto significado, os sofistas, não estavam dispostos a tirar as conseqüências implícitas no seu ponto de vista, ou seja, a basear igualmente num saber a cultura moral e política do Homem; por seu lado, a educação tradicional perdia completamente de vista este fato. No *Protágoras*, Sócrates procurara ganhar os sofistas para a sua causa. Mas quanto mais tentava aprofundar a sua tese de que a virtude só podia ser, em última instância, um saber, afastando-se assim da sua primitiva negação da possibilidade de a virtude ser ensinada, mais Protágoras resistia a aceitar que a sua pretensão de passar por mestre da virtude só podia ser salvaguardada mediante a aceitação do axioma socrático de que a virtude é um saber.

Já ali se vira com clareza que o conhecimento do Bem de que Sócrates falava tinha necessariamente de ter um caráter diferente daquilo que ordinariamente se entende por saber, sem no entanto se proceder ainda à investigação da sua própria natureza. O *Protágoras* limita-se deliberadamente a provar que a virtude tem necessariamente de ser suscetível de ensino, se Sócrates não se engana em sustentar que ela constitui um saber. É só à maneira de sugestão que se define este saber como uma "arte da medida", mas sem nos ser dito em que esta arte consiste e qual o seu padrão, uma vez que o exame deste problema é deixado para outra ocasião[1]. Isto não teria necessariamente de ser interpretado como a referência a um diálogo posterior. Platão trata repetidamente do problema do saber, problema que ele não abandona jamais. Esta referência dá, todavia, claramente a entender que, uma vez estabelecida a equivalência entre a virtude e o saber e esclarecida a importância deste saber-virtude para toda a educação, tornava-se urgentemente necessária uma investigação especial do problema do que era o saber assim concebido. Pois bem, o *Menon* é o primeiro diálogo em que se aborda esta investigação. Esta é, aliás, a obra mais chegada no tempo ao grupo de diálogos que anteriormente comentamos, e constitui, portanto, a resposta mais imediata de Platão ao problema colocado no *Protágoras*: que espécie de saber é aquele que Sócrates considera fundamental para a *arete*?

Partindo da consciência exata da importância que o problema do saber tem na filosofia de Platão, foi dito, com exagero, que o *Menon* é o programa da Academia. Só uma coisa se prova com isto: é que se deturpa Platão num sentido moderno. Em nenhum momento poderia haver um programa da sua escola que limitasse a Filosofia ao problema do saber, principalmente se esta palavra se concebe com a generalidade abstrata da moderna teoria do conhecimento e da lógica moderna. Até no *Menon*, obra que pela primeira vez trata com relativa independência deste complexo de problemas, Platão se preocupa em mostrar que o problema do sa-

1. *Prot.*, 357 B.

ber brota e só tem sentido para ele a partir do conjunto da sua investigação ética. Também aqui se toma como ponto de partida este problema: como podemos entrar na posse da *arete*[2]? É claro que no *Menon* este problema não é tratado minuciosamente como nos outros diálogos, para terminar por fim com a tese de que a *arete* só se pode adquirir através do saber; Platão coloca aqui, deliberadamente, no centro da sua investigação o problema do saber e das suas origens. Não se deve, porém, perder de vista que é precisamente ao conhecimento da virtude e do Bem, quer dizer, ao novo saber socrático, que ele se refere em toda esta análise. E este saber não se pode desligar do seu objeto, e só se pode compreender a partir dele. No começo do diálogo, formula e estuda, numa forma perfeitamente escolar, as diferentes respostas que se podem dar à questão de como surge a *arete*: a virtude é suscetível de ser ensinada, ou se adquire pela prática? Ou será que nenhuma destas coisas acontece, mas a virtude é comunicada ao Homem pela natureza ou de outro modo qualquer? Era a forma tradicional do problema, a forma sob a qual já estávamos familiarizados com ele desde os poetas antigos, desde Hesíodo, Teógnis, Simônides e Píndaro, e a forma em que também os sofistas o colocavam, de mãos dadas com aquela tradição. Segundo Platão, é em começar por inquirir primeiro o que é a *arete* em si, antes de se aventurar a dizer como se entra na posse dela, que se baseia a nova formulação do problema por Sócrates[3].

O *Menon* explica de um modo muito detalhado o sentido lógico deste problema, ao qual nos conduzira já, mais de uma vez, o exame das diversas virtudes nos diálogos menores. Platão instila aqui na consciência do leitor, com clareza maior que em nenhuma das suas outras obras, o que há no fundo desta pergunta: o que é a *arete* em si? Sobretudo põe-se a claro a diferença que existe entre a virtude em si e as diversas modalidades concretas da virtude. Menon aprendeu com Górgias, seu mestre, a distinguir a virtude do homem e a da mulher, a do adulto e a da criança, a do homem livre e a do escravo[4]. Sócrates, porém, ignora todo este tropel de virtudes que Menon faz desfilar diante dele em vez da única virtude que serve de base a todas[5]. Pode ser que esta diferenciação da virtude de acordo com a idade, o sexo ou a posição social seja útil sob outros pontos de vista, mas para poder estabelecê-la é necessário encarar a virtude única em relação às diferentes pessoas que a encarnam e aos diversos modos de aplicação dela. E isto não passa do seu aspecto relativo, quando na realidade se trata de indagar o seu caráter[6]. Este algo, a partir de cujo ponto de vista as virtudes não aparecem múltiplas e distintas, mas, ao contrário, são todas uma e a mesma virtude, é o que Platão denomina *eidos*[7]. É aquilo em virtude de que todas elas são virtudes[8]. Platão dá-lhe aquele nome porque é só olhando para este algo[9] que aquele que responde consegue explicar o que é a virtude. A locução "olhando para" (ἀποβλέπων εἴς τι) aparece com freqüência na pena de Platão e exprime plasticamente a essência do que ele entende por *eidos* ou *idea*. Tal como sucede com a *arete*, também existe um *eidos* unitário para outros "conceitos" análogos (como nós os denominaríamos; como, porém, Platão ainda não adquiriu a consciência nem possui o nome deste algo lógico, é melhor que falemos de "entidades"). Idêntico caráter têm os *eide*, ou idéias de saúde, tamanho, força[10]. Já no *Górgias* e em outras obras elas são contrapostas, como virtudes (*aretai*) do corpo, às

2. *Men.*, 70 A.

3. *Men.*, 71 A. Do ponto de vista científico, esta ordem aparece como a única lógica e evidente; mas os antigos poetas estavam muito longe de apresentar o problema da essência da *arete* sob esta forma tão geral, mesmo quando pensavam que deviam dar preferência a uma *arete* sobre todas as outras, como faziam Tirteu, Teógnis e Xenófanes. Quando Sócrates condiciona a aquisição da *arete* à solução do problema da sua essência, ou seja, a um difícil e complexo processo intelectual, isto significa que a *arete* passou a ser algo problemático para ele e para a sua época.

4. *Men.*, 71 D-E.

5. *Men.*, 72 A.

6. *Men.*, 72 B, apresenta como a meta da investigação a essência (οὐσία) de uma coisa. Mas antes cf. *Prot.*, 349 B.

7. *Men.*, 72 C-D.

8. *Men.*, 72 C. Cf. o exemplo dado em 72 B.

9. *Men.*, 72 C 8.

10. *Men.*, 72 E.

virtudes da alma[11]. São, pois, exemplos escolhidos com a devida conta e razão, e mais uma vez põem a descoberto que o *eidos* platônico se elabora de maneira absolutamente concreta, com base no problema da virtude (*arete*). Se queremos saber o que é a saúde, não vamos averiguar se ela se manifesta de modo diverso no homem, na mulher, etc., mas procuramos, sim, captar o *eidos*, sempre e em todas as partes idêntico, da saúde. Acontece o mesmo com a força e o tamanho, as outras duas virtudes do corpo. O fato de a justiça ou a prudência, por exemplo, existirem num homem ou numa mulher também não supõe, portanto, qualquer diferença na virtude da alma. A virtude é sempre a mesma[12].

A análise destes problemas lógicos mantém-se deliberadamente dentro dos limites do elementar e só procura esclarecer os passos essenciais do pensamento socrático. O próprio Platão afirmou que o diálogo de Sócrates com Menon não passa de um "exercício (μελέτη) para poder responder à pergunta sobre a essência da *arete*"[13]. E não é só contrapondo-a como algo de unitário e absoluto às múltiplas relações da virtude com homens de tipo diverso que esta essência se caracteriza, mas também pelo contraste com o que Platão chama de as partes da virtude, como a justiça, a prudência, etc.[14]. Dizíamos acima que em nada afeta a unidade da virtude o fato de a justiça, por exemplo, ser praticada por um homem ou por uma mulher. Mas então a virtude que consiste na justiça não será diferente da que se manifesta como prudência? E o desenvolvimento da virtude em diferentes formas específicas, através das quais se manifesta, não correrá o perigo de destruir ou relaxar a unidade que investigamos? Em outras palavras, a justiça, a valentia e a prudência não serão virtudes realmente distintas? Sabemos já, pelos diálogos socráticos menores e

11. Em *Górg.*, 499 D e 504 B, Platão menciona, "entre outras", a saúde e a força como exemplos das "virtudes do corpo" (ἀρεταὶ σώματος). Em *Leis*, 631 C, aparecem conjuntamente a saúde, a beleza e a força, trindade citada também por Aristóteles (frag. 45, ed. Rose) no *Eudemo*, quando ainda pisa terreno platônico e é um bom testemunho da doutrina acadêmica vigente.

12. *Men.*, 73 C.

13. *Men.*, 75 A.

14. *Men.*, 74 A.

pelo *Protágoras*, que o problema fundamental de Sócrates reside precisamente na unidade essencial destas partes da virtude[15]. Designava ali pelo nome de "virtude total" o objeto que indagava. No *Menon*, equipara a οὐσία ou essência da virtude à suma e compêndio daquilo que se pode predicar não de umas ou outras partes quaisquer da virtude mas sim da própria virtude em conjunto ou "na totalidade" (κατὰ ὅλου)[16]; com isso se estabelece pela primeira vez e se coloca em relevo com incomparável clareza plástica o novo conceito lógico do geral (καθόλου). Precisamente, o *eidos* do bem ou da *arete*, do qual Platão fala, não é outra coisa senão esta concepção do bem "em totalidade"[17]. O característico disto é que este bem "em totalidade" (κατὰ ὅλου) é ao mesmo tempo designado por Platão como o verdadeiro real e existente, o que repugna a uma equiparação com o nosso "conceito" lógico, com o universal. No *Menon*, tal como nos diálogos anteriores, não deparamos nunca com uma verdadeira definição da *arete*, e é evidente, aliás, que semelhante definição não tem de momento nada que ver com o problema da virtude em si, quer dizer, da idéia. O "que é" é explicado como idéia e não como definição. A idéia é a meta para a qual tende o movimento dialético do pensamento platônico. No *Menon* esclarece-se ainda mais a consciência disto, que o leitor formava já pelas obras anteriores de Platão[18].

Se soubermos compreender no seu claro sentido literal esta análise do processo lógico da dialética socrática, tal como Platão, seu intérprete mais autorizado, a vai desenvolvendo passo a passo no *Menon*, parece-nos que será pouco menos que impossível in-

15. Cf. *Prot.*, 329 C-D, 349 B.

16. *Men.*, 77 A.

17. O "momento" visual que transcende esta designação do ato lógico está também implícito em termos como *eidos* e *idea*, que se apóiam na visão ou na imagem. A raiz de ambos os termos é a mesma que da palavra latina *video*.

18. O conceito do *eidos* aparece já no princípio da carreira de Platão como escritor no *Êutifron*, 5 D e 6 D-E. No *Górgias*, 503 (cf. 499 E), sobretudo, vê-se claramente que o *eidos* do bem ocupa um lugar central no pensamento de Platão. No *Menon*, 72 C-D, aparece em primeiro plano o problema lógico de "um único *eidos*" na multiplicidade dos fenômenos. Sobre o *Lísis*, veja-se a nota 5 b do cap. VIII.

correr nos erros cometidos nos antigos e novos tempos pelos seus críticos filosóficos. É Aristóteles quem, de certo modo, rompe a marcha por este caminho errado, ao sustentar que foi Sócrates quem primeiro procurou definir os conceitos universais, que Platão hipostasiou em uma realidade ontológica e assim inutilmente duplicou[19]. Por este prisma, a idéia platônica pressupõe desde o primeiro instante a descoberta do universal lógico e, ao aceitar-se isto, é indubitável que a idéia não representaria, de fato, mais do que uma estranha duplicação do conceito existente no espírito humano. A maioria dos lógicos modernos segue os passos de Aristóteles nesta reconstituição do processo interior que levou Platão a estabelecer a teoria das idéias[20]. No entanto, embora o que nós chamamos conceito já esteja potencialmente incluído no que pertence a Sócrates, é evidente que, ao interpretar a pergunta socrática sobre a essência da *arete*, Platão segue um caminho diferente daquele que o lógico moderno considera natural. Este conceito lógico universal parece tão evidente aos olhos de um moderno, que se considera simples apêndice fastidioso e problemático aquilo em que a idéia platônica ultrapassa este conceito, pois se tem por certo que primeiro se tem de representar a virtude em si como conceito lógico, para depois se poder atribuir a este conceito também uma existência em sentido ontológico. Na

19. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6, 987 b 1; M 4, 1078 b 17-33 (Cf. A 9, 990 b 1).

20. A "escola de Marburgo", que durante algum tempo preconizou com grande insistência e em numerosas publicações uma nova interpretação platônica, declarou-se energicamente contrária à concepção aristotélica. Veja-se principalmente Paul NATORP, *Platos Ideenlehre* (Marburgo, 1910). Esta reação não levou diretamente a esclarecer a compreensão da verdadeira posição histórica dos dois grandes filósofos, porque pecava em sentido contrário. Dizia-se agora que Aristóteles tinha convertido falsamente as idéias de Platão numa espécie de "coisas" (que as tinha materializado); e defendia-se Platão desta tergiversação, mas não em sentido verdadeiramente platônico, e somente no sentido da lógica moderna, atribuindo-se às suas idéias um caráter puramente lógico. Julius STENZEL, no seu primeiro livro, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik* (Breslau, 1917) [trad. inglesa de D. J. Allan, Oxford, 1940], foi quem soube tirar as conclusões acertadas desta tentativa frustrada da escola de Marburgo e aprofundar a verdadeira situação histórica da lógica platônica do Ser.

realidade, porém, nada se diz no *Menon* acerca desta dupla acepção da palavra e, ainda que *nós* distingamos claramente em Platão os dois aspectos – o do lógico universal e o do ontológico real –, o certo é que para *ele* formam absolutamente uma unidade. A pergunta: o que é a *arete*? visa diretamente a sua οὐσία, a sua essência e verdadeiro ser, e é isto precisamente a idéia[21]. É nos diálogos posteriores que primeiro se colocou para Platão o problema das relações entre a idéia e a multiplicidade dos fenômenos (até então um pouco vagamente designadas como a "participação" do individual no universal), quando surgiram dificuldades lógicas de que ele não tinha noção ainda, ao dar a sua versão primitiva da idéia.

Assim, pois, os equívocos dos intérpretes modernos não provêm tanto de se interpretarem mal as palavras do próprio Platão, coisa dificilmente concebível em si mesma, como do fato de para elas terem transferido certas noções lógicas de origem posterior. Era com razão que Aristóteles, ao partir do dado do conceito lógico universal, com que estava muito familiarizado, descobria por um lado que ele já estava contido na idéia platônica e, por outro, verificava que simultaneamente Platão considerava este universal da sua idéia o real e verdadeiramente existente. É este segundo passo que Aristóteles julga a fonte dos erros que Platão comete, ao determinar a relação entre o universal e o particular. Na opinião de Aristóteles, Platão fizera dos conceitos universais entidades metafísicas, atribuindo-lhes uma existência independente, separada das coisas captadas pelos sentidos. A verdade é que Platão nunca deu o segundo passo (o de "hipostasiar" os conceitos), simplesmente porque também não dera o primeiro, ou seja, a abstração dos conceitos universais como tais. Longe disso: para ele, o conceito lógico aparece ainda completamente envolto na roupagem da idéia. Tal qual Platão a descreve, a penetração na essência da *arete* a partir dos fenômenos é um ato de intuição espiritual que capta o uno no múltiplo. O próprio Platão define na *República* a natureza do processo mental dialético como uma "sinopse",

21. Cf. acima, p. 701, nota 6.

isto é, como a visão conjunta dos traços comuns a uma pluralidade de fenômenos que se enquadram dentro de uma e mesma idéia. É esta a melhor palavra para caracterizar o ato lógico descrito no *Menon*[22]. Por outro lado, o método dialético é aqui definido como um prestar e receber contas, o que é essencial, pois exclui a possibilidade de interpretar aquele ato de concepção interior como algo que esteja subtraído, em princípio, a toda a fiscalização por parte dos outros. Uma resposta, se é dialética – assevera Platão –, não só tem de ser verdadeira, mas tem ainda de se apoiar naquilo que o interrogado concede[23]. Pressupõe-se deste modo, portanto, a possibilidade de chegar, através de um intercâmbio de perguntas e respostas, a uma inteligência do objeto daquela intuição intelectual. Mais tarde, na *República* e na *Carta Sétima*, vê-se claramente que o trabalho paciente deste entendimento dialético constitui o caminho lento e trabalhoso pelo qual é possível aproximar-se da contemplação da idéia[24].

É difícil decidir se por trás da análise do conteúdo lógico da dialética socrática, que no *Menon* se desenrola, se ergue já um edifício acabado de regras lógicas universais, e em que medida isto acontece. É muito provável que assim seja, ainda que tenhamos visto que em última instância todos os conhecimentos nasçam aqui da elaboração do problema único da virtude. Além do alto grau de consciência lógica que Platão revela constantemente neste diálogo, é eloqüente neste sentido principalmente a grande quantidade de termos técnicos que ele usa para designar os seus diferentes passos metódicos. Para fazer um "exercício", como Pla-

22. O substantivo "synopsis" é encontrado em *Rep.*, 537 C; o verbo συνορᾶν, em *Fedro*, 265 D, onde aparece junto à palavra "idea" ("abranger com o olhar numa só idéia o múltiplo e o disperso"). Em *Rep.*, 537 C, Platão faz derivar deste verbo o adjetivo "sinóptico", com o qual caracteriza a essência e a capacidade do dialético. Também no *Menon*, Sócrates procura captar a unidade do múltiplo: 72 A-B, 74 B, 75 A.

23. *Men.*, 75 D.

24. Cf. adiante, pp. 909 ss., e a *Carta VII*, 314 C. A relação destes esforços dialéticos comuns com o ato de visão intelectual que aparece no fim deste caminho esclarece-se na *Carta VII*, por meio da comparação com o ato de friccionar dois pedaços de madeira até fazerem fogo.

tão faz aqui[25], é necessário dominar as regras que se querem tomar como base. Neste sentido, é muito instrutiva a arte consciente da ilustração dos processos lógicos por meio de exemplos (paradigmas), cuja função Platão põe continuamente em relevo. Assim, por exemplo, o problema da essência da virtude esclarece-se por meio da pergunta: o que é uma figura? E o problema de se a justiça é *a* virtude ou *uma* virtude, por meio da pergunta paralela: é o círculo *a* figura ou *uma* figura?[26]. Em outra passagem se diz que outras cores não são menos cores do que o branco e que o círculo não tem mais de figura que o retângulo[27]; assim se esclarece logicamente o que Platão entende por essência (οὐσία), pois a essência não admite, como por exemplo o *Fédon* ensina, um mais e um menos, e nenhuma figura o é em maior ou menor grau que outra qualquer[28]. Em contrapartida, quanto à qualidade ou à relação, sim, há lugar para um mais e para um menos. Estes mesmos conhecimentos, nós os encontramos mais tarde proclamados na doutrina das categorias de Aristóteles, mas já Platão se achava familiarizado com eles desde os primeiros tempos, como nos revela o *Menon*[29]. Teria grande interesse analisar os primeiros diálogos sob este ponto de vista. Chegaríamos assim à conclusão de que uma obra como o *Menon* não representa de forma nenhuma os primeiros tateamentos para penetrar na natureza lógica da dialética socrática, mas brota, pelo contrário, da multidão de conhecimentos lógicos do seu autor. O Sócrates platônico faz os seus ensaios sobre um discípulo que representa espiritualmente o termo médio dos estudantes da Academia[30]. Platão põe assim diante da consciência dos seus leitores os problemas lógicos elementares, sem cuja compreensão não é possível entender os seus

25. Cf. acima, p. 702, nota 13.

26. *Men.*, 74 B.

27. *Men.*, 74 D.

28. *Men.*, 74 E. O círculo não é figura em grau mais alto (οὐδὲν μᾶλλον) do que o retângulo. Cf. *Fédon*, 93 B-D.

29. Cf. o meu *Aristóteles*, cap. III, pp. 53-4, onde demonstro o mesmo, relativamente ao *Fédon* platônico.

30. Menon apresenta-se como discípulo de Górgias, de quem recebeu o ensino na Tessália (cf. *Men.*, 70 B, 76 B ss.); é, pois, uma pessoa instruída.

diálogos. Ao fazê-lo, não perde de vista as limitações que a forma literária impõe à explicitação de problemas tão técnicos como estes. No entanto, consegue também dar aos não-iniciados uma idéia da dificuldade e do encanto deste novo campo de investigação.

As matemáticas desempenham no *Menon* um papel importante. Não há dúvida de que desde o princípio Platão dedicou grande interesse a estes estudos, pois já os primeiros diálogos revelam um minucioso conhecimento das questões matemáticas. Enquanto o *Górgias*, para traçar o esboço de uma nova *techne* ético-política, tomava antes a Medicina por modelo, o *Menon* segue principalmente o exemplo das matemáticas. Isto se refere em primeiro lugar ao método. Já na primeira tentativa de determinação da essência da *arete*, recorre-se como prova à definição da figura[31]. Na segunda parte do diálogo, onde Sócrates e Menon atacam novamente o problema de saber o que é a *arete*, é outra vez ao exemplo das matemáticas que se recorre. Ainda não sabem o que é a *arete*, mas, como o que fundamentalmente lhes interessa, por razões pedagógicas, é saber se pode ser ensinada, Sócrates formula agora o problema de outro modo, perguntando-se qual deverá ser a natureza da *arete*, para que ela seja suscetível de ensino. Trata assim de desembocar no seu conhecido postulado de que a *arete* não é mais do que um saber. E de novo invoca o exemplo dos geômetras em apoio deste método da "hipótese"[32]. (Não vamos, porém, entrar aqui nos pormenores do exemplo apresentado por ele: um triângulo inscrito numa circunferência.)

Mas as matemáticas não servem no *Menon* só como modelo de um método em particular; são levadas em conta, de modo muito geral, para ilustrar o tipo de saber que Sócrates se propõe como objetivo. Este tipo de saber tem em comum com as matemáticas isto: é que, embora partindo de vários fenômenos concretos perceptíveis pelos sentidos e que representam o que se investiga, não está de per si encravado dentro do campo do perceptível. Só o espírito pode captá-lo, e o órgão que o capta é o *logos*. Sócrates explica-o a Menon, fazendo com que o escravo dele, um homem novo sem qualquer cultura, embora não desprovido de talento, descubra por si próprio, na presença do seu senhor e mediante as perguntas apropriadas, a regra do quadrado da hipotenusa, à luz de uma figura toscamente desenhada[33]. Esta experiência pedagógica constitui o momento mais brilhante do diálogo. Platão deixa-nos contemplar aqui as reflexões que o levaram à aceitação da existência de uma fonte puramente espiritual de certeza científica, diversa da experiência sensível. Como é natural, sem o auxílio de Sócrates o escravo jamais teria dado os passos que o guiariam à descoberta daquela complicada realidade matemática; e, antes de compreender a verdadeira razão do problema, incorre em todos os erros em que forçosamente tem de começar a cair toda inteligência simplista, sem outro horizonte senão o que lhe abre a percepção material dos sentidos. Mas a certeza que o jovem tem de que as coisas são assim, e não de outro modo, brota por fim unicamente da fonte da sua visão interior e, uma vez captada claramente a natureza das relações matemáticas que lhe servem de base, esta visão irradia uma força de convicção absoluta, que não deixa lugar à mais leve dúvida. Não é do ensino que recebeu, mas do próprio espírito e da consciência da necessidade da coisa, que brota esta força de convicção do conhecimento adquirido[34].

Para se aproximar da natureza desta intuição interior, Platão recorre ao mundo de idéias do mito religioso. E como os Gregos não podem representar-se nenhuma intuição sem objeto real, e por outro lado o espírito do Homem — por exemplo, o do escravo da investigação geométrica anterior — não viu nem conhece ainda nada de semelhante, Platão interpreta a existência potencial do conhecimento matemático na alma como uma visão comunicada a esta numa vida anterior[35]. O mito da imortalidade da alma e da

31. *Men.*, 74 B.

32. Sobre o método da hipótese, cf. *Men.*, 86 E-87 A. Também no *Protágoras* se tinha demonstrado que, se a *arete* constituía um saber, tinha de ser necessariamente suscetível de ensinamento.

33. *Men.*, 82 B ss.

34. *Men.*, 85 B-D.

35. Cf. o conceito do tornar a recordar (*anamnesis*) em *Men.*, 85 D.

sua transmigração através de várias figuras corpóreas dá colorido e imagem, na nossa imaginação finita, ao postulado da sua preexistência[36]. Interessa menos a Platão a idéia da imortalidade, como base necessária para o seu conceito da personalidade moral[37], do que a possibilidade de essa idéia servir de fundo à sua nova teoria de um saber de certo modo inato na alma do Homem. Sem aquele fundo, este saber ficará reduzido a uma idéia pálida e vaga. Em contrapartida, em conexão com a preexistência, abrem-se perspectivas inimaginadas em várias direções, e o conhecimento do Bem em si, que se investiga, alcança a completa independência em relação a qualquer experiência exterior e uma dignidade quase religiosa. Revestirá, além disso, uma clareza matemática e penetrará na existência humana como fragmento de um mundo superior. Decididamente, é esta posição auxiliar em relação à teoria das idéias que a essência matemática ocupa em Platão. Surge em toda parte como a ponte lançada para o conhecimento das idéias[37a]; e é certo que serviu de ponte ao próprio Platão, quando este pela primeira vez se aventurou a determinar logicamente o conhecimento estudado por Sócrates e a natureza do seu objeto.

Ficava desta forma executada, em sentido platônico, a herança de Sócrates e dava-se, ao mesmo tempo, um formidável passo para além dela. Sócrates sempre se detivera no não-saber. Platão, ao contrário, sente-se impetuosamente impelido a ir avançando até alcançar o saber. Apesar disso, é na ausência de saber que ele vê o sinal da verdadeira grandeza de Sócrates, pois Platão interpreta-a como as dores do parto de um tipo completamente novo de saber, que Sócrates trazia nas suas entranhas. Trata-se daquele conhecimento interior da alma que o *Menon* procura captar com precisão e descrever pela primeira vez: a intuição das idéias. Não é, pois, um acaso que seja precisamente no *Menon* que Platão apresenta a *aporia* do mestre sob uma luz nova e positiva. E não foi porque só a partir deste momento Platão tivesse sido capaz de vê-la assim; é que ele só a julgou possível de assim ser explicada aos outros a partir do momento em que abordou a tarefa de expor a natureza maravilhosa deste saber, que descobria dentro de si próprio a raiz da sua certeza. Quando, a pedido de Sócrates, o jovem Menon procura pela primeira vez definir a *arete* e acaba numa definição errônea, que esbarra, como Sócrates lhe faz ver, com uma regra dialética fundamental, fica decepcionado; e conta já ter ouvido dizer a outros que Sócrates possui a arte perigosa de colocar as pessoas numa situação de perplexidade, onde não sabem como entrar nem como sair[38]. E compara-o à *narke*, um peixe elétrico que paralisa a mão que o toca. Sócrates, porém, rebate a comparação, a não ser que seja a narcose o que imobiliza também o próprio peixe, pois a verdade é que ele, Sócrates, sente-se absolutamente vítima da sua *aporia*[39]. Platão demonstra logo, à luz do exemplo matemático do episódio do escravo, que a *aporia* é precisamente a fonte do conhecimento e da compreensão[39a]. É evidente que foi nas matemáticas que ele procurou e encontrou um exemplo perfeito da *aporia* socrática, e que este exemplo o tranqüilizou, ao revelar-lhe a existência de *aporias* que constituem a premissa mais importante para chegar à solução real de uma dificuldade.

A digressão matemética do *Menon* serviu para pôr em destaque a fecundidade educadora das *aporias* e para as apresentar como a primeira fase na senda do conhecimento positivo da verdade. Neste processo de autoconhecimento progressivo e gradual do espírito, cabe à experiência sensível o papel de despertar na alma a recordação da essência das coisas, contemplada "da eternidade"[39b]. É a concepção das coisas sensíveis como reflexo das idéias, concepção exposta por Platão em outras passagens, que explica este papel. No *Menon* não faz mais do que indicar a teoria de que o saber socrático é reminiscência, bem como a teoria da imortalidade e da preexistência, que haviam de ser desenvolvidas

36. *Men.*, 86 B.
37. É isto a queda, no *Fédon*.
37a. Cf. adiante, pp. 896 s.

38. *Men.*, 80 A.
39. *Men.*, 80 C.
39a. *Men.*, 84 C.
39b. *Men.*, 81 C, 81 D, 81 E, 82 B, 82 E, 84 A, 85 D, 86 B.

mais tarde, no *Fédon*, na *República*, no *Fedro* e nas *Leis*. Aqui, o essencial para Platão é a consciência de que a verdade do existente "reside" na alma[40]. É esta consciência que põe em marcha o processo da procura e do autoconhecimento metódico. A aspiração à verdade não é outra coisa senão a expansão da alma e do conteúdo que por natureza ela contém[41]. E, como aqui já se indicou, corresponde a um anelo profundamente enraizado nela[42]. Esta concepção foi mais tarde desenvolvida por Platão no *Banquete* e em outras obras, sob a forma da teoria do *eros* como fonte de toda a aspiração espiritual. Sócrates recusa várias vezes o termo "ensinar" (διδάσκειν) para expressão deste processo, porque ele parece refletir a idéia de um atafulhamento, na alma, de conhecimentos provenientes do exterior[43]. Não é por alguém lhe ensinar, mas sim por tirar do seu próprio espírito o saber, que o escravo descobre a verdade da regra matemática[44]. Platão esclarece no *Protágoras* e no *Górgias* o plano ético da nova *paidéia*, ao opô-la à educação dos sofistas; e elabora no *Menon* o profundo conceito do saber, latente no seio da socrática, ao opor esta à concepção mecânica que os sofistas têm do que é aprender. Este, quando é verdadeiro, não consiste numa assimilação passiva, mas antes numa procura esforçada, que só é possível pela participação espontânea de quem quer aprender. Irradia do conjunto da exposição platônica a eficiência moral da aspiração científica, fortalecedora do caráter[45]. É nela que encontram uma expressão perfeita o caráter ativo do espírito grego e a sua tendência a descobrir dentro de si próprio as razões determinantes do seu pensamento e da sua conduta.

40. *Men.*, 85 C, 86 B.

41. *Men.*, 86 B-C. A procura da verdade aparece aqui não só como a verdadeira essência da "filosofia" socrática, mas também como a essência da natureza humana em geral.

42. *Men.*, 84 C 6.

43. *Men.*, 84 C 11, 84 D 1, 85 D 3, 85 E 6.

44. *Men.*, 85 D 4: ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπιστήμην. Platão encontra-se interessado no caso concreto do saber matemático, porque partilha esta origem com o conhecimento dos valores. E é esta origem que interessa a Platão.

45. *Men.*, 86 B. A coragem de investigar aparece aqui como a característica da verdadeira virilidade. Trata-se, evidentemente, de explicar as censuras de críticos como Calicles, segundo os quais a entrega permanente à filosofia produzia efeito deprimente e tirava a virilidade ao homem. Cf. acima, p. 667.

O conceito platônico do saber, explicado na digressão matemática do *Menon*, derrama a sua luz sobre a parte final do diálogo, onde reaparece o velho problema do que é a *arete*[46]. Já dissemos que para Platão o problema do que é o saber surge pura e simplesmente do problema do que é a *arete*; era, por isso, de esperar que, ao terminar a análise do problema do saber, procurasse deduzir dele algum ensinamento sobre aquele problema socrático fundamental[47]. A *arete* fora definida, na parte do *Menon* que antecede a investigação do que é o saber, de um modo conscientemente ingênuo, como a faculdade de angariar toda classe de bens[48]. Esta tentativa conserva-se ainda inteiramente dentro do plano da antiga ética popular grega, e em geral sabemos que Platão parte sempre de situações historicamente dadas. Esta definição provisória adapta-se em seguida, de certo modo, ao pensamento ético mais rigoroso da filosofia, por meio da expressão acrescentada *a posteriori* "de um modo justo"[49]. Fica, todavia, sem determinação plena a relação entre a justiça e a virtude por antonomásia e vemos que a essência desta não fica esclarecida por aquela definição, em que se comete o erro lógico de querer explicar a essência da virtude mediante uma parte dela, que é a justiça. Conseqüentemente, pressupõe já o conhecimento daquilo que precisamente importa conhecer[50].

Nesta fase da investigação não se menciona ainda para nada a determinação socrática da virtude como um saber, mas é evidente, desde o primeiro instante, que o exame do problema do que seja o saber, na parte central do *Menon*, serve para preparar a introdução do conceito socrático do saber, com vista à determinação da essência da *arete*. Esta surge, na forma de definição hipotética, mais acima (pp. 707 s.): se a virtude é suscetível de ser ensinada, necessariamente tem de consistir num saber[51]. É evidente que nenhum dos bens tão desejados do mundo, e pelos quais a

46. *Men.*, 86 C 5.

47. Cf. acima, p. 698.

48. *Men.*, 78 B-C.

49. *Men.*, 78 D ss.

50. *Men.*, 79 A-B.

51. *Men.*, 87 B.

multidão entende coisas como a saúde, a beleza, a riqueza e o poder, constitui para o Homem um verdadeiro bem, se não está acompanhado do conhecimento da razão[52]. O saber que indagamos será, portanto, esta razão, a *phronesis*, que nos diz quais são os bens verdadeiros e quais os falsos e por quais deles devemos optar[53]. Na *República*, é precisamente com as palavras "saber escolher" que Platão designa isto, e declara que a única coisa que importa na vida é adquirir este tipo de saber[54]. Este saber assenta no conhecimento inabalável daquelas idéias e arquétipos primitivos dos supremos valores que a alma descobre dentro de si própria, quando medita sobre a essência do bom, do justo, etc., e tem força bastante para determinar e orientar a vontade. É esta, pelo menos, a direção em que se deve procurar a resposta à pergunta socrática sobre a essência da *arete*.

Mas Platão prefere acabar o diálogo com uma *aporia* autenticamente socrática. Voltamos a encontrar nela o velho dilema em que já o *Protágoras* culminava: se a virtude é suscetível de ser ensinada, tem necessariamente de consistir num saber, e, nesse caso, o postulado de Sócrates, que o afirma, possuiria a chave de uma educação no verdadeiro sentido da palavra[55]. Todavia, a experiência parece demonstrar que não existem professores de virtude, e que até hoje nem os homens mais importantes do passado e do presente de Atenas foram capazes de transmitir aos próprios filhos as suas virtudes e o seu caráter[56]. Sócrates está disposto a admitir que aqueles homens possuíam a *arete*, mas, se esta consistisse num saber, teria por força de se ter manifestado como força educadora. É evidente, portanto, que só se baseava numa "opinião acertada"[57], comunicada ao Homem por alguma "*moira* divina"[58], mas que não o habilitava a explicar aos outros os seus atos por lhe faltar o "conhecimento da razão" que os determinava[59]. Assim, ao terminar o *Menon*, continuamos, aparentemente, no mesmo lugar em que estávamos no *Protágoras*. Mas isto é só aparência, pois na realidade o novo conceito do saber que com o auxílio dos exemplos matemáticos adquirimos na parte central do *Menon* abre-nos as perspectivas para um tipo de conhecimento que não é suscetível de ser ensinado do exterior, mas nasce na própria alma de quem o inquire com base numa orientação correta do seu pensamento. Em Platão, o encanto da arte socrática do diálogo consiste em que nem sequer aqui, quando estamos tão próximos de alcançar o resultado, ele nos serve por suas mãos, mas faz com que o encontremos nós próprios. Quando o dilema apresentado por Platão no *Protágoras* se aproxima da solução[60], justifica-se também definitivamente a pretensão educadora que Sócrates formulava naquela obra e no *Górgias*. Com efeito, a nova *paidéia* não é suscetível de "ensino", tal como os sofistas o concebiam, e deste ponto de vista Sócrates tinha razão ao negar a possibilidade de educar os homens pelo simples fato de instruí-los. Porém, ao assentar o princípio de que a virtude tinha necessariamente de consistir num saber, e ao encetar a caminhada para este saber, parecia como o único verdadeiro educador, em vez dos pseudoprofetas da sabedoria popular. Sócrates é expressamente colocado sobre este fundo da *paidéia* sofística, na parte final do *Menon*, quando no diálogo aparece uma nova figura, a de Anito, que orienta a conversa para o problema da educação certa. Desde o primeiro instante é que se orienta naturalmente para este objetivo o problema com que o diálogo abre e sobre cuja base se desenvolve neste o conceito socrático do saber: o problema de como surge no Homem a *arete*. O *Menon*, como o *Protágoras*, fecha com

52. *Men.*, 87 D ss.

53. *Men.*, 88 C 5.

54. *Rep.*, 618 C. Nós "devemos pôr de lado todas as outras espécies de conhecimento e escolher esta" que ele descreve em 618 C 8-E 4 como o conhecimento (εἰδέναι) que nos torna capazes de fazer a reta opção entre o bem e o mal (αἱρεῖσθαι, αἵρεσις).

55. Cf. acima, p. 646.

56. *Men.*, 89 E-91 B, 93 A ss.

57. *Men.*, 97 B ss.

58. *Men.*, 99 B ss. θεία μοῖρα, em 99 E, 100 B; ἀπὸ τύχης τινός, em 99 A. Sobre o conceito da *tyche* ou *moira* divinas, cf. a tese de doutoramento de E. G. BERRY, *The History and Development of the Concept of* θεία μοῖρα, *and* θεία τύχη *down to and including Plato* (Chicago, 1940), onde é citada também a bibliografia anterior. Cf. ainda adiante, pp. 849 s.

59. *Men.*, 98 A.

60. *Prot.*, 361 B. Cf. acima, p. 646.

um dilema: uma vez que o ensino dos sofistas não conduz à *arete* e a *arete* que os estadistas possuem por natureza (φύσει) não pode transmitir-se a outros, parece que só por obra do acaso divino a *arete* pode existir no mundo, a não ser que se encontre um estadista (πολιτικός) capaz de converter em estadista um outro homem. Todavia, esta expressão "a não ser que", que facilmente poderia passar despercebida, contém na realidade a solução do dilema, pois já sabemos pelo *Górgias* que, segundo a paradoxal tese de Platão, é Sócrates o único verdadeiro estadista que torna os homens melhores. O *Menon* já nos disse como é que na alma do Homem se desperta o seu tipo de saber. Por aqui se vê claramente que afinal a *arete* em sentido socrático se adquire "por natureza" (como "reminiscência da alma") e é *também* suscetível de "ensinamento". Se estas palavras se interpretarem, porém, segundo a terminologia pedagógica usual, chegaremos à conclusão de que a *arete* não é suscetível de ser ensinada nem existe por natureza a não ser que consideremos este último caso como um talento e um dom naturais que não saibam dar razão de si próprios.

Mas a pedagogia de Sócrates não depende só do caráter metódico do seu saber, plenamente esclarecido no *Menon* por Platão, com ajuda do paralelismo entre a dialética e as matemáticas. O conhecimento filosófico das idéias, nascido da reflexão do espírito sobre o seu próprio cosmos interior, aparece nos diálogos platônicos, a uma luz completamente nova, como a verdadeira consumação do destino do Homem. No *Eutidemo*, a *phronesis* de Sócrates é descrita como a senda para a *eudaimonia* e para o verdadeiro êxito[61]. A sua mensagem tem aqui um som quase universal e certamente não é concebível sem a consciência de dar ao Homem um ponto de apoio firme e seguro na vida, mediante o conhecimento dos bens supremos. No *Fédon*, na hora profética da morte do mestre, aquela mensagem revela a sua força, maior que o mundo e capaz de dominá-lo. Aparece ali como a diária e constante preparação do filósofo para a morte[62], mas esta incessante preparação

61. Cf. especialmente o discurso exortativo de Sócrates, em *Eutidemo*, 278-282 D.

62. *Fédon*, 64 B.

espiritual para morrer leva ao supremo triunfo da apoteose de Sócrates que, prestes a deixar a vida, se afasta dos discípulos com tranqüila alegria de alma e como um homem verdadeiramente livre. O saber é aqui descrito como a "concentração" da alma[63] — um dos imortais conceitos psicológicos de Platão. É através daquela que a alma se sobrepõe à dispersão dos sentidos, empurrando-a sempre para o mundo exterior, e se condensa na sua mais genuína atividade interior. É nesta obra que tem a sua mais aguda expressão o antagonismo entre as naturezas espiritual e sensorial do Homem.

Mas este "ascetismo" do homem filosófico que consagra toda a sua existência ao conhecimento e, portanto, à concentração perdurável não é concebido por Platão à maneira de um símbolo exclusivo e unilateral da vida, mas aparece antes como coisa perfeitamente "natural", apesar da imensa supremacia que no Homem ele concede ao espiritual sobre o físico. A idéia da morte não pode infundir terror a quem nesta vida tenha habituado a alma a separar-se do corpo, adquirindo com isso a certeza da eternidade que traz no seu espírito. Já antes de abandonar o corpo, o espírito de Sócrates paira, no *Fédon*, como o cisne apolíneo sobre as pradarias do Ser puro[64]; no *Banquete*, em contrapartida, Platão apresenta o filósofo como a forma suprema do homem dionisíaco e o conhecimento da beleza eterna, a cuja visão ele se eleva, como a satisfação suprema do primitivo impulso humano, do *eros*, do grande *dáimon* que mantém coeso, interior e exteriormente, o cosmos. Na *República*, finalmente, o saber do filósofo revela-se como a fonte, na alma, de toda a força legisladora e criadora de comunidades. Por conseguinte, a filosofia platônica não é só uma nova teoria do conhecimento, mas a mais perfeita visão (θεωρία) do cosmos e das forças humanas e daimônicas. Neste quadro, o saber ocupa um lugar central, porque o conhecimento do "sentido" é a força criadora que tudo dirige e tudo ordena. Ele é, para Platão, o dedo que aponta o caminho para o mundo do divino.

63. *Fédon*, 67 C, 83 A.

64. *Fédon*, 85 B.

O Banquete

Eros

Já no *Lísis*, um dos seus mais graciosos diálogos menores, Platão colocara o problema da essência da amizade, frisando com isso um dos temas fundamentais da sua filosofia, que mais tarde desenvolveria em toda a sua plenitude, nas grandes obras da sua maturidade que tratam do *eros*: o *Banquete* e o *Fedro.* Tal como a investigação sobre as diferentes virtudes nos outros diálogos platônicos da primeira época, também este exame se enquadra dentro do grande conjunto da filosofia política de Platão. A sua teoria da amizade constitui o nervo de um modo de considerar o Estado, no qual vê, primordialmente, uma força educadora. Na *República* e na *Carta Sétima*, Platão fundamenta o seu afastamento de qualquer atividade política na carência total de amigos e camaradas certos que o pudessem ajudar na empresa de renovação da *polis*[1]. Quando a comunidade sofre de uma doença orgânica que lhe afeta o conjunto ou é destruída, a obra da sua reconstrução só pode partir de um grupo reduzido, mas fundamentalmente são, de homens com idênticas idéias, o qual sirva de célula germinal para um novo organismo; é sempre este o significado da amizade (φιλία) para Platão: é a forma fundamental de toda comunidade humana que não seja puramente natural, mas sim uma comunidade espiritual e ética.

1. *Rep.*, 496 C 8; *Carta VII*, 325 D.

É, portanto, um problema que ultrapassa em muito o âmbito do que nas modernas sociedades, extremamente individualizadas, chamamos amizade. Para compreendermos claramente o verdadeiro alcance do conceito grego da *philia*, precisamos apenas seguir o desenvolvimento posterior deste conceito até chegarmos à teoria da amizade, sutilmente matizada, da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, teoria que deriva em linha reta da platônica. Essa teoria contém uma sistemática completa de todas as formas concebíveis de comunidade humana, desde as formas fundamentais e mais simples da vida familiar até os diversos tipos de Estado. Esta filosofia da comunidade tinha as raízes nas especulações do círculo socrático, e de Platão principalmente, em torno da essência da amizade, bem como na singular importância que este problema teve para a socrática[2]. O profundo conceito de amizade a que deu origem e também todo o movimento ético que arrancou dela foram vividos e proclamados como uma contribuição direta para a solução do problema do Estado.

A psicologia trivial que em tempos de Platão se esforçava, com pouco êxito, por encontrar uma explicação para a amizade atribuía-a quer à semelhança de caráter quer à atração dos contrários[3]. Elevando-se acima deste campo exterior de simples comparações psicológicas, o *Lísis* de Platão, em audacioso avanço, descobre o novo conceito de "primeiro amado" (πρῶτον φίλον), que Platão exige e pressupõe como fonte e origem de toda a amizade entre os homens[4]. É mercê deste "amado" universal, que em última instância é o que desejamos, que o homem ama tudo o que ama em particular[5]. É o que ansiamos obter ou realizar, quando nos unimos a outros homens, seja qual for o caráter desta união.

2. Cf. acima, pp. 554 ss.

3. *Lísis*, 215 A, 215 E. Cf. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, VIII, 2, 1155 a 33 ss.

4. *Lísis*, 219 C-D.

5. *Lísis*, 219 C-D. A formulação lembra *Górg.*, 499 E, onde Platão menciona como meta (τέλος) de todos os atos o bem, e define este como aquilo por virtude do qual fazemos tudo o mais. Que no *Lísis* tende também para isso, demonstra-o 220 B; e o conceito do *telos* é apontado em 220 B: τελευτῶσιν, e em 220 D: ἐτελεύτα. O supremo φίλον é aquele para que tendem (como fundamento final) todas as relações amistosas.

Em outras palavras, é o princípio que dá a razão de ser e aponta a meta a toda a comunidade humana; é isto que Platão se propõe investigar. E é para este princípio que o *Lísis* aponta, quando instaura o critério normativo de um "primeiro amado". Congruente com isto é a tese que Platão estabelece no *Górgias*, ao afirmar que não pode existir uma verdadeira comunidade entre homens que vivam do roubo, pois a comunidade no verdadeiro sentido só para o bem pode existir[5a]. Aqui, como nos demais diálogos socráticos, pressupõe-se como ponto fixo de orientação a idéia do Bem; esta constitui igualmente a pauta absoluta e última da investigação sobre o problema da amizade, pois o leitor sagaz compreenderia perfeitamente, sem ser preciso Platão dizê-lo de modo expresso, que, por trás daquele "primeiro amado", em virtude do qual amamos tudo o mais, estava o supremo valor, que o Bem encerra em si[5b]. O *Lísis* abre, por conseguinte, as perspectivas que as duas obras fundamentais sobre o *eros* haviam de explorar: o estabelecimento de toda a comunidade sobre a idéia de que aquilo que une os seres humanos uns aos outros é a norma e a lei de um Bem supremo impresso na alma, Bem que mantém unido o mundo dos homens e unido o cosmos inteiro. E já no *Lísis* vemos como a eficácia do princípio primordial amado por todos transcende o mundo dos homens: é o Bem ansiado e apetecido não só por nós, mas também por todos os seres, e que aparece em cada um deles, como a *sua* perfeição própria. Também o *Górgias*, ao repudiar energicamente a tese do direito do mais forte, ordenava já o problema das comunidades humanas dentro dos limites de uma simetria cósmica suprema, que significa aqui a harmonia das

5a. *Górg.*, 507 E.

5b. Com isto se dá prova definitiva de que a idéia do Bem é, na realidade, a meta que se levanta por trás das discussões de todos os diálogos anteriores de Platão (cf. acima, p. 605), pois o *Lísis*, tanto pela força literária como pela atitude filosófica, pertence por inteiro a este grupo de obras, o que é também confirmado pelos resultados da investigação filológica. A data do *Lísis* e a sua significação para o problema da evolução filosófica de Platão foram objeto de uma interessante polêmica entre M. POHLENZ (em *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1916, num. 5) e H. VON ARNIM (em *Rheinisches Museum*, Nova Série, t. LXXI, 1916, p. 364). A minha opinião coincide com a de Arnim quanto à origem mais antiga do *Lísis*.

coisas com a sua norma última, de momento não determinada com maior precisão[5c].

Nenhuma prosa humana poderia atrever-se a fazer justiça, com os meios da análise científica ou de uma paráfrase cuidadosamente decalcada sobre o original, à suma perfeição da arte platônica, tal qual o *Banquete* nos revela. Procuraremos apenas expor nos seus traços fundamentais o conteúdo da obra, do ponto de vista da *paidéia*. Com o próprio título da obra Platão indica já que, ao contrário do que ocorre na maioria dos seus diálogos, ela não gira em torno de uma figura central. Não estamos diante de um drama dialético como o *Protágoras* ou o *Górgias*. E ainda menos a podemos comparar a obras puramente científicas do tipo do *Teeteto* ou do *Parmênides*, onde se expõe sobriamente o esforço realizado para resolver determinado problema. Na realidade, o *Banquete* não é um diálogo no sentido usual, mas antes um duelo de palavras entre pessoas que ocupam todas uma posição elevada. À volta da mesa do poeta trágico Ágaton, congregam-se representantes de todos os tipos de cultura espiritual da Grécia. Aquele poeta acaba de alcançar no *ágon* dramático um brilhante triunfo e é ao mesmo tempo o festejado e o anfitrião. Mas é Sócrates quem, dentro de um círculo restrito, alcança o triunfo no *ágon* dos discursos, um triunfo mais poderoso que o aplauso das trinta mil ou mais pessoas que no dia anterior aclamaram Ágaton no teatro[6]. A cena é simbólica. Além do trágico, está presente Aristófanes, o melhor comediógrafo da época; e, dado que os discursos destas figuras marcam indubitavelmente o ponto culminante de todo o diálogo, antes de Sócrates, como último de todos, começar a falar, o resultado é o *Banquete* se tornar a encarnação visível do primado da filosofia sobre a poesia, primado que Platão postula na *República*. Para alcançar esta dignidade, a filosofia teve de converter-se também em poesia, ou pelo menos criar obras poéticas de primeira grandeza, que, graças à sua força imortal e independentemente de toda a luta de opiniões, patenteassem ao nosso olhar a sua essência.

5c. *Górg.*, 507 E-508 A, a comunidade e a amizade (φιλία) mantêm a coesão do cosmos. Ambas se baseiam no domínio do Bem como medida suprema.

6. *Banq.*, 175 E.

Logo com a escolha do palco, Platão atribui no *Banquete* o lugar apropriado ao problema do *eros*. Desde tempos remotíssimos os banquetes eram, entre os Gregos, locais onde pontificava a verdadeira tradição da autêntica *arete* masculina e da sua glorificação em palavras poéticas e em cantos. Tal é o banquete com que já em Homero deparamos[7]. Até um reformador dos velhos tempos decadentes como o poeta-filósofo Xenófanes voltava-se, com as suas idéias de crítica à fé religiosa de Homero, para os sensíveis comensais de banquetes cheios de animação espiritual[8]; e era junto às mesas dos banquetes que era exposta a sabedoria cavaleiresca educativa de Teógnis de Mégara. Teógnis teve a certeza de sobreviver à sua época pela sobrevivência das suas poesias nos banquetes dos séculos futuros, e a sua esperança não o iludiu[9]. A combinação da *paidéia* aristocrática de Teógnis com o amor do poeta pelo distinto jovem Cirno, a quem dirige as suas exortações, ilumina a relação existente entre o banquete e o *eros* educacional que inspirou o *Banquete* platônico. E também não se deve perder de vista a relação existente entre a escola filosófica e a tradição e prática dos banquetes, uma vez que estes figuravam entre as formas fixas de sociabilidade de mestres e alunos, o que lhes imprimia um caráter completamente novo. As obras filosóficas e eruditas em cujo título aparece a palavra banquete, tão abundantes na literatura grega pós-platônica[10], atestam a grande influência que a penetração do espírito filosófico e dos seus profundos problemas exerceu neste tipo de reunião.

7. *Od.*, I, 338 e outras passagens. O cantor que triunfa no festim glorifica a *arete* do herói.

8. XENÓFANES, frag. 1 Diehl, e acima, pp. 215 s. O poeta diz que são os banquetes o lugar para μνημοσύνη ἀμφ' ἀρετῆς, para manter viva a lembrança da verdadeira *arete*.

9. TEÓGNIS, 239, fala da sobrevivência de Cirno (ao qual se dirige nas suas poesias) nos banquetes da posteridade. Isto pressupõe a sua sobrevivência nas poesias de Teógnis.

10. A literatura grega em torno do banquete foi estudada por J. MARTIN, *Symposion: Die Geschichte einer literarischen Form* (Paderborn, 1931). Aristóteles escreveu um *Simpósio* dos discípulos de Platão e diz-se que Espeusipo também relata conversas sustentadas nos banquetes (PLUTARCO, na introdução às suas *Quaestiones convivales*).

É Platão o criador da nova forma filosófica do banquete. A narração literária e a nova interpretação filosófica da antiga prática social associam-se nele à organização da vida espiritual na sua escola. É com clareza cada vez maior que se nota este fundo do banquete na última fase de Platão. Entre os títulos das obras perdidas de Aristóteles e outros discípulos de Platão aparecem mencionadas leis minuciosas destinadas a regulamentar os banquetes, semelhantes às que Platão preconizava nas *Leis*[11]. No início desta obra dedica um livro inteiro ao valor educacional do beber e das reuniões de bebedores, defendendo estas práticas contra os ataques de que eram alvo. Esta nova ética das reuniões de bebedores, que mais adiante apreciaremos, correspondia à prática já estabelecida de reuniões periódicas deste tipo, na Academia[12]. Na *República*, Platão declara-se partidário do costume espartano das refeições dos homens em comum, as *syssitias*[13], e nas *Leis* censura a ausência de banquetes como um dos mais destacados defeitos morais da educação espartana, que se preocupa com fomentar só a valentia e não o domínio de si próprio[14]. A nova educação, tal como a Academia a praticava, não podia deixar de preencher esta lacuna. A escola de Isócrates adota a atitude contrária. Reflete-se nela a sobriedade do mestre, que via no excesso de bebida a ruína da juventude ateniense[15]. E nem sobre o *eros* pensava diferentemente. Mas Platão obriga as duas forças, Eros e Dioniso, a se co-

11. Cf. *Leis*, 61 A. Segundo ATENEU, V, 186 B, Xenócrates, discípulo e segundo sucessor de Platão, escreveu as *Leis para o banquete* (νόμοι συμποτικοί), destinadas à Academia; e outro tanto fez Aristóteles para a escola peripatética. Este último dado é confirmado pelos apontamentos que chegaram até nós da obra perdida de Aristóteles, entre os quais figuram *Leis para syssitias* (citadas também com o título de *Sobre as syssitias ou simpósios*) e três volumes de *Problemas das syssitias*. As *Leis reais* (νόμοι βασιλικοί), que ATENEU, I, 3 ss., menciona juntamente com estas, são, sem dúvida alguma, as mesmas que os *nomoi* sobre os banquetes, pois destinavam-se aos que presidiam aos banquetes (βασιλεὺς τοῦ συμποσίου). Na última passagem cita-se Espeusipo, sucessor direto de Platão, como autor destes regulamentos, além de Xenócrates e Aristóteles.

12. Cf. adiante, liv. IV.

13. *Rep.*, 416 E.

14. *Leis*, 637 A ss., 639 D, 641 A ss.

15. *Areóp.*, 48-49.

locarem a serviço da sua idéia. Anima-o a certeza de que a filosofia infunde sentido novo a tudo que vive e tudo converte em valores positivos, mesmo aquilo que já bordejava a zona de perigo. Atreve-se a instalar este espírito em toda a realidade circundante e está certo de que deste modo afluirão à sua *paidéia* todas aquelas energias naturais e instintivas que de outra maneira teria de combater em vão. Na sua teoria do *eros* lança uma audaciosa ponte sobre o abismo que separa o apolíneo do dionisíaco. Ele julga que, sem o impulso e o entusiasmo inesgotáveis e incessantemente renovados das forças irracionais do Homem, jamais será possível atingir o cume daquela transfiguração suprema que atinge o espírito, quando este contempla a idéia do Belo. A união do *eros* e da *paidéia*, eis a idéia central do *Banquete.* Como vimos, não era de si uma idéia nova, antes fora transmitida pela tradição. A verdadeira audácia de Platão consiste em fazer reviver esta idéia, sob uma forma liberta de escórias, enobrecida, numa época de sóbrio esclarecimento moral como aquela, que todos os sintomas predestinavam a sepultar no Hades o primitivo mundo grego do *eros* masculino, com todos os seus abusos, mas também com todos os seus ideais. É sob esta nova forma, como o mais alto vôo espiritual de duas almas intimamente unidas até o reino do eternamente belo, que Platão introduz o *eros* na eternidade. Desconhecemos as experiências pessoais vivas que serviram de base a este processo de purificação. Sabemos que inspiraram uma das maiores obras poéticas da literatura universal. Não é só na perfeição da forma que reside a beleza desta obra, mas também na maneira como nela se fundem a verdadeira paixão, o alto e puro vôo da especulação e a força da própria libertação moral do Homem, que na cena final da obra se manifesta com triunfante audácia.

A filosofia de Platão e as suas figuras poéticas desvendam-se, passo a passo, aos nossos olhos, como a união da tendência a ideais universalmente válidos e da mais perfeita concretização de uma existência historicamente dada. É principalmente na forma do diálogo que isto ganha expressão, pois ele parte sempre de situações e homens determinados e, em última instância, de uma situação espiritual concreta, contemplada na sua unidade espiritual. Ajudado da sua dialética, Sócrates procura naquela forma

chegar a um entendimento com os seus semelhantes a respeito de todos os tipos de bens comuns. É destes que, perante os seus interlocutores, brotam os problemas comuns, e a mútua colaboração faz com que todos confiem em descobrir uma solução comum, que abarque todas as tendências discrepantes. Nenhum diálogo corresponde melhor que o *Banquete* a uma determinada situação espiritual e moral desta natureza; deve ser considerado apenas um coro de vozes reais da época, do qual se ergue no fim a de Sócrates, como voz dirigente e vitoriosa. O principal encanto dramático da obra reside na mestria das caracterizações individuais, que faz dos tipos antagônicos das concepções do *eros* dominante uma sinfonia incomparavelmente rica. Não é possível expor aqui na totalidade os vários aspectos do tema, ainda que todos sejam de fato indispensáveis para se poder compreender o discurso socrático de Diotima. O próprio Platão qualificou este discurso de cúpula do edifício, e com bastante acerto se afirmou, na seqüência desta metáfora, que os discursos precedentes são como socalcos que gradualmente vão subindo até ele.

Procuremos imaginar singelamente a discussão a respeito do *eros* sob a forma corrente dos diálogos socráticos, ou seja, como sucessão ininterrupta de tentativas de definição de tipo vário, e logo compreenderemos por que é que Platão preferiu compor o *Banquete* na forma de uma série de discursos independentes uns dos outros, com a conseqüente renúncia a uma estrita aplicação do método dialético. Não é Sócrates quem segura aqui a batuta de toda a discussão, como costuma acontecer nos diálogos platônicos; é um de muitos oradores e, além disso, o último, papel que a sua ironia acha perfeitamente adequado. É por isso que só no final do *Banquete* a dialética aparece, em perfeito contraste com a variegada retórica e brilhante poesia dos demais personagens. A formulação do tema, que é o panegírico do *eros*, justifica sobejamente esta disposição do diálogo; e o tema é, por sua vez, plenamente justificado pelo lugar e pela ocasião, que não consentem uma conversação coerente e puramente objetiva. O "encômio" é uma peça de retórica, com tanto mais razão quando se trata de celebrar um objeto mítico, como os que por aquele tempo eram da predileção da prática escolar dos retóricos. Por volta da

época em que compôs o *Banquete*, escreveu Platão o *Menexeno*, obra do mesmo tipo, aceitando assim abertamente, durante algum tempo, o repto das escolas retóricas de Atenas que lhe faziam concorrência. Os discursos fúnebres em homenagem aos guerreiros mortos constituíam também uma forma de arte retórica com que a época muito vibrava.

É no sentido de um tema acadêmico retórico, de onde procura sair airosamente com os recursos da eloqüência sofística, que Fedro, o primeiro orador do *Banquete* e verdadeiro "pai" da idéia de celebrar *Eros*[16], concebe a sua própria sugestão. Censura os poetas[17], porque, tendo por missão cantar em hinos os deuses, esqueceram-se de *Eros*, e propõe-se, em conseqüência, preencher esta lacuna, cantando em prosa o panegírico deste deus. O duelo consciente com a poesia é característico da retórica sofística. Este discurso e os seguintes revelam a consumada mestria da arte de Platão na imitação e paródia literária dos tipos espirituais representados e seus estilos correspondentes. À maneira dos sofistas, Fedro cita abundantemente as máximas dos poetas antigos e apresenta uma genealogia mítica em que *Eros* é o mais antigo dos deuses, apoiando-se para tal na autoridade de Hesíodo e de outras fontes teogônicas[18]. A idéia fundamental em que se inspira é a interpretação política de Eros como instigador da ânsia de honra e engendrador da *arete*, sem a qual não poderiam subsistir nem a amizade, nem a comunidade, nem o Estado[19]. Como vemos, a análise tende desde o início a uma elevada justificação moral do *eros*, embora, por outro lado, não determine a fundo a sua essência nem distinga as suas diversas formas.

É isto que procura alcançar o segundo discurso, o de Pausânias, que censura exatamente essa falta de precisão e pela primeira vez tenta uma definição concreta. Assim se aprofunda e esclarece ainda mais a tendência para uma fundamentação ideal da

16. *Banq.*, 117 D. Do mesmo modo chama-se a Lísias, em *Fedro*, 257 B, o "pai do discurso".
17. Assim diz o seu amigo Erixímaco em *Banq.*, 177 A.
18. *Banq.*, 178 B.
19. *Banq.*, 178 D.

relação erótica. Pausânias, sem abandonar o tom mitologizante do discurso de Fedro e firmando-se na dupla natureza de Afrodite, a serviço da qual se encontra Eros, distingue o Eros Pândemos e o Eros Urânios[20]. Já Hesíodo, de modo semelhante a esta apresentação de um Eros duplo, tinha distinguido nos *Erga* duas Éris, substituindo por esta parelha antagônica, formada pela deusa má e pela deusa boa, a Éris única da tradição[21]. É este exemplo que Platão parece seguir aqui. O *eros* usual e corrente, o instinto irrefletido e vulgar, é vil e repudiável, porque tende à mera satisfação dos apetites sensuais; em contrapartida, o outro é de origem divina e o impulsiona o zelo de servir ao verdadeiro bem e à perfeição do amado[22]. Este segundo *eros* pretende ser uma força educadora, não só no sentido negativo de desviar os amantes das ações vis[23], o que o discurso de Fedro realça, mas também em toda a sua essência, como força que serve ao amigo e o ajuda a expandir a sua personalidade[24]. Esta concepção exige a "coincidência" do instinto sensual com motivos ideais, para que o aspecto físico do *eros* fique justificado[25]; mas o próprio fato de Pausânias, advogado deste tipo de erótica, tropeçar com dificuldades evidentes para fazer coincidir os dois aspectos é prova suficiente de que se trata de mero compromisso. Esta solução devia ter àquela data muitos partidários e na certa foi isso que levou Platão a deixar que este critério se manifestasse aqui com a extensão que vemos. Comparando este discurso com o de Diotima, vemos que é a partir de pontos de vista situados à margem do *eros*, e não originariamente implícitos nele, que Pausânias estabelece a sua distinção entre o *eros* nobre e o *eros* vil.

É especialmente significativa a tentativa que Pausânias faz para explorar em favor da sua teoria a incerteza do critério moral vigente nesta matéria. Esta incerteza ele demonstra comparando

20. *Banq.*, 180 D.
21. Cf. acima, pp. 96 ss.
22. *Banq.*, 181 B ss.
23. Cf. o motivo do pudor (αἰσχύνη) no discurso de Fedro, *Banq.*, 178 D.
24. *Banq.*, 184 D-E. Cf. os conceitos de *arete* e da *paideusis* como meta deste *eros*.
25. *Banq.*, 184 C: συμβαλεῖν εἰς ταὐτόν e 184 E: συμπίπτει.

as concepções umas às outras sobre o *eros* masculino, predominantes em diversos países[26]. Na Élida e na Beócia, isto é, nas regiões da Grécia espiritualmente menos desenvolvidas e estagnadas numa fase de cultura arcaica, considera-se o *eros* como algo simplesmente intocável. Sucede o contrário na Jônia, quer dizer, de acordo com a interpretação de Pausânias, na parte do mundo helênico mais afim da maneira de ser asiática, onde o *eros* é rigorosamente castigado. O orador explica o fato pela influência dos bárbaros e das suas concepções políticas. Todo o despotismo assenta na desconfiança e, nos países assim governados, as grandes amizades levantam sempre suspeitas de relações conspirativas. Também não se pode negar que, segundo a lenda histórica, a democracia ateniense foi fundada por uma dupla de tiranicidas, Harmódio e Aristogeíton, unidos pelo *eros* para a vida e para a morte. Talvez tenha sido o culto que sempre se prestou em Atenas a estes dois amigos o que sancionou igualmente o *eros*. O orador esforça-se por provar que é o espírito ideal que inspira estas amizades aquilo que nos hábitos atenienses e espartanos as distingue da satisfação de apetites meramente sensuais e as torna aceitáveis para a opinião pública. Ao contrário da atitude de outros Estados que se citam, a atitude de Atenas e de Esparta não é de aprovação nem de condenação, mas antes equívoca e complexa. De certo modo, adota uma linha intermediária entre aqueles dois extremos antagônicos. É por isso que Pausânias acredita que, com a sua interpretação dos imponderáveis políticos e éticos, conseguirá fazer compreender melhor à culta Atenas o seu *eros* pedagógico idealizado.

Tem a sua importância o fato de Pausânias não considerar Atenas separadamente, mas sim em união com Esparta. A rigorosa Esparta parece ser um testemunho muito valioso em questão de moral. No entanto, o seu testemunho tem na realidade um valor muito duvidoso, pois a opinião defendida por Pausânias procede essencialmente da própria Esparta, como também acontece com a prática da pederastia como tal. Este costume, derivado da

26. *Banq.*, 182 A-D.

vida nos acampamentos militares da época das migrações das tribos – época muito mais próxima entre os Dórios que entre os demais Gregos e que se prolongava no modo de vida da casta guerreira espartana –, fora-se transplantando aos tempos subseqüentes e, embora se tivesse estendido também a outras regiões da Grécia, era Esparta que no mundo helênico continuava a ser a sua sede mais importante. Quando Esparta caiu e a sua influência específica desapareceu, o que sucedeu pouco depois da época em que nasceu o *Banquete*, a pederastia declinou rapidamente, pelo menos como ideal ético, e só perdurou nos séculos posteriores da Antiguidade como prática viciosa e desprezível dos *cinaedi*. Na *Ética* e na *Política* de Aristóteles já não desempenha qualquer papel positivo, e o velho Platão das *Leis* repudia-a pura e simplesmente como contrária à natureza[27]. O ponto de vista da história comparada que Pausânias segue no seu discurso revela que o *Banquete* é uma espécie de marco na linha divisória entre a sensibilidade da Grécia antiga e a da Grécia posterior. A Platão, acontece-lhe com o *eros* o mesmo que com a *polis* e com a fé da velha Grécia, na qual se baseava: como poucos espíritos daquela época de transição, sente de maneira forte e pura todas aquelas idéias, mas transmite ao novo mundo, em cujo centro metafísico a projeta, apenas a imagem transfigurada da essência ideal delas. O compromisso para "conciliar" o antigo com o novo aparece débil demais. Platão não pode parar no conceito do *eros* de Pausânias.

Uma terceira forma de tradição espiritual é a que se manifesta no discurso de Erixímaco. Como médico, parte da observação da natureza[28], sendo que o seu horizonte visual não se limita ao Homem, como o dos oradores que o precederam. Isto não o impede, todavia, de se ater à formulação retórica da questão e louvar Eros como um deus poderoso, apesar desta universal interpretação do seu ser, ou talvez precisamente por causa dela. A interpretação cósmica de Eros começara já com Hesíodo, que na *Teogonia* o coloca na origem do mundo e o hipostasia em força geradora original, que se manifestará em todas as posteriores gera-

27. *Leis*, 636 C ss.
28. *Banq.*, 186 A.

ções de deuses[29]. Foi em Hesíodo que os filósofos da antiga Grécia, Parmênides e Empédocles, por exemplo, beberam a idéia do *eros* cosmológico, com o contributo da qual tentaram explicar a natureza em todos os pormenores, derivando do *eros* a combinação dos elementos entre si, para formarem os diversos corpos físicos. Já Fedro citara estes antigos pensadores no seu discurso, com rasgos de erudição, ao traçar com a sua ajuda, como passatempo mitológico, uma genealogia do deus Eros[30]. Mas Erixímaco defende sistematicamente o poder gerador de Eros como princípio do devir de todo o mundo físico, como potência criadora daquele amor primigênio que tudo anima e penetra, com o seu ritmo periódico de pleno e de vazio[31]. À primeira vista, parece impossível estabelecer, do ponto de vista da *physis*, qualquer divisão entre as diferentes formas ou modalidades do *eros*, por um critério de valor moral, como Pausânias procurara fazer, partindo do *nomos* vigente na sociedade humana. Mas também o médico reconhece expressamente a distinção entre um *eros* bom e um *eros* mau[32]. Na sua opinião, o denominador comum a que aquela distinção de ordem moral deve reduzir-se é a distinção entre o são e o enfermo. A saúde é a mistura correta dos contrários na natureza; a doença, a perturbação ruinosa do seu equilíbrio e harmonia. E é na harmonia que Erixímaco vê a essência do *eros*[33].

Compreendemos agora por que Platão escolheu um médico para representante da concepção naturalista[34]. Ele o fez precisamente em vista desta distinção, que conduz à submissão do *eros* a um critério valorativo. Conforme vimos no *Górgias*, Platão considera desde o primeiro instante a sua axiologia ética e a sua *paidéia* como a réplica da teoria médica da natureza sã e da enferma e respectiva terapêutica. O conceito médico da *physis* corpórea tem em

29. Cf. acima, p. 93.

30. *Banq.*, 178 B. Fedro não menciona Empédocles, mas cita o genealogista Acusilau.

31. *Banq.*, 186 B; o pleno e o vazio: 186 C.

32. *Banq.*, 186 A-C.

33. *Banq.*, 186 D-E.

34. Para referência à Medicina e ao seu poder de conceber os problemas, cf. 186 A, 186 B, 186 C, 186 D, etc.

comum com o conceito platônico da *physis* ético-anímica o fato de ser um conceito normativo autêntico. É na ação do *eros* são em todas as esferas do cosmos e das artes humanas que Erixímaco vê o princípio de todo o bem-estar e de toda a verdadeira harmonia. O seu conceito da concórdia harmônica baseia-se na teoria heraclitеana dos contrários[35], que aliás desempenhava também considerável papel no pensamento médico da época, como revela principalmente a obra pseudo-hipocrática *Da Dieta*[36]. Assim como a Medicina tem por missão conseguir a harmonia entre forças físicas antagônicas, a música deve misturar e combinar acertadamente os tons altos e baixos para formar uma sintoma. É certo que nas relações fundamentais entre os tons e os ritmos não é difícil reconhecer a unidade e a mútua complementaridade existentes entre os elementos mais simples que os formam, sem que nesta fase exista ainda um "eros duplo". Se passarmos, porém, à verdadeira composição, à aplicação das canções ou peças compostas ao Homem, isto é, "ao que chamamos *paidéia*", veremos que é necessário possuir grande arte e grande perícia[37]. Devem conceder-se todos os favores ao homem casto (κόσμιος) e conservar o seu *eros*; mais ainda, é preciso empregá-lo como meio para transplantar esse recato e essa moral para os homens que ainda os não possuem. Tal é o *eros urânios*, o amor pela musa Urânia. Em contrapartida, deve ser aplicado com cautela o *eros pandemos*, a inclinação para a musa Polimnia. Quer dizer: ainda que ao Homem se consinta o prazer, não se deve permitir que este o corrompa; algo assim como o médico usa e fiscaliza as artes do cozinheiro[38].

Na sua intervenção, Erixímaco faz do *eros* uma potência alegórica tão universal, que a sua substância corre o risco de desaparecer no seio do geral. Em contrapartida, o comediógrafo Aristófanes volta, no seu engenhoso e genial discurso, a orientar-se para os fenômenos humanos concretos do amor, que procura interpretar por meio de uma audaciosa visão poética. A ele interessa prin-

35. *Banq.*, 187 A ss.

36. Cf. sobretudo a obra pseudo-hipocrática *Da Dieta*, I.

37. *Banq.*, 187 C-D.

38. *Banq.*, 187 D-E.

cipalmente explicar o misterioso poder do *eros* sobre os homens, um poder ao qual nada se pode comparar[39]. Este impulso nostálgico e todo-poderoso que em nós palpita só pode ser compreendido pela especial natureza do gênero humano. No grotesco mito da forma esférica do homem primitivo (antes de os deuses o terem dividido em dois, com medo de que a sua força titânica pudesse assaltar o céu, e quando ainda possuía quatro pernas e quatro braços sobre os quais se deslocava a grande velocidade, como sobre pás giratórias), vemos expressa, com a profundidade da fantasia cômica de Aristófanes, a idéia que até agora buscamos em vão nos discursos dos outros. O *eros* nasce do anseio metafísico do Homem por uma totalidade de Ser, inacessível para sempre à natureza do indivíduo. Este anseio inato faz dele um mero fragmento que, durante todo o tempo em que leva uma existência separada e desamparada, suspira por se tornar a unir com a metade correspondente[40]. O amor por outro ser humano é aqui focalizado à luz do processo de aperfeiçoamento do próprio *eu*. Esta perfeição só é atingível na relação com um *tu*, pela qual as forças do indivíduo precisado de complemento se incorporem no todo primitivo e assim possam atuar na sua verdadeira eficácia. Por meio deste simbolismo, o *eros* enquadra-se plenamente dentro do processo de formação da personalidade. Aristófanes focaliza o problema em toda a sua extensão, não só como amor entre dois seres do mesmo sexo, mas sob todas as formas em que se apresenta[41]. A saudade dos amantes leva-os a não quererem separar-se um do outro, nem sequer por breve tempo. Mas os seres humanos que passam a vida juntos desta maneira não nos podem dizer o que realmente querem um do outro. Não é, evidentemente, a união física que faz com que um sinta um prazer tão grande com a presença do outro e a ela aspire com tanta força, mas é indubitavelmente uma coisa diferente o que a alma de ambos quer, uma coisa que ela não pode exprimir e que só palpita nela como obscura intuição do que é a solução do enigma da sua vida[42]. A plenitude exterior que

39. *Banq.*, 189 C-D.
40. *Banq.*, 191 A, 192 B ss., 192 E, 193 A.
41. *Banq.*, 191 D ss.
42. *Banq.*, 192 C-D.

se restaura por meio da união das duas metades físicas que se completam uma à outra não passa do reflexo grotesco daquela inefável harmonia e plenitude espiritual que o poeta nos desvenda aqui como a verdadeira meta do *eros*. Assim como o saber era concebido no *Menon* como um voltar a recordar o ser puro contemplado na preexistência, assim o *eros* aparece agora como a nostalgia da totalidade da natureza primitiva do Homem, tal como numa era anterior do mundo existiu, e portanto como orientação estimuladora em direção a algo que eternamente devia ser. De momento, o mito de Aristófanes apresenta o *eros* como o que se perdeu e que portanto se pretende voltar a encontrar; mas, se pusermos este mito diante do espelho do discurso de Diotima, veremos bem que já se entrevê de maneira vaga, através dele, a norma do Bem, na qual encontram realização plena todo verdadeiro amor humano e toda amizade autêntica.

O último discurso antes daquele de Sócrates, reverso consciente da franca e expressiva pintura burlesca do poeta cômico, é o panegírico do Jovem Ágaton, finamente matizado e tratado com as cores mais suaves. O mito de Aristófanes elevara já o tema do *eros* acima da amizade masculina e convertera-o no problema da essência do amor em geral; na subseqüente declamação do poeta trágico em moda, tão aplaudido, a quem a comédia coeva motejava por ser amigo das mulheres, o tema da pederastia passa completamente para segundo plano e o *eros* reveste a sua forma mais geral. Ao contrário dos que o precederam nos discursos, Ágaton não se propõe enaltecer os benefícios que o *Eros* faz ao Homem, mas sim principalmente pintar o próprio deus e a sua essência, passando em seguida a descrever-lhe os dotes[43]. A imagem do *eros* traçada por Ágaton é a menos psicológica do mundo, coisa surpreendente, sobretudo se a comparamos com o discurso imediatamente anterior de Aristófanes, baseado inteiramente na ação exercida pelos *eros* sobre a alma humana. Ao contrário, o relato de Ágaton tem forte tendência para o idealismo. Presta homenagem à perfeição do *eros*, derivada da sua natureza divina.

43. *Banq.*, 194 E.

Como, porém, todo o panegírico em que Eros é personificado como potência divina tem, apesar disso, de tirar necessariamente as suas qualidades dos homens sobre os quais exerce o seu poder, é gesto que caracteriza psicologicamente quem faz o relato, a preferência em tirar do amado ou do amante os traços da sua imagem. É do amado que Ágaton os tira. Como inato favorito que é, atribui ao *eros* traços essenciais que correspondem antes à pessoa digna de ser amada do que à que está inflamada de amor[43a]. É a sua própria imagem refletida num espelho que ele nos pinta com enleio narcisista, na sua descrição de Eros. Mais adiante se porão a claro, sob este ponto de vista, a finalidade do seu discurso e o significado que tem precisamente neste lugar, dentro do conjunto da obra. Conforme Ágaton o descreve, Eros é o mais feliz, o mais formoso e o melhor de todos os deuses[44]. É jovem, fino e delicado, e só mora em locais floridos e perfumados. Sobre ele nunca põe as mãos a coação, pois o seu reino é o da vontade pura e livre. Possui todas as virtudes: a justiça, a prudência, a bravura e a sabedoria. É um grande poeta e ensina os outros a sê-lo. Desde que Eros pisou o Olimpo, o trono dos deuses passou de terrífico a belo. Foi ele quem ensinou à maioria dos imortais as suas artes. E o entusiasta adorador do deus do amor finda o discurso com um hino em prosa aos dotes de Eros, hino capaz de competir com qualquer hino em verso, tanto pelo equilíbrio harmônico da composição como pela sonoridade musical[45].

É este discurso que Platão escolhe para fundo imediato do discurso de Sócrates. Põe o esteta, sensualmente refinado e conhecedor, em contraste com o asceta filósofo, que o supera infinitamente, tanto na força íntima da sua paixão como na profundidade do seu conhecimento do amor. Sócrates faz o que já antes dele haviam feito: procura compensar o inconveniente de falar depois de tão excelentes oradores, enfocando o seu tema de modo diverso do modo deles. E embora aprove o método de Ágaton, ao querer

43a. Cf. *Banq.*, 204 C.

44. *Banq.*, 195 A ss.

45. Cf. especialmente a linguagem dos hinos na parte final do encômio de Ágaton: *Banq.*, 197 D-E.

determinar a essência do *eros*[46] antes de lhe expor os efeitos, Sócrates rompe radicalmente com toda a maneira anterior de tratar o tema. Não é a uma exaltação e a um embelezamento cada vez maiores do tema que ele aspira, mas antes, agora como sempre, a conhecer a verdade. E assim, logo ao primeiro contato, na breve troca inicial de palavras com Ágaton, na qual pela primeira vez e como por divertimento se empregam neste diálogo os recursos da dialética, separa-nos dos superlativos poéticos do discurso de Ágaton, para nos reconduzir ao terreno da realidade psicológica. Todo o *eros* representa um anseio por qualquer coisa que não se tem e se deseja ter[47]. Por conseguinte, se Eros aspira ao Belo, é porque não é ele próprio o Belo, como Ágaton afirma, mas antes necessitado de beleza. É a partir desta base dialética negativa que Platão desenvolve a teoria de Sócrates e de Diotima. Não é, contudo, em forma didática que ele a desenvolve, mas sim sob a forma do mito em que Eros aparece como descendente de Poros (riqueza) e de Penia (pobreza)[48], em contraste com o mito de Ágaton. Platão, porém, abstém-se com maravilhoso tato de conceder à arte de refutar de Sócrates um triunfo completo num lugar daqueles, onde reinam a alegria espontânea e a franqueza acompanhada de imaginação. Sócrates deixa Ágaton em paz assim que este, após as primeiras perguntas, lhe confessa, alardeando amável fraqueza, que já se sente como se não soubesse absolutamente nada de tudo o que acabava de falar[49]. Assim se atam os pés à ânsia de saber mais que os outros, ânsia malsoante em boa sociedade. Mas a conversa é levada dialeticamente ao seu termo pelo recurso da sua deslocação para um passado remoto e da conversão de Sócrates, de interrogador molesto e temido que era, em ingênuo interrogado. Põe-se a contar aos convidados uma conversa que teve há muito tempo já com a profetisa de Mantinéia, Diotima, acerca do *eros*[50]. Assim, o que Sócrates tem a dizer já

46. *Banq.*, 199 C.

47. *Banq.*, 199 D ss.

48. *Banq.*, 203 B.

49. *Banq.*, 201 B.

50. *Banq.*, 201 D ss.

não aparece como fruto da sua superior sabedoria, mas sim como uma verdade por ele desvendada. Platão escolhe e conserva conscientemente a imagem da mistagogia. O leitor deve ver na graduação do ensino, pelo qual a divina Diotima vai introduzindo os adeptos nas profundezas do conhecimento do *eros*, os graus inferior e superior da consagração, que o elevam até a suprema *epoptia*. No domínio da religião grega, a forma dos mistérios era a forma mais pessoal da fé e Sócrates descreve aqui, como visão por ele vivida pessoalmente, a ascensão do filósofo até o mais alto cume, onde se conserva a nostalgia do eternamente belo, que palpita no fundo de todo o *eros*.

O caminho seguido a partir da idéia de que o *eros* não é por si mesmo formoso, nem feio, leva-nos primeiramente ao conhecimento de que ele ocupa uma posição intermediária entre o feio e o formoso. Outro tanto sucede no que se refere às suas relações com o saber e a ignorância. Não possui nem uma nem o outro, mas ocupa um lugar intermediário entre ambos[51]. Ao definir assim a posição por ele ocupada entre o perfeito e o imperfeito, prova ao mesmo tempo que não pode ser um deus. Não é bom nem belo nem participa sequer da bem-aventurança, tudo características essenciais da divindade[52]. Mas também não é um ser mortal; é, sim, algo intermediário entre o mortal e o imortal, um grande *dáimon* que age como intérprete entre os deuses e os homens[53]. Ocupa, assim, indubitavelmente, um lugar essencial na teologia platônica. Preenche o abismo que separa os dois reinos do terreno e do divino e é o vínculo, o *syndesmos* que mantém unido o Universo[54]. O seu ser é duplo, característica herdada de seus pais desiguais, a riqueza e a pobreza[55]. Eternamente unido à indigência, transborda ao mesmo tempo e encontra-se em tensão constante, como grande caçador, dominador, e grande armador de ciladas,

51. *Banq.*, 201 E-202 B.
52. *Banq.*, 202 B-C.
53. *Banq.*, 202 E.
54. *Banq.*, 202 E. Em *Górg.*, 508 A, Platão diz o mesmo a respeito da amizade: é ela que mantém unido o cosmos.
55. *Banq.*, 203 B-C.

fonte inesgotável de toda a energia espiritual, que atua sem cessar e de modo espiritual sobre si própria, grande mago e encantador. É capaz de desabrochar e de viver, morrer e ressuscitar no mesmo dia. Come e bebe, dá e se derrama, sem nunca estar rico ou pobre[56]. A genealogia alegórica de Eros, que Sócrates estabelece em lugar daquela de Hesíodo, é, pois, confirmada através da análise do que Eros é. E apoiado nesta posição média entre o formoso e o feio, o sábio e o ignorante, o divino e o mortal, o rico e o pobre é que Sócrates lança a ponte entre o *eros* e a filosofia. Os deuses não filosofam nem aprendem, porque estão na posse de toda a sabedoria. Por sua vez, os tolos e os ignorantes não aspiram a adquirir conhecimento, pois o verdadeiro mal da incultura reside precisamente em que, sem nada saber, julga saber muito. Só o filósofo aspira a conhecer, pois sabe que não conhece e sente necessidade de conhecer. O filósofo ocupa um lugar intermediário entre a sabedoria e a ignorância; é por isso que só ele está apto para a cultura e se esforça sincera e seriamente por adquiri-la. É nesta categoria que, de acordo com toda a sua natureza, o *eros* entra também. É ele o verdadeiro filósofo que oscila entre a ignorância e a sabedoria e se consome num eterno ansiar e suspirar[57]. À imagem do Eros traçada por Ágaton, a qual era simplesmente uma representação do ser amável e amado, Platão opõe, por conseguinte, uma imagem que tira os seus traços da essência do amante[58]. Ao ser imóvel, que em si mesmo repousa, perfeito e bem-aventurado, opõe ele o que eternamente anseia e jamais repousa, numa luta incessante pela sua perfeição e felicidade eterna.

Com isto, Diotima deixou de examinar a natureza do *eros* para passar à análise da sua utilidade para o Homem[59], embora já se deixe ver claramente que esta utilidade não se deve preocupar com nenhum tipo de efeitos sociais, como os que em parte os discursos dos outros convidados atribuíam a Eros, por exemplo, no incitamento ao amor honesto e ao sentimento do pudor (Fedro),

56. *Banq.*, 203 C-E.
57. *Banq.*, 204 A-B.
58. *Banq.*, 204 C.
59. *Banq.*, 204 C ss.

ou na tendência do amante a lutar pela educação do amado (Pausânias). Embora não sejam falsas, estas observações não esgotam o problema, como em seguida veremos. Diotima explica a ânsia de beleza (que segundo já vimos constituía o *eros*) de um modo genuinamente socrático, como a aspiração do Homem à felicidade, ou *eudaimonia*[60]. É a ela que deve ser referido todo o anseio da nossa natureza que seja forte e profundamente enraizado em nós, e é neste sentido que ele se deve orientar e modelar com toda a consciência. Implica a referência e a esperança de uma derradeira posse suprema, de um bem perfeito, pois é sabido que, segundo Sócrates, toda a vontade humana tende, de per si, necessariamente ao bem. Desta forma, de um simples caso específico da vontade, o *eros* passa a ser a expressão mais visível e mais convincente do que constitui o dado mais fundamental de toda a ética platônica, a saber: que o Homem nunca pode desejar o que não considerar seu bem. O fato de que, apesar de tudo, a linguagem não chame de *eros* ou *eran* toda a vontade, mas reserve aquele nome e aquele verbo para exprimir certos anseios, tem, segundo Platão, o seu paralelo em outras palavras, como *poiesis*, "poesia", a qual, embora signifique apenas "criação", foi no entanto reservada pelo uso para um determinado tipo de atividade criadora. Na realidade, esta nova consciência de quanto há de arbitrário nesta "delimitação" do significado de termos como *eros* ou *poiesis* não é senão um fenômeno concomitante do alargamento deste conceito, por obra de Platão e da operação pela qual ele procura enchê-lo de um conteúdo universal[61].

Para Platão, o conceito do *eros* torna-se assim a suma e o compêndio da aspiração humana ao bem. E novamente verificamos como é que uma observação de si mesmo correta e muito profunda de um dos oradores precedentes, ao ser enfocada do ponto de vista superior agora alcançado, passa a ocupar o lugar que verdadeiramente lhe corresponde. O *eros* não visa apenas a outra metade do nosso ser, a sua totalidade, como Aristófanes dizia, a não ser que por isso se entenda o bom e o perfeito[62]. O amor por aquilo que "outrora" era inerente à nossa "própria natureza" (Aristófanes) só pode ser considerado como o sentido de todo o *eros* desde que por totalidade do ser entendamos, não a simples individualidade fortuita, mas o verdadeiro *eu* do Homem, isto é, desde que denominemos "bem" o que nos é essencialmente inerente, e "mal" o que nos é essencialmente estranho[63]. Isto se parece muito com a definição que Aristóteles dá, na *Ética a Nicômaco*, daquele superior amor a si próprio (φιλαυτία), e que reconhece como a forma mais acabada da própria perfeição moral[64]. O princípio em que isto se inspira está em Platão e a sua fonte é o *Banquete*. São as palavras de Diotima o melhor e mais conciso comentário deste platonizante conceito aristotélico do amor de si próprio. O *eros*, concebido como amor pelo Bem, é ao mesmo tempo o impulso para a verdadeira realização essencial da natureza humana, e portanto um impulso cultural no mais profundo sentido da palavra.

60. *Banq.*, 204 D-205 A.

61. *Banq.*, 205 B-C.

São também os passos de Platão que Aristóteles segue, quando deriva deste amor ideal de si próprio todos os demais tipos de amor e amizade[65]. Recordamos a este propósito o que acima dissemos sobre o narcisismo refletido no discurso de Ágaton[66]. Também neste aspecto a *epideixis* agatônica representa a antítese mais perfeita do discurso de Sócrates. O amor filosófico de si próprio, que este descobre no mais fundo das entranhas de todo o *eros*, a aspiração à nossa "natureza autêntica", não tem absolutamente nada a ver com o que podemos chamar de complacência em si mesmo, ou amor-próprio. Nada mais diferente da

62. *Banq.*, 205 E.

63. *Banq.*, 206 A: ἔστιν ἄρα ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί.

64. O homem que possui o verdadeiro amor de si mesmo (φίλαυτος) é apresentado em ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, IX, 8, como o extremo oposto do egoísta. É o que assimila em si tudo o que é bom e nobre (1168 b 27, 1169 a 21) e adota para com o seu próprio *eu* a mesma atitude que para com o seu melhor amigo. E o melhor amigo é aquele a quem se deseja todo o bem (cf. 1166 a 20, 1168 b 1). A especulação em torno da *philautia* é um dos elementos puramente platônicos da ética aristotélica.

65. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, IX, 4, 1166 a 1 ss. Cf. 1168 b 1.

66. Cf. acima, p. 734.

autêntica *philautia* socrática do que o narcisismo que nela poderia descortinar quem, ao pretender interpretá-la psicologicamente, a distorcesse. O *eros* socrático é o anseio de quem se sabe imperfeito por se formar espiritualmente a si próprio, com os olhos sempre fitos na Idéia. É, em rigor, o que Platão entende por "filosofia": a aspiração de conseguir modelar dentro do homem o verdadeiro Homem[67].

Platão impõe, assim, como objetivo do *eros*, a perfeição de um bem último visado por ele, e que faz ganhar a maior amplitude possível de sentido ao impulso aparentemente irracional. Por outro lado, todavia, esta transmutação parece privar o *eros* do seu sentido finito, verdadeiro e imediato, que é o desejo de algo concretamente belo. É por isso que Platão lhe faz justiça na parte seguinte do discurso de Diotima. O problema imediato tem de ser necessariamente o de saber que tipo de atividade e de aspiração é que, deste elevado ponto de vista, merece o nome de *eros*. E ficamos atônitos, quando vemos esta pergunta receber uma resposta que não tem grandes pretensões moralizadoras ou metafísicas, mas que arranca inteiramente do processo natural do amor físico. É a aspiração a gerar no belo[68]. A concepção habitual se equivoca em acreditar que esta aspiração a gerar se limita ao corpo, quando na realidade tem perfeita analogia na vida da alma[69]. No entanto, é conveniente pensarmos em primeiro lugar no ato físico da procriação, pois ele nos ajuda a compreender a essência do correspondente processo espiritual. A vontade física da procriação ultrapassa amplamente a esfera humana[70]. Se partirmos do fato de que todo o *eros* é ânsia de ajudar o *eu* próprio autêntico a realizar-se[71], o impulso à procriação e à perpetuação dos animais e dos homens aparecerá como a expressão do impulso de deixar no mundo um ser igual a eles próprios[72]. A lei dos seres finitos não lhes permite viver eternamente. Nem sequer o *eu* humano,

67. É esta a formulação que Platão dá na *República*.
68. *Banq.*, 206 B.
69. Cf. *Banq.*, 206 B-C.
70. *Banq.*, 207 A ss.
71. Cf. acima, p. 739.
72. *Banq.*, 207 D.

consciente da própria identidade através da mudança das diversas fases da vida, possui em sentido absoluto tal identidade, mas está sujeito a constante renovação física e espiritual[73]. Só o divino é sempre e eternamente idêntico a si próprio. Por conseguinte, a procriação de seres especificamente iguais, ainda que distintos individualmente, é o único caminho dos mortais e finitos para se conservarem imortais. Tal é o sentido e razão de ser do *eros* que, concebido como impulso físico, representa precisamente a ânsia da própria conservação da nossa espécie física[74].

Mas é para a natureza espiritual do Homem que Platão apresenta agora a mesma lei[75]. O *eu* espiritual é a *arete* que irradia sob a forma de "glória" para a vida comunitária. Tudo isto Homero já vira, e Platão soube beber nesta fonte primigênia da concepção grega da *arete*[76]. Quando no discurso de Fedro o desejo de honra (φιλοτιμία) era apresentado como efeito do *eros*[77], dizia-se uma verdade; simplesmente, o alcance deste tema ia além do que Fedro julgava. Todo o *eros* espiritual é procriação, ânsia de cada um se eternizar a si próprio numa façanha ou numa obra amorosa de criação pessoal que perdure e continue a viver na recordação dos homens. Todos os grandes poetas e artistas foram procriadores deste tipo e o são igualmente, no mais alto grau, os criadores e modeladores da comunidade estatal e doméstica[78]. Aquele que tem o espírito repleto de força geradora busca algo de belo em que gerar. Se encontra uma alma bela, nobre e bem formada, acolhe de braços abertos o ser humano na sua totalidade e expande-se nele em discursos sobre a *arete*, sobre a conformação que um homem excelente deve ter, sobre o que deve fazer ou deixar de fazer, e procura educá-lo (ἐπιχειρεῖ παιδεύειν). E no contato e trato com ele concebe e dá à luz o que trazia dentro de si. Pensa continuamente no outro, quer ele esteja ausente quer presente, e

73. *Banq.*, 207 E.
74. *Banq.*, 20 A-B.
75. *Banq.*, 208 E, 209 A.
76. Cf. acima, pp. 32 ss. e todo o capítulo intitulado "Nobreza e *Arete*".
77. *Banq.*, 178 D.
78. *Banq.*, 209 A.

cria em união com ele o que nasceu. A sua comunhão é um vínculo mais forte que o dos filhos do corpo e o seu amor mais duradouro que o dos esposos, pois une-os algo de mais formoso e imortal. Homero e Hesíodo, Sólon e Licurgo são para Platão os supremos representantes deste *eros* na Grécia, pois com as suas obras geraram nos homens muita virtude. Poetas e legisladores são uma e a mesma coisa na pedagogia que as suas obras encarnam. Assim encarnada, Platão considera a tradição do espírito grego, desde Homero e Licurgo até ele próprio, uma unidade espiritual. É em torno da poesia e da filosofia, por mais que na sua opinião o conceito daquela esteja distante da verdade e da realidade, que se ata como laço de união a idéia da *paidéia*, a qual brota do *eros* para se converter em *arete*[79].

Até aqui o discurso de Diotima moveu-se dentro da mais alta tradição grega, colocando sob a idéia do *eros* toda atividade criadora espiritual. A concepção do *eros* como o poder educador que mantém coeso todo este cosmos espiritual surge como a revelação adequada diante de Sócrates, em quem esta força volta a encarnar em toda a sua pureza. Mas Diotima duvida ainda se ele será capaz de receber as grandes consagrações e elevar-se até o cume da visão final[80]. E, dado que esta visão incide sobre a idéia do Belo, é o caso de perguntar se, ao fazer esta observação, Platão não terá querido dizer até onde a análise seguirá a trilha socrática e a partir de que ponto escapará das mãos de Sócrates. Já no que foi dito atrás se podia apreciar claramente uma gradação do físico ao espiritual. Na última parte do discurso, esta gradação converte-se no princípio básico da construção. Desenvolvendo mais amplamente ainda a imagem da visão dos mistérios, Platão esboça todo um sistema de degraus (ἐπαναβαθμοί) pelos quais avança e vem subindo aquele que o verdadeiro *eros* conquistou[81], movido ora por um impulso interior, ora por outro; e a esta ascensão dá ele no final o nome de "pedagogia"[82].

79. *Banq.*, 209 B-E.
80. *Banq.*, 210 A.
81. *Banq.*, 211 C.
82. *Banq.*, 210 E.

Não se deve pensar aqui na ação educadora do amante sobre o amado, da qual atrás se falou e à qual o próprio Platão remete ao chegar a este ponto[83]: o *eros* é agora descrito como a força propulsora que se converte em educadora para o próprio amante, a quem faz subir constantemente do escalão inferior para o superior. Esta evolução principia logo no começo da juventude, com a admiração da beleza física de cada ser humano, que inflama quem a vê e a admira, inspirando-lhe "nobres discursos"[84]. Mas é então que o verdadeiro discípulo do *eros* descobre que a beleza de um corpo é irmã gêmea da beleza dos outros, o que o leva a amar a beleza em todos e a ver neles uma única beleza, atenuando-se assim a relação de dependência a respeito de determinado indivíduo. É claro que isto não significa uma série de aventuras vividas ao acaso com numerosos indivíduos, mas sim a maturação do sentido da beleza em si. Cedo se dá conta igualmente de que existe uma beleza espiritual, aprende a tê-la em mais alto apreço que a física e prefere a graça e a forma da alma, ainda que não habitem num corpo muito formoso[85]. É a fase em que o seu *eros* converte-se também em fonte de educação para a outra parte e faz nascer discursos que tornam os discípulos melhores[86]. A partir de agora já é capaz de reconhecer o belo como afim em todas as atividades e leis, referência clara à função sinótica da dialética, tal como Platão a descreveu em outro lugar. É diante desse processo dialético da visão conjunta das muitas belezas visíveis no "Belo em si" invisível, que tende, efetivamente, toda a descrição das diferentes fases dos mistérios do *eros*. Termina com o conhecimento da beleza em todas as ciências. O amante está agora livre da servidão que o prendia com os grilhões da paixão a um determinado ser humano ou a uma determinada atividade predileta[87]. Arroja-se ao "mar imenso do belo", até que, depois de passar por todas as modalidades do saber e do conhecimento, contempla finalmente

83. Cf. o discurso de Pausânias e de Diotima, *Banq.*, 209 C.
84. *Banq.*, 210 A.
85. *Banq.*, 210 B.
86. *Banq.*, 210 C.
87. *Banq.*, 210 D.

a beleza divina na sua forma pura, desligada de todos os fenômenos e relações concretas[88].

Às "muitas ciências belas" opõe Platão um único saber (μάθημα) cujo objeto é o belo como tal[89]. Platão não se refere às "belas ciências" no sentido que, modernamente, até há pouco tempo se dava a esta expressão. Em sentido platônico, todas as ciências têm a sua beleza própria, o seu valor e sentido específicos. No entanto, todo o conhecimento do particular deve achar o seu remate e a sua coroação no conhecimento do que é a essência do belo como tal[90]. Estas palavras soam também de modo estranho aos nossos ouvidos, dado que estamos habituados a interpretar a beleza principalmente em sentido estético. Mas Platão nos previne contra esta interpretação por meio de diversas indicações claras. Para ele só é digna de se viver uma vida que decorra na constante contemplação desta beleza eterna[91]. Não se trata, portanto, de um ato de contemplação a partir de um momento especial, de um momento estético de deslumbramento. A exigência de Platão só pode ser satisfeita por uma vida humana inteira projetada para esta "meta" (τέλος)[92]. E também não se alude com isto – muito menos ainda – a um sonho ininterrupto de beleza que dure toda a vida, subtraindo a toda a realidade. Recordemos que Diotima definia mais acima a essência do *eros* como a aspiração a apropriar-se "para sempre" do Bem[93]. Trata-se, pois, de uma posse permanente, de um efeito que dura toda a vida. O "próprio belo", ou, como em outro lugar Platão lhe chama também[94], o "próprio belo ou divino", não difere essencialmente, quanto ao significado, do Bem de que se fala aqui. A colocação deste ensinamento (μάθημα) como meta final da peregrinação através do reino das diversas ciências (μαθήματα), tal qual a descreve o *Banquete*[95], corresponde à idéia do Bem e à posição dominante que na estrutura da *paidéia*, na *República*, ela ocupa. É em termos semelhantes que Platão a denomina ali o ensinamento máximo (μέγιστον μάθημα)[96]. O belo e o bom não passam de dois aspectos gêmeos de uma única realidade, que a linguagem corrente dos Gregos funde numa unidade, ao designar a suprema *arete* do Homem como "ser belo e bom" (καλοκἀγαθία). É neste "belo" ou "bom" da *kalokagathia* apreendida na sua essência pura que temos o princípio supremo de toda vontade e conduta humanas, o último motivo que age por uma necessidade interior e que é ao mesmo tempo o fundo determinante de tudo o que sucede na natureza. Ora, para Platão existe absoluta harmonia entre o cosmos físico e o cosmos moral.

88. *Banq.*, 210 D-E.
89. *Banq.*, 211 C.
90. *Banq.*, 211 C 8.
91. *Banq.*, 211 D.
92. *Banq.*, 211 B τέλος, 211 D βίος.
93. *Banq.*, 206 A.
94. *Banq.*, 211 E.
95. *Banq.*, 211 C.

Já nos primeiros discursos sobre o *eros* destacava-se a aspiração ao moralmente belo, inerente a ele, a ânsia de honra do amante e a sua preocupação pela excelência e perfeição do amado. O *eros* incorpora-se deste modo ao edifício moral da comunidade humana. E também na narração dos diversos graus de consagração do amor, feita por Diotima, já no seu grau ínfimo, naquele do amor pela beleza corpórea, fala-se dos "formosos discursos"que provoca. Devemos entender por eles os discursos que revelam o sentido do elevado, do honroso, do ideal. E também as formosas ocupações e classes de saber que a partir daqui desabrocham nos graus subseqüentes não têm um mero caráter estético, mas abrangem o bom e o perfeito, o que dá sentido à vida em todos os campos da conduta e do saber. Assim, pois, a gradação de Diotima deixa ver com toda a clareza que o belo não é só um raio de luz isolado, que incide num ponto concreto do mundo visível e o transfigura, mas sim a aspiração ao bom e ao perfeito que tudo governa. Quanto mais alto nos encontrarmos e mais patente estiver ao nosso olhar a imagem da absoluta eficácia deste poder, maior em nós será a ânsia de contemplá-lo em toda a sua pureza e de compreendê-lo como o móvel da nossa vida. Todavia, não é no afastamento do mundo daquele que conhece que se deve traduzir na prática esta separação da idéia universal do Belo das suas manifestações finitas; ela deve ensiná-lo a compreender em todo o

96. *Banq.*, 505 A.

seu alcance a força onipotente do princípio dentro da realidade total e fazê-la valer conscientemente na sua própria existência. É que aquilo que no mundo exterior se situa como fundamento onipotente do Ser, ele descobre, pela suprema concentração do espírito em si mesmo, como o seu próprio e genuíno ser. Se a nossa maneira de interpretar o *eros* é correta e se, portanto, a tendência a fazer próprio, para sempre, o Bem constitui o amor humano de si próprio, no seu mais alto sentido, então é evidente que o objeto sobre o qual ele recai, o eternamente belo e bom, não pode ser senão a substância deste mesmo *eu*. O sentido desta gradação da pedagogia do *eros* de que Platão fala está na modelação do verdadeiro ser humano com base na matéria-prima da individualidade, na fundação da personalidade sobre o que há de eterno em nós. O fulgor de que a exposição platônica do "belo" envolve esta idéia invisível dimana da luz interior do espírito, que encontrou nela o seu centro e o seu fundamento essencial.

O significado humanista da teoria do *eros* no *Banquete*, como um impulso inato ao Homem que o leva à expansão do seu mais elevado *eu*, não precisa de nenhuma explicação. Esta idéia reaparece sob outra forma na *República*: a de que o sentido e razão de ser de toda a *paidéia* é fazer triunfar o Homem dentro do homem[97]. A distinção entre o homem-individualidade-fortuita e o homem superior serve de base para todo humanismo. Foi Platão quem tornou possível a existência do humanismo com esta concepção filosófica consciente, e o *Banquete* é a obra em que pela primeira vez se expõe esta doutrina. Mas em Platão o humanismo não se reduz a um conhecimento abstrato; é com base na experiência vivida da extraordinária personalidade de Sócrates que ele, como todos os outros aspectos da sua filosofia, se desenvolve. É por isso que se tem de considerar estreita demais qualquer concepção do *Banquete* que se limite a desentranhar o conteúdo dialético ao conjunto dos discursos e principalmente à revelação filosófica de Diotima. É indubitável que este conteúdo existe ali, e Platão nem sequer se preocupa em escondê-lo. Seria um erro,

97. *Rep.*, 589 A. Cf. adiante, pp. 971ss.

porém, acreditar que o seu verdadeiro propósito era oferecer ao leitor dialeticamente experimentado o prazer de acabar por descobrir debaixo de tantos invólucros materiais o conteúdo meramente lógico.

Platão não deixa a obra terminar pelo afastamento do véu que cobre a idéia do Belo e pela interpretação filosófica do *eros*. A obra culmina na cena em que Alcibíades, à cabeça de um bando de companheiros ébrios, irrompe casa adentro e em audacioso discurso aclama Sócrates como mestre do *eros*, naquele supremo sentido que Diotima revelou. E é assim que se fecha o coro dos louvores dirigidos a Eros com um elogio dirigido a Sócrates. Neste se encarna o *eros*, que é a própria Filosofia[98]. A sua paixão pedagógica impele-o[99] para todos os jovens belos e bem-dotados, mas no caso de Alcibíades é a profunda força de atração espiritual, que irradia de Sócrates, que surte efeito e que, invertendo a relação normal de amante e amado, faz com que seja o próprio Alcibíades a aspirar em vão pelo amor de Sócrates. Para a sensibilidade grega é o cúmulo do paradoxo que um jovem belo e festejadíssimo como Alcibíades ame um homem grotescamente feio como Sócrates; mas o novo sentimento do valor da beleza *interior* proclamada no *Banquete* ressoa vigoroso nas palavras com que Alcibíades compara Sócrates àquelas figuras de Sileno existentes nas oficinas dos escultores e que, ao serem abertas, se apresentam cheias de formosas esculturas de deuses[100]. No final do *Fedro*, Platão põe Sócrates a orar pela beleza interior, pois nada mais é preciso; e é esta a única oração com que deparamos em Platão, mo-

98. Este último passo tinha sido preparado pelo discurso de Diotima, 204 A-B.

99. Sócrates é o verdadeiro exemplo educativo (ἐπιχειρεῖ παιδεύειν, *Banq.*, 209 C) que Diotima apresenta como sintoma infalível da comoção que a contemplação de uma alma bela e nobre produz. Encarna o estado da alma em que esta ocupa um lugar intermediário entre a sabedoria e a ignorância, na sua eterna busca do conhecimento. Assim, todo o discurso de Diotima é uma análise segura da natureza socrática. Esta natureza encontra-se totalmente animada pelo *eros*. Mas o *eros*, ao morar numa personalidade do seu nível, aparece, por sua vez, transfigurado e submetido às leis do deus. É claro que Platão dizia que é em Sócrates que o *eros* revela a sua verdadeira natureza, como a força que nos eleva da vida humana ao divino.

100. *Banq.*, 215 A-B.

delo e exemplo do modo como o filósofo deve orar[101]. A tragédia do amor de Alcibíades por Sócrates, a quem procura e de quem ao mesmo tempo quer fugir, pois Sócrates é a consciência que o acusa a ele mesmo[102], é a tragédia de uma natureza filosófica esplendidamente dotada, tal qual Platão a descreve na *República*, e que por ambição se degrada em homem de sucesso e de poder[103]. É ele próprio que, no grandioso discurso de confissão, no final do *Banquete*, põe a descoberto a sua complexa psicologia – admiração e adoração por Sócrates, mas com mistura de temor e ódio. É a instintiva veneração do forte por aquilo que compreende ser a força vitoriosa de Sócrates, e a aversão que a debilidade do ambicioso e do invejoso sente contra a grandeza moral da verdadeira personalidade, ao dar-se conta de que lhe é inacessível. Platão responde, assim, tanto àqueles que, com o sofista Polícrates no seu discurso de acusação, imputavam a Sócrates um discípulo do tipo de Alcibíades, como a Isócrates, que achava ridículo dar o título de discípulo de Sócrates a um homem da grandeza daquele[104]. É indubitável que Alcibíades queria ser discípulo de Sócrates, mas a sua natureza não o deixa separar-se de si próprio[105]. O *eros* socrático ardeu na sua alma por momentos, mas não chegou a atear nela uma chama permanente.

101. *Fedro*, 279 B-C.
102. *Banq.*, 215 E-216 C.
103. *Rep.*, 490 E ss.
104. ISÓCRATES, *Bus.*, 5 ss.
105. Alcibíades encarna o tipo que melhor podia servir a Platão para ilustrar que era aquele tipo que realmente Sócrates queria: é o jovem de aspirações geniais que *toma nas suas mãos os assuntos dos Atenienses, sem contudo preocupar-se consigo mesmo* (ἀμελεῖ), *embora isso lhe fosse tão necessário* (*Banq.*, 216 A). Este descuido de si mesmo é oposto ao postulado socrático do ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς (cf. acima, p. 526). Alcibíades queria trabalhar na edificação do Estado antes de edificar o "Estado dentro de si mesmo" (cf. *Rep.*, IX, final).

A República

I

Introdução

O problema para o qual desde o primeiro instante se orienta o pensamento de Platão é o problema do Estado. Ainda que invisível a princípio, este problema vai-se destacando nele com clareza cada vez maior, como meta de todos os esforços dialéticos das suas obras anteriores. Como vimos, já nos diálogos menores a análise socrática das virtudes está enformada pela idéia da virtude política[1], e no *Protágoras* e no *Górgias* o conhecimento socrático do Bem em si é concebido como arte política, da qual se tem de esperar toda a salvação[2]. Quem tiver presente este fato quase pode dispensar o testemunho pessoal de Platão na *Carta Sétima*[3], que abona a classificação da *República* como sua obra central, para a qual convergem todas as linhas dos escritos anteriores.

Durante muito tempo, os intérpretes de Platão afadigaram-se por descobrir o seu "sistema", empenhados em medi-lo pela tabela das formas de pensamento de épocas posteriores, até que se compreendeu finalmente que este filósofo, fosse por razões de exposição ou por razões críticas, não aspirava a edificar, como outros pensadores, um corpo de doutrina completo, mas pretendia outra coisa: pôr a descoberto o próprio processo do conhecimento. Em-

1. Cf. acima, pp. 605-6.
2. Cf. acima, pp. 628, 639 s.
3. Cf. acima, p. 608.

bora reconhecendo isso, não se ocultava, contudo, aos mais sagazes intérpretes de Platão que, apesar de tudo, grandes diferenças existiam nos seus diálogos quanto a conteúdo construtivo. A mais arquitetada das suas obras tem por título *República*[3a], e isso deve-se precisamente ao fato de o autor escolher nela como unidade suprema da exposição não a forma lógica abstrata do sistema, mas sim a imagem plástica do Estado, em cujo âmbito enquadra a totalidade dos seus problemas éticos e sociais; do mesmo modo, também no *Timeu* não aparece exposta a física platônica como um sistema lógico dos princípios da natureza, mas antes como a imagem plástica do conjunto do cosmos, no seu processo de nascimento[4].

Ora, o que significa para Platão o Estado? A sua *República* não é uma obra de direito político ou administrativo, de legislação ou de política, no sentido atual. Platão não parte de um povo histórico existente, como Atenas ou Esparta. Ainda quando se refere conscientemente às condições vigentes na Grécia, não se sente vinculado a um determinado torrão nem a uma cidade determinada. Na sua obra não há a mínima alusão aos fundamentos concretos do Estado. No âmbito da obra a que nos referimos, isto não interessa a Platão nem em sentido geográfico, nem em sentido antropológico. A criação de um tipo elevado de Homem, de que nos fala o Estado platônico, nada tem a ver com o povo em conjunto, concebido como *raça*. A grande massa da população, as suas vicissitudes, os seus costumes e nível de vida, são coisas que ficam à margem do estudo platônico ou só aparecem na sua peri-

3a. Da imensa bibliografia que existe sobre a *República* platônica, os livros que mais interessam ao historiador da *paidéia* são: E. BARKER, *Greek Political Theory* (Londres, 1925); R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato* (Londres, 1908) e *The Theory of Education in the Republic of Plato* (Chicago, 1906); J. STENZEL, *Platon der Erzieher* (Leipzig, 1928), que contém profundas interpretações de passagens escolhidas e de conceitos fundamentais da *República*: e P. FRIEDLAENDER, *Die platonischen Schrifen* (Berlim, 1930).

4. A palavra "sistema" (σύστημα) para designar um conjunto de doutrinas científicas ou filosóficas não se emprega antes da época helenística e é característica da mentalidade desta época. Nem o próprio Aristóteles, a quem costumamos chamar o sistemático por antonomásia, emprega ainda a palavra "sistema" com este significado.

feria. Talvez as queiramos descobrir no "terceiro escalão" de que Platão fala, mas trata-se apenas de um objeto passivo do Governo[5] que nem sequer nessa acepção ele julga digno de uma investigação mais demorada.

Na *República* de Platão não se descrevem estes aspectos, e nem o seu autor considera necessário estabelecer qualquer norma a seu respeito. São simplesmente eliminados como coisas acessórias. Em contrapartida, ocupam livros inteiros (os livros 2 e 3) os debates sobre a música e a poesia; o problema do valor das ciências abstratas é colocado num lugar central (livros 5 a 7), e no livro 10 volta a ser examinado o problema da poesia, a partir de novos pontos de vista. Uma aparente exceção ao que foi dito é a investigação das formas de Governo nos livros 8 e 9. Mas se repararmos com atenção veremos que tal exceção não existe, visto que o filósofo considera as formas de Governo só como expressão de diversas atitudes e formas da alma. E o mesmo acontece com o problema da justiça, colocado à frente do estudo e do qual a seguir deriva tudo o mais. Grandioso tema para os juristas, não só do nosso tempo, mas também da época de Platão, que pela primeira vez fez surgir a ciência comparada do Estado! Mas nem sequer sob este ponto de vista a atenção do filósofo incide sobre a vida jurídica real; é na teoria das "partes da alma" que desemboca a investigação do problema do que é justo[6]. O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos vêem a medula da *República* platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a "imagem reflexa ampliada" da alma e da sua estrutura respectiva. E nem é numa atitude primariamente teórica que Platão se situa diante do problema da alma, mas antes numa atitude prática: na atitude do *modelador de almas*. A formação da alma é a alavanca com a

5. Isto encontra-se relacionado com o rigoroso paralelo entre o Estado e a alma: a Platão, "o terceiro escalão" interessa unicamente como imagem reflexa do aspecto instintivo da alma do Homem.

6. Platão está pensando nas diferentes funções morais da alma, nas diferentes formas (εἴδη) que a sua atividade moral adota.

qual ele faz o seu Sócrates mover todo o Estado[7]. O sentido do Estado, tal qual a sua obra fundamental o revela, não é diferente daquele que podíamos esperar, depois dos diálogos que a precederam, o *Protágoras* e o *Górgias*. É, se nos apoiarmos na sua essência superior, a educação. E, depois de tudo o que já sabemos, nada de surpreendente pode apresentar este método de exposição do filósofo. Platão ilumina filosoficamente na comunidade estatal um dos pressupostos existenciais permanentes da *paidéia* grega[8]. Mas sob a forma da *paidéia* coloca ao mesmo tempo em primeiro plano aquele aspecto do Estado cujo descuido constitui a seu ver a razão principal da desvalorização e degenerescência da vida política do seu tempo. Deste modo, a *politéia* e a *paidéia*, entre as quais muita gente devia ver, já naquele tempo, apenas relações muito vagas, tornam-se os pontos cardeais da obra de Platão.

Para quem contemplar a coisa segundo esta perspectiva, nada pode ser mais surpreendente que a afirmação de um moderno historiador da Filosofia proveniente da escola positivista, o qual, embora descubra na obra de Platão muitos pensamentos fascinantes, acha estranho que nela se fale tanto de educação[9]. É

7. O intérprete neoplatônico Porfírio sublinhava acertadamente que a teoria das partes da alma em Platão não é psicologia no sentido corrente, mas sim psicologia moral. Aristóteles não a adota na sua obra de psicologia, mas usa-a nos trabalhos éticos. O seu significado é *pedagógico*. Veja-se o meu *Nemesios von Emesa* (Berlim, 1913), p. 61.

8. Repetidas vezes temos considerado assim a *polis*. Cf. acima, pp. 106-7, 138, 374. No entanto, para Platão não se trata aqui das relações da *paidéia* como um Estado historicamente dado, que a assuma como processo político, mas sim da sua projeção sobre a meta divina, a idéia do Bem, que se levanta no "centro" do "Estado perfeito".

9. Cf. GOMPERZ, *Griechische Denker*, t. II, p. 372. Gomperz defende que a descrição da educação dos governantes da *República* (livros 6-7) é apenas um pretexto para expor a epistemologia e a ontologia próprias de Platão. No mesmo sentido, Gomperz vê na educação dos guardiões, nos livros 2-3, outro pretexto que torna possível para Platão examinar extensamente toda a espécie de problemas nos diferentes campos da mitologia, da religião, da música, da poesia e da ginástica. Como se mostrará com a nossa análise da *República*, a essência da *paidéia* platônica requer todos os elementos que Gomperz enumera, e teria sido impossível fazer a sua exposição sem a relacionar com eles num sentido filosófico. A *paidéia* não é um simples elo externo que faz da obra um todo; constitui a sua verdadeira unidade interna.

algo parecido com afirmar-se que a Bíblia é um livro muito espiritual, mas que nele se fala demais em Deus. Não devemos, porém, olhar esta atitude como chistosa, pois ela não é de maneira nenhuma a de um homem isolado. Pelo contrário, é típica da incompreensão do séc. XIX por esta obra de Platão. A ciência, que se elevara a uma orgulhosa altura a partir da sabedoria acadêmica do humanismo, já era, devido ao seu desprezo por todo o "pedagógico" – um desprezo que se considerava elegante –, incapaz de compreender a sua própria origem[10]. O problema da educação do Homem – que na época de Lessing e de Goethe representava ainda uma meta suprema – ele não sabia enfrentar, enfocando-o na sua dimensão antiga e platônica, como a síntese final de todo o espiritual e como fonte do sentido mais profundo da existência humana. Um século antes, Jean-Jacques Rousseau soubera aproximar-se bem mais do Estado platônico, ao declarar que a *República* não era uma teoria do Estado, como pensavam aqueles que só julgavam os livros pelos títulos, mas sim o mais formoso estudo jamais escrito sobre educação.

Como do problema da justiça brota a idéia do Estado perfeito

Depois de depararmos com a tese paradoxal que serve de conclusão ao *Górgias* de Platão e segundo a qual é Sócrates o maior estadista do seu tempo, esperamos com grande ansiedade o cumprimento da promessa feita ali[11]. É certo que já o *Górgias* dava claramente a entender o que, no fundo, entendia o Sócrates platônico, quando assim se definia a si próprio. Mas como é que, ao ser transposta para a esfera de um Estado real, se traduziria na prática esta transposicão do "político", do campo dos instintos egoístas do poder para o campo da educação socrática e da sua formação da alma? Como é que ela transformaria a essência deste Estado? Em Platão, a necessidade de intuição poética e a vontade de renovação política associaram-se para a grandiosa empresa de edificar sobre

10. Este ideal científico desenvolveu-se nas ciências naturais, onde o foi buscar a filologia, com um desconhecimento total da sua própria essência.

11. *Górg.*, 521 D. Cf. acima, pp. 683 s.

estas bases, no campo do espírito, o "Estado perfeito", apresentando-o como paradigma aos olhos da Humanidade.

A idéia de um "Estado perfeito" não era nova em si. O impulso congênito dos Gregos, que em todos os ramos das artes e das ciências os impelia à perfeição máxima, atuava também na vida política deste povo como um aguilhão de descontentamento pela imperfeição do existente. E nem a severidade imponente da lei, que castigava com a pena de morte a subversão da constituição vigente, refreava a fantasia política, ansiosa de se erguer pelo pensamento acima das condições imperantes[12]. Principalmente as condições sociais eram, há vários decênios, objeto de apaixonadas especulações. Já os velhos poetas haviam representado, em épocas caóticas, imagens ideais da *eunomia*. Do seu ponto de vista conservador, Tirteu, o espartano, cifrara a ordem perfeita na tradição de Esparta[13]. Elevando-se acima desta concepção, Sólon derivava a *polis* justa das eternas exigências da razão moral[14]. No tempo dos sofistas ia-se mais longe ainda: reclamavam-se agora propostas mais concretas, visando a eliminação dos males sociais existentes no Estado; e Hipódamo e Faleas, cujas utopias ainda conhecemos, nas suas linhas gerais, pela *Política* de Aristóteles[15], apresentam, como é próprio do espírito da época do racionalismo, esboços de uma ordem social justa e duradoura, cuja forma esquemática recorda, de certo modo, a geometria dos planos arquitetônicos traçados para a cidade pelo mesmo Hipódamo. No seu projeto de Estado, Faleas exigia entre outras coisas uma educação igual para todos os cidadãos, vendo nisso o vínculo comum que asseguraria a coesão interna da comunidade[16]. Era o problema da virtude cívica e da autoridade das leis do Estado o que um sofista desconhecido, que escrevia depois de terminada a guerra do Peloponeso, colocava no centro de uma obra dedicada à reconstrução do Estado[17]. O seu ponto de vista difere muito daquele da *República* de Platão, pois encara tudo pelo prisma da economia, inclusive o problema da moral e da autoridade do Estado. Segundo o seu modo de ver, é destes fatores que dependem a confiança e o crédito tanto no interior como nas relações com os súditos de outros Estados; e a incapacidade do Estado para impor pela sua própria força este tipo de autoridade conduz à tirania. Como se vê, este autor orienta-se fundamentalmente para fins práticos que de antemão julga sólidos, e que deviam corresponder essencialmente às idéias imperantes nas democracias gregas, ao findar aquela guerra devastadora. Esta obra é, contudo, significativa, pois nos indica o ambiente em que surgiu a teoria de Platão sobre o Estado perfeito.

12. Cf. a minha dissertação "Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato", em *Humanistiche Reden und Vorträge* (Berlim, 1937), p. 95.

13. Cf. acima, pp. 123 ss.

14. Cf. acima, pp. 179-83.

15. ARISTÓTELES, *Pol.*, II, 7, 1266 b 29 33.

16. ARISTÓTELES, *Pol.*, II, 7, 1266 b 29 33.

Platão não se limita a dar conselhos ao Estado a partir da premissa de uma determinada forma de Governo ou, como os sofistas, a estabelecer polêmica sobre o valor das diferentes formas de Estado[18], mas aborda o assunto de modo radical, tomando como ponto de partida o problema genérico da justiça. A sinfonia da *República* começa, no mesmo plano dos anteriores diálogos platônicos, com o tema socrático da *arete*, já familiar para nós. A princípio não nos diz nada do Estado, como já naqueles nada nos dizia. Aparentemente, Sócrates parte novamente do exame de uma virtude concreta, mas esta tem um fundo histórico importante, o qual está presente, ainda que não se veja. Para compreendermos o ponto de partida da obra platônica temos de ter presentes no espírito as lutas travadas, nos séculos anteriores a Platão, em torno do ideal da justiça. A justiça era a virtude política por antonomásia, a que, no dizer do antigo poeta, resumia todas as outras[19]. Naqueles tempos, nos anos da gênese do Estado jurídico, este verso fora a vincada expressão de um novo sentido do conceito de virtude e, para o pensamento político de Platão, con-

17. Veja-se o "Anônimo de Jâmbico" em DIELS, *Vorsokratiker*, t. II (5.ª ed.), pp. 400 s. Sobre este interessante caráter, tão representativo da época, cf. R. ROLLER, *Untersuchungen zum Anonymus Iamblichi* (Tubinga, 1931).

18. Um dos mais famosos exemplos desta maneira comparativa de considerar os diferentes tipos de constituição é a discussão do Conselho da Coroa da Pérsia, à qual se faz alusão em HERÓDOTO, III, 80 s.

19. Cf. acima, pp. 136-37.

tinuava atual, embora sob uma forma nova. O que acontece é que ele adquire agora um significado diverso, mais interior. Para o discípulo de Sócrates, já não pode significar a mera obediência às leis do Estado, a legalidade que tinha sido outrora o baluarte protetor do Estado jurídico, perante um mundo de poderes feudais anárquicos ou revolucionários[20]. O conceito platônico da justiça situa-se acima de todas as normas humanas e remonta até a sua origem na própria alma. É na mais íntima natureza desta que deve ter o seu fundamento aquilo que o filósofo denomina justo.

A idéia da vinculação dos cidadãos a uma lei escrita universal, que dois séculos atrás apontara o caminho redentor para sair das brenhas de longos séculos de lutas partidárias[21], trazia dentro de si um problema difícil, como toda a evolução subseqüente demonstrou. A lei, que fora calculada para uma vigência longa e até eterna, mostrou-se necessitada de reformas ou ampliações. Mas a experiência demonstrava que tudo dependia da qualidade dos elementos chamados a se encarregarem da elaboração das leis dentro do Estado. Quer isso estivesse a cargo de um punhado de proprietários, de uma maioria do povo ou de um único homem encarregado do poder, parecia ser uma necessidade inevitável que o elemento dominante, fosse ele qual fosse, pudesse modificar as leis a seu modo, o que era o mesmo que dizer no seu próprio interesse. As diferenças entre aquilo que vigorava como direito nos vários Estados demonstravam a relatividade de tal conceito[22]. Quem quisesse elevar-se acima desta oscilante diversidade, para chegar a uma unidade suprema, parecia poder alcançá-la apenas na definição pouco consoladora de que o direito vigente era por todo lado a expressão da vontade e do interesse do partido mais forte. O direito torna-se deste modo uma simples função do poder, que não corresponde de per si a nenhum princípio moral.

20. Cf. acima, p. 138, nota 7.

21. Cf. acima, pp. 133 ss.

22. Um dado eloqüente a respeito desta tendência progressiva para relativizar o conceito do *nomos* é a antítese, tantas vezes citada, entre νόμῳ e φύσει. Nela se opõe o que é justo por natureza ao que só o é por obra da convenção humana. Cf. acima, pp. 377-82.

Com efeito, ainda que todos os governos em todas as épocas aceitem o princípio de que o interesse coletivo deve prevalecer sobre o interesse próprio, o certo é que todos os que exercem o poder interpretam a seu modo este princípio. E, se a justiça for considerada equivalente à vantagem do mais forte, então toda a luta dos homens por um ideal superior de direito se converterá numa ilusão, e a ordem do Estado que o pretenda realizar, num mero biombo, por trás do qual se continuará a desenrolar a implacável guerra de interesses. Certos sofistas e muitos estadistas do seu tempo tinham, efetivamente, chegado a esta última conseqüência, o que equivalia a romper todos os laços, embora isso não estivesse, naturalmente, na consciência de nenhum honrado cidadão médio. Para Platão, o ponto de partida de toda a compreensão profunda do problema do Estado tinha forçosamente de ser o ajuste de contas com esta concepção naturalista, pois, se fosse aceito como exato este modo de ver as coisas, era indubitável que a Filosofia estava a mais.

Já no *Górgias* Platão personificara na figura de Calicles o tipo do político baseado no princípio da falta de escrúpulos[23]. Era a luta entre a educação e o poder pela alma do Homem, luta que se apresentava ali como o problema primordial da situação espiritual do tempo[24]. Por isso, quando na *República* Sócrates se dispõe a mostrar a sua própria arte do Estado, é lógico esperar que se refira a este problema. Como representante da filosofia da força de Calicles, é escolhido na *República* o belicoso sofista Trasímaco; além disso, apesar da lúcida arte platônica da variação, deparamos também com algumas repetições da cena do *Górgias*. É indubitável que ele considera a teoria do mais forte como o desatino mais apropriado para pôr em relevo, a partir dele, a sua própria atitude em face do Estado[25]. Todavia, não é num mero contraste programático com a tese da vontade de poder, como fizera no *Górgias*, que ele assenta a sua tese sobre educação, na sua obra de maior envergadura; é antes por meio de um rodeio que ele expõe os seus postulados educacionais. Na *República*, a análise inicial da con-

23. Cf. acima, pp. 667 s.

24. Cf. acima, pp. 658-59.

25. *Rep.*, 338 C.

cepção maquiavélica do Estado e da justiça como puro poder não passa do fundo sobre o qual se destaca, como tema verdadeiro, a exposição positiva do sistema platônico da educação.

Depois de Sócrates ter refutado, segundo o seu jeito habitual, a teoria de que a justiça é apenas a expressão da vontade do partido mais forte em cada momento, e de ter oposto ao direito positivo a verdadeira essência do justo, parece que a conversa chega ao fim[26]. Mas os irmãos de Platão, Gláucon e Adimanto, os quais, pela tenaz perseverança, pela agudeza de espírito e capacidade de iniciativa, são dois maravilhosos representantes do escol da juventude ateniense, lançam neste ponto um repto a Sócrates e exigem-lhe algo de maior do que aquilo que ele disse até ali. Entendem que tudo o que ele expõe não passa de um prólogo e declaram definitivamente não estarem convencidos de que a justiça seja em si, independentemente da sua utilidade social e do consenso dos cidadãos, um alto bem. Gláucon e Adimanto, em dois discursos que se sucedem um ao outro, expõem belicosamente o problema, numa forma rigorosa, a única que pode satisfazer a juventude da sua geração: é a justiça um bem que se deva buscar por si próprio ou apenas um meio que acarreta determinada utilidade? Ou figurará entre as coisas que amamos tanto por elas mesmas como pelos seus benéficos resultados?[27]. Gláucon abraça por instantes a defesa daqueles que opinam que cometer desacatos é um bem em si, ainda que, por falta da força necessária para viverem de acordo com esta moral dos fortes, aceitem a proteção da lei como uma concessão, como fórmula intermediária entre o supremo bem, que consiste em cometer impunemente desacatos, e o supremo mal, que consiste em padecê-los[28]. Ilustra o caráter forçado da justiça com o exemplo do anel mágico de Giges, que permitia ao seu possuidor tornar-se imediatamente invisível, bastando-lhe para tanto rodar para dentro a pedra do anel[29]. Quem dentre nós, na posse de um tal anel, teria na alma a firmeza adamantina necessária para resistir ao poder da tentação? Quem não procuraria satisfazer por este meio mil desejos secretos, condenados como maus pela ordem moral da nossa sociedade? Como se vê, Gláucon aborda o problema pela raiz. Já mencionamos acima a importância que na análise sofística da validade objetiva das leis morais e do Estado tem o problema de o Homem, na presença de testemunhas, agir com tanta freqüência diferentemente de quando está só. A conduta do Homem perante testemunhas era atribuída à coação artificial da lei, ao passo que no comportamento do Homem sozinho se julgava ver a norma autêntica da natureza, a qual, segundo esta concepção, era apenas o impulso que move o Homem a procurar o agradável e a evitar o desagradável[30]. O conto do anel de Giges é em Platão símbolo genial desta concepção naturalista do poder e das aspirações humanas. Se queremos conhecer o verdadeiro valor da justiça para a vida do Homem, não temos outro caminho senão comparar a vida de uma pessoa completamente injusta, mas cujo verdadeiro caráter permaneça oculto, e a vida de um homem que, sendo verdadeiramente justo, não saiba ou não queira guardar sempre com o maior cuidado as aparências externas do direito, tão importantes. Acaso não sairá muito favorecida desta comparação a vida levada pelo homem injusto? Não será o homem justo que vive martirizado, perseguido e desgraçado?

Mas Platão ainda não se dá por satisfeito com esta comovedora exposição simbólica do problema como uma questão do valor puramente intrínseco da justiça. Põe na boca do irmão de Gláucon, Adimanto, um outro discurso, para esclarecer ainda mais a intenção daquele[31]. Após terem falado os modernos esclarecidos apologistas da injustiça, é importante deixar falar também os seus adversários, os panegiristas da justiça, o tropel dos grandes poetas desde Homero e Hesíodo até Museu e Píndaro. Porventura não exaltaram igualmente este ideal apenas pela recompensa que os deuses concedem ao justo?[32] E não existem, aliás, passa-

26. *Rep.*, 357 A.
27. *Rep.*, 357 B-C.
28. *Rep.*, 359 A.
29. *Rep.*, 359 D.

30. Cf. acima, pp. 381 ss.
31. *Rep.*, 362 E ss.
32. *Rep.*, 363 A-E. Cf. também acima, pp. 96-9,121-23, sobre os catálogos das recompensas da *arete* e da justiça, e dos prejuízos resultantes da *kakia* e da *hybris*, que figuram nas poesias de HESÍODO (*Erga*, 225), TIRTEU, frag. 9, 30 Diehl; e SÓLON, frag. 1, 32 Diehl.

gens em que, embora apreciando o caráter elevado e augusto da justiça, consideram-na simultaneamente pesada e fonte de dores, enquanto reputam a injustiça como algo que não poucas vezes presta serviços, e até apresentam os deuses como seres venais?[33] Se são os próprios testemunhos da suprema virtude humana, os poetas e os educadores, que assim opinam, por que tipo de vida optará o jovem quando se vir, na prática, obrigado a escolher? Adimanto fala impelido visivelmente por uma verdadeira angústia interior e, sobretudo para o final do discurso, as suas palavras respiram a sua experiência pessoal[34]. Platão o faz representante da geração a que ele próprio pertencia. É assim que se tem de interpretar a escolha dos seus irmãos como interlocutores chamados a impulsionar a investigação e a formular em termos exatos, perante Sócrates, o problema que ele procura resolver. São realmente duas figuras grandiosas para o pedestal do monumento a Sócrates educador, que Platão se propõe erigir nesta que é a sua obra mais importante. O motivo que a faz nascer são os inquietantes problemas da consciência destes dois jovens representantes da genuína *kalokagathia* da antiga Atenas, os quais recorrem a este homem como ao único do qual podem esperar uma resposta.

Com uma franqueza sem reservas, Adimanto descreve a situação interior da sua própria pessoa e a do seu irmão: cada palavra sua é um golpe de crítica vibrado contra a educação até ali ministrada, precisamente à base daqueles velhos poetas clássicos e daquelas famosíssimas autoridades morais, que na alma da juventude, tão reta no seu pensar, deixam cravado o espinho da dúvida. Platão e os seus irmãos eram o produto daquela antiga educação e consideravam-se vítimas dela. Porventura algum daqueles educadores acreditaria de verdade no valor intrínseco da justiça, neste sentido que a juventude de agora necessitava para poder continuar a crer no ideal?[35] O que esta via e ouvia ao seu redor, na vida

33. *Rep.*, 364 A ss.

34. *Rep.*, 366 E, 367 B ss.

35. Adimanto insiste em que ao avaliar a justiça se prescinda completamente da utilidade social que traz consigo (367 B e 367 D), como Gláucon tinha já sugerido (361 B). A expressão que corresponde à utilidade social da *arete* é *doxa*. Na ética grega

pública e privada, não era senão uma astuciosa falta de escrúpulos, a muito custo embrulhada em algumas frases ideais. E a juventude sentia-se grandemente tentada a pactuar com este mundo. As pequenas censuras da voz interior, diz Adimanto, são facilmente abafadas pela experiência de que a injustiça permanece quase sempre ignorada; e a consciência religiosa de que o olhar de Deus nos vê pode ser contrariada com um pouquinho de ateísmo ou com as fórmulas rituais de qualquer religião de mistérios que permita ao Homem purificar-se das suas culpas[36]. Por tudo isso, pede a Sócrates, em uníssono com o seu irmão Gláucon, que forneça a prova convincente, não de que a justiça é socialmente útil, mas de que constitui em si um bem como os da visão, do ouvido ou da inteligência, para a alma que a possui, e de que a injustiça é uma desgraça. Quer além disso saber quais são os efeitos de uma e de outra para a própria essência da personalidade humana, tanto ao se manifestarem como ao permanecerem ocultas. Formulado assim o problema da justiça, a investigação eleva-se a uma altura contemplativa a partir da qual todo o sentido da vida – tanto o valor moral como a felicidade – aparece deslocado exclusivamente para a vida interior do Homem. Os dois jovens que fazem a pergunta a Sócrates não seriam capazes de indicar, naturalmente, como se chegava a este resultado; a única coisa que vêem com clareza é que não há outro caminho senão este, para se fugir ao completo relativismo implícito na teoria do direito do mais forte. A justiça tem de ser inerente à alma, a uma espécie de saúde espiritual do Homem, cuja essência não se pode pôr em dúvida, pois de outro modo seria apenas o reflexo das variáveis influências exteriores do poder e dos partidos, como o é a lei escrita do Estado[37]. Tem uma certa beleza o fato de não ser Sócrates

antiga, esta palavra corresponde sempre à *arete* e é equivalente a esta (cf. acima, pp. 28-31). Um bom exemplo de *doxa* neste sentido (reputação) está em SÓLON (frag. 1, 4 Diehl). Portanto, Platão pretende aqui desligar a *arete* da sua vinculação a esta *doxa*. Exatamente ao contrário procede o seu contemporâneo, o "Anônimo de Jâmblico", que tenta restaurar a virtude cívica tomando a *doxa* como base, Cf. DIELS, *Vorsokratiker*, t. II (5.ª ed.), pp. 400 ss. Para Platão, esta *doxa* social já encerra algo da mera "aparência" que caracteriza a palavra na sua crítica do conhecimento.

36. *Rep.*, 365 C.

37. Cf. acima, pp. 758 ss.

a proclamar esta tese, do alto do seu pedestal, perante um auditório cético, como no *Górgias*[38], mas sim a juventude que, batendo-se pela sua própria atitude moral, tire por si própria esta conseqüência da sua desesperada situação interior, dirigindo-se a Sócrates apenas para que ele resolva o enigma com o seu espírito superior. Isso derrama já de longe uma certa luz sobre a concepção platônica do que deve ser o Estado que tenha como raiz *esta* idéia da justiça: estará necessariamente no interior da personalidade. É a alma do Homem o protótipo do Estado platônico.

A íntima conexão entre o Estado e a alma do Homem insinua-se desde o primeiro instante pelo modo curioso como Platão aborda o tema do Estado. A julgar pelo título da obra, pensar-se-á que o Estado será finalmente proclamado como a verdadeira e fundamental finalidade da longa investigação sobre a justiça. Mas Platão trata este tema pura e simplesmente como um meio para um fim, e o fim é pôr em relevo a essência e a função da justiça na alma do Homem. Visto que a justiça existe tanto na alma do indivíduo como no conjunto do Estado, é evidente que neste quadro muito maior, ainda que mais distante, se poderá ler a essência da justiça em sinais mais vultosos e mais claros, por assim dizer, que na alma do homem individual[39]. É certo que à primeira vista a aparência é tratar de fazer do Estado o protótipo da alma, mas o que acontece é que para Platão têm ambos a mesma essência e a mesma estrutura, em estado quer de saúde quer de degenerescência. Na realidade, a imagem por ele traçada da justiça e da sua função no Estado perfeito não corresponde à experiência real da vida do Estado, mas é, sim, uma imagem reflexa da teoria de Platão sobre a alma e as suas partes, a qual se proteja, ampliada, na concepção que ele tem do Estado e das suas classes. Platão faz o Estado surgir diante dos nossos olhos a partir dos elementos mais simples que o integram, para averiguar em que ponto é que a justiça se impõe como mera necessidade[40]. Ainda que na realidade seja bastante mais à frente que isto acontece, é

38. Cf. acima, pp. 703 ss.
39. *Rep.*, 368 E.
40. *Rep.*, 369 A.

logo a partir das primeiras etapas da realização do Estado ideal que o seu princípio básico se manifesta inconscientemente, através da necessidade indeclinável da divisão do trabalho profissional, a qual surge a partir do momento em que alguns artesãos e lavradores se agrupam para formar uma comunidade do tipo mais simples[41]. Este princípio, de acordo com o qual cada um tem de executar a sua tarefa própria (τά ἑαυτοῦ πράττειν), está para Platão relacionado com a própria essência da *arete*, a qual consiste na perfeição do conjunto e de cada uma das partes da obra realizada por cada ser[42]. Facilmente se compreende esta verdade, quando se trata da cooperação dos homens dentro de uma comunidade social, ao passo que no caso da cooperação das "partes da alma" torna-se mais difícil verificá-la. Só mais adiante, quando Platão expuser o resultado do paralelo entre o Estado e a alma, se esclarecerá a essência da justiça.

A reforma da antiga paidéia

Adiantamo-nos à marcha da nossa investigação e temos de voltar ao ponto de partida, à exposição das origens do Estado. Distinguem-se nela duas fases de desenvolvimento: a da estrutura da sociedade originária, simples e integrada apenas pelos artesãos e profissões mais necessárias, que Platão denomina Estado são, e a do Estado enfermo de elefantíase, o qual se vai formando por uma necessidade natural à medida que aumentam a nobreza e o luxo[43]. Não há nele apenas agricultores, pedreiros, padeiros e carpinteiros, mas ainda todo um exército de pessoas dedicadas às coisas supérfluas da vida. A conseqüência inevitável desta elefantíase dos Estados, que se conservam tanto mais saudáveis quanto menores forem as suas proporções, é a ânsia de expansão territo-

41. O problema de saber onde é que a justiça se manifesta na *polis*, pintada como se surgisse do nada, coloca-se imediatamente em *Rep.*, 371 E, mas sem que se lhe possa dar, ainda aqui, uma solução. Sugere-se, no entanto, que esta tem de se conter necessariamente, de um modo ou de outro, na regulamentação das relações mútuas entre os indivíduos que cooperam de diferentes modos dentro do Estado.
42. *Rep.*, 370 A ss.
43. *Rep.*, 372 E ss.

rial, pelo desmembramento e anexação de pedaços dos Estados vizinhos. Desvendamos assim a origem da guerra, que sempre nasce de causas econômicas[44]. Platão refere-se aqui à guerra como um fato dado, reservando expressamente para outra investigação o problema de saber se a guerra é boa ou má[45]. Como é natural, o passo imediato é a criação do ofício de guerreiro. Deparando com o princípio democrático do serviço militar obrigatório para todos os cidadãos, tal como vigorava nos Estados gregos, e coerente com a sua tese de que cada um deve exercer apenas o seu próprio ofício, Platão preconiza a existência de um estatuto de guerreiros profissionais, os "guardiões[46]. Adianta-se com isto à idéia dos exércitos profissionais da época helenística. É certo que já a estratégia do seu tempo dera passos decisivos neste sentido com a evolução para o regime de soldados mercenários, tão criticado precisamente por aquela época[47]. Platão prefere, todavia, que seja a própria cidade a produzir uma classe especial de guerreiros. O fato de lhes dar o nome de "guardiões" já tem implícita a limitação das suas funções à defesa. A imagem traçada por Platão constitui uma estranha mescla: em parte, é um relato da trajetória real e natural do problema apreciado de um ponto de vista moral, em que a origem da guerra se apresenta como um sintoma perturbador da ordem primitiva; por outra parte, é uma ficção ideal que visa alcançar o melhor da profissão das armas, considerada já indispensável. O segundo destes motivos não tarda a passar a primeiro plano, logo nos vemos convertidos em escultores, aos quais é entregue a missão de formar, por assim dizer, com mão de artista, através da seleção dos caracteres mais adequados e da sua educação, o tipo de "guardião inteligente e valoroso"[48].

44. *Rep.*, 373 E.

45. Aparece em *Leis*, 625 E-628 D, 629 A, mas não se pode inferir daqui que Platão tivesse já o plano de escrever as *Leis* quando redigiu a *República*.

46. *Rep.*, 374 A-D.

47. Para a crítica, cf. ISÓCRATES, *De Pace*, 44-48, e DEMÓSTENES, *Fil.*, I, 20, 47.

48. A palavra πλάττειν encontra-se várias vezes empregada nesta conexão. Cf. *Rep.*, 337 B, C.

Aqui, como em toda parte, Platão salienta com o maior vigor a importância de uma seleção rigorosa para o maior êxito do propósito educacional[49]. No caso dos "guardiões", não é a um procedimento especial e complicado que esta seleção se vincula. É antes deixada, evidentemente, a cargo da visão pedagógica, de que Platão nos dá um brilhante exemplo com a comparação do que deve ser o verdadeiro "guardião". As aptidões físicas do bom "guardião" são a agudeza das percepções sensoriais, a presteza em seguir o percebido e a energia na luta pela consecução do objetivo. Por sua vez, a luta requer valentia, cuja base específica natural é o elemento de bravura, peculiar também aos cavalos e aos cães de raça nobre. Este paralelo volta a surgir na seleção psicológica dos "guardiões" e no tocante à educação da mulher[50]. Revela o claro sentido do aristocrata para o valor da raça selecionada e a inclinação para os cavalos e cães, como companheiros dos seus ócios na caça e no esporte. Para o guerreiro ser um bom guardião dos seus, a sua alma tem de reunir, como os bons cães, duas qualidades aparentemente contraditórias: doçura para com os seus e agressividade contra os estranhos. E a ironia de Platão vê nesta qualidade um traço filosófico, já que tanto os cães como os "guardiões" avaliam a diferença entre as pessoas conhecidas e as desconhecidas, como critério do que julgam seu e do que reputam estranho[51].

Após esta seleção, é o problema da educação, da *paidéia* dos "guardiões", que Platão aborda[52]. Este ponto, ao ser desenvolvido por ele, adquire as proporções de um extenso estudo, que logo desemboca em investigações ainda mais extensas, sobre a educação da mulher e dos governantes no Estado perfeito. Platão fundamenta o seu minucioso tratamento da educação dos "guardiões", afirmando que assim ilustrará o tema sobre o qual incide a investigação fundamental, ou seja, a posição da justiça e da injustiça dentro do Estado, afirmação à qual o seu jovem interlo-

49. *Rep.*, 374 E.

50. Cf. *Rep.*, 357 A-E, e 459 A-B.

51. *Rep.*, 357 E.

52. A sua *paidéia* começa em *Rep.*, 376 C-E.

cutor dá caloroso assentimento. Todavia, ainda que não ponhamos em dúvida esta utilidade, quanto mais entramos nos permenores da *paidéia* dos "guardiões", tanto mais nos penetra a sensação de irmos perdendo completamente de vista a chamada investigação fundamental sobre a justiça. É certo que, numa obra que se apresenta na forma de um diálogo tão ramificado como a *República*, temos de aceitar como impostas de certo modo pelo tipo de composição muitas coisas que submetem a dura prova o nosso sentido sistemático da ordem; porém aparece, a tal ponto como um fim em si esta tríplice investigação sobre a educação dos "guardiões", da mulher e dos governantes, e é ventilada de maneira tão breve e tão de passagem a solução do problema da justiça e da felicidade do justo, que só podemos tomar a intenção global do artista como razão para justificar esta relação de equilíbrio, aparentemente perturbada, entre as duas investigações intimamente entrelaçadas. É, sem dúvida, a inquirição a respeito da justiça que constitui o tema central da investigação, visto que toda a obra se desenrola sobre a sua base e o problema da justiça se orienta para o problema da norma, como ponto decisivo. No entanto, o problema que surge como medula de toda a investigação, pela importância predominante que Platão lhe concede exterior e interiormente, é o problema da *paidéia*, problema indissoluvelmente vinculado ao conhecimento das normas e que, num Estado que aspira à realização da norma suprema, constitui de modo indiscutível o problema capital.

A educação dos "guardiões" de acordo com um sistema legalmente estabelecido pelo Estado é uma inovação revolucionária de alcance histórico incalculável. É a ela que em última instância remonta a exigência do Estado moderno sobre a regulamentação autoritária da educação dos cidadãos, defendida principalmente desde o Século das Luzes e a época do absolutismo por todos os Estados, qualquer que fosse a sua forma de governo. É certo que também na Grécia e na democracia ateniense o espírito da constituição do Estado contribuía em grande medida para orientar a educação dos cidadãos, mas em nenhum lado, fora de Esparta, existia, segundo testemunha Aristóteles, uma educação organizada pelo próprio Estado e pelas autoridades[53]. O fato de Aristóteles invocar este exemplo demonstra que tanto ele como Platão, ao preconizarem a educação estatal, tinham presente o exemplo espartano. Platão atacará mais a fundo, nas *Leis*[54], este problema da organização de um sistema de educação pública e dos órgãos chamados a dirigi-lo, problema que na *República* ainda se deixa de lado. Aqui, Platão está ainda exclusivamente interessado no conteúdo da educação e preocupado com estabelecer as suas linhas fundamentais, cujo exame o leva, em última conclusão, ao problema do conhecimento da norma suprema. Para ele, a solução do duplo problema da formação do corpo e da alma do Homem é a *paidéia* da Grécia antiga, com a sua divisão em ginástica e música, *paidéia* que, portanto, ele conserva como base[55]. Devemos encarar esta posição à luz das manifestações de Platão sobre o quanto seria funesta qualquer inovação no sistema educacional já implantado, sem perder de vista o seu apego conservador ao que já existia, em face da crítica radical, de detalhe, ao conteúdo da antiga educação. Geralmente, e por razões compreensíveis, coloca-se em primeiro plano a negação, na qual se revela, sem sombra de dúvida e de modo muito especial, o novo princípio da filosofia platônica. Mas o que na posição platônica é sugestivo do ponto de vista pessoal e ao mesmo tempo decisivo para a evolução da cultura assenta precisamente na fecunda tensão entre o seu radicalismo conceptual e o seu sentido conservador a respeito da tradição espiritualmente plasmada. Por isso, antes de darmos ouvidos à sua crítica, é importante deixar claro que é sobre a *paidéia* da antiga Grécia (por mais reformas que nela se introduzam) que a sua nova concepção filosófica repousa. Esta decisão, que servirá de modelo à atitude da filosofia posterior, tem um alcance histórico. Em primeiro lugar, assegura a continuidade e a unidade orgânica da evolução da cultura grega, tanto no capítulo da forma como no do conteúdo, e evita a ruptura completa com a tradição, num momento de grave perigo para esta, quando o espírito racional da

53. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, X, 10, 1180 a 24.
54. Cf. adiante, liv. IV.
55. *Rep.*, 376 E.

filosofia trocava o estudo da natureza pela reconstrução conceptual da cultura. Em segundo lugar, o positivo enlace de Platão com a antiga *paidéia*, e, portanto, com a herança viva da Nação Grega, dá um aspecto histórico à sua própria filosofia, visto que esta se desenvolve na forma de um contínuo debate com as potências da poesia e da música, que até então tinham vindo a dominar o espírito grego. Este debate não é, por conseguinte, um problema filosófico acessório, como o crítico moderno costuma pensar, mas tem para Platão uma importância filosófica absoluta.

A crítica da formação musical

Platão exige que se comece pela formação da alma, isto é, pela música[56]. No sentido lato da palavra grega μουσική, esta não abrange apenas o que se refere ao tom e ao ritmo, mas também – e até em primeiro lugar, segundo o acento platônico – a palavra falada, o *logos*. Embora Platão não ponha ainda a claro o seu princípio no relato da educação dos "guardiões", é logo desde o primeiro instante que insinua a orientação que lhe imprime. Todo o interesse do filósofo pelos testemunhos verbais gira em torno do problema de saber se são verdadeiros ou falsos. Da sua verdade depende não só o valor educativo da palavra, mas também o seu valor de conhecimento. É por isso que Platão considera tanto mais paradoxal a tese de que a educação não começa pela verdade, mas sim pela "mentira"[57]. Alude com isso aos mitos que se contam às crianças, e ele também não vê outro caminho para começar. Mas ainda que aqui, como em outros locais, atribua à ilusão, quando usada conscientemente como meio de educação ou de cura, o lugar que lhe cabe, faz em seguida uma reserva essencial, que equivale a uma ingerência profunda nos métodos usados até então. É certo que as histórias que contamos às crianças não são, no seu conjunto, verdadeiras; mas encerram pelo menos uma parte de verdade. Ora, em todas as coisas, e na educação especialmente, têm grande importância os primórdios, pois a educação

56. *Rep.*, 376 E, 377 A.
57. *Rep.*, 377 A.

parte da fase mais primitiva e maleável da evolução do Homem. É mais fácil moldá-lo nesta idade, em que ele adquire para sempre o caráter ou "tipo" que se lhe imprime. Portanto, não há nada mais despropositado que o à-vontade com que nos pomos a contar às crianças histórias sobre qualquer tipo de homens. As idéias que assim lhes incutimos são muitas vezes as que se opõem precisamente às convicções que deverão possuir quando forem adultos. Platão defende, por esta razão, que aqueles que contam histórias e lendas devem ser vigiados, pois deixam na alma da criança um traço mais duradouro[58] que as mãos dos que lhe cuidam do corpo.

Platão exige que em todas as histórias, grandes ou pequenas, manifeste-se o mesmo "tipo" de homem [59]. É certo que um fundador de Estados não pode ser, como tal, um poeta, mas deve, sim, ter uma consciência clara dos tipos gerais que os poetas tomam como base das suas narrações. Platão tanto fala de um tipo, como de tipos, no plural. Ao expressar-se, não quer referir-se precisamente à necessidade de o poeta criador se orientar para um determinado número de esquemas pré-estabelecidos, para uma árida tipologia; é, sim, à figura e ao perfil de todas as representações valorativas que alude, principalmente às que se referem ao divino e à essência da *arete* humana e que as suas obras inculcam na alma da criança. Diante do olhar do leitor atual de Homero ou de Hesíodo aparecem imediatamente numerosas cenas que ele não julgaria diferentemente de Platão, se as medisse pela tabela do seu próprio sentimento moral. O que acontece é que está acostumado a contemplá-las só do ponto de vista do agradável, como já eram contempladas no tempo de Platão. Dificilmente se poderia afirmar que estas cenas são adequadas a crianças. Também não incluiríamos num livro de contos infantis a lenda de Cronos devorando os filhos. Mas naquele tempo não existiam livros para

58. Com a idéia de "imprimir" ou "moldar" (πλάσις, πλάττειν) Platão inculca no leitor, com uma clareza de visão genial, a função essencial da poesia e da música, tal como a utilizava a *paidéia* da antiga Grécia. Nem neste caso estamos diante de algo absolutamente novo, mas sim diante da assimilação consciente que já existia e da sua importância comprovada há muito.
59. *Rep.*, 377 C.

crianças. Às crianças dava-se vinho para beber desde muito cedo e alimentava-se o espírito delas com poesia autêntica. No entanto, o fato de Platão tomar como ponto de partida estas histórias que se contam às crianças não significa, nem por sombras, que a sua crítica da poesia tenha sido escrita exclusivamente de um ponto de vista pedagógico, neste sentido restrito do termo. Não se propõe de modo nenhum uma simples orientação das leituras *ad usum Delphini*. Por trás da sua crítica aparece o profundo antagonismo de princípios entre a poesia e a filosofia, o qual preside a toda a luta platônica sobre a educação e se agrava ao chegar a este ponto.

Não é Platão o primeiro filósofo grego que censura a poesia. Neste sentido, há por trás dele uma longa tradição; e ainda que não seja possível, naturalmente, relacionar a sua crítica, do ponto de vista especial em que ela se coloca, com os seus predecessores, não procederíamos de maneira histórica, se desconhecêssemos o poder desta tradição e a sua influência sobre a filosofia platônica. O seu ataque parte da falta de dignidade, excessivamente humana, que apresentam as imagens dos deuses em Homero e em Hesíodo, ponto de partida que fora precisamente o de Xenófanes na sua luta contra a poesia épica[60]. Também Heráclito exprimia-se no mesmo tom; e em Eurípides, por seu lado, a moderna poesia aliava-se àqueles ataques filosóficos[61]. E porventura pensariam diferentemente sobre o Olimpo homérico um Ésquilo e um Píndaro e não opunham, à daqueles outros poetas, com todo o peso da sua seriedade moral e toda a força da sua fé pessoal, uma imagem mais pura do divino, ainda que se abstivessem em maior grau daquelas críticas negativas? Há uma continuidade ininterrupta que vai destes antiqüíssimos testemunhos de condenação religiosa e moral de Homero até os Padres cristãos da Igreja, os quais não poucas vezes tiram das obras destes filósofos pagãos os seus argumentos e até as suas palavras contra o antropomorfismo dos deuses gregos. No fundo, a série começa logo com o próprio poeta da *Odisséia*, visivelmente preocupado em atribuir aos seus deuses, e

60. Cf. acima, pp. 213 ss.
61. Cf. acima, pp. 406 ss.

de modo especial a Zeus, uma atitude mais digna do que a manifestada na *Ilíada*[62]. São as razões de Xenófanes que Platão recolhe diretamente, em pormenores como o da crítica das guerras entre deuses e gigantes ou do ódio e da discórdia entre os imortais de Homero[63], e é a mesma dos seus predecessores a fonte última da sua sensibilidade: tal como eles, aplica a medida da sua moral às idéias dos antigos poetas e acha-as impróprias do que ele exige do divino e falsas, por conseguinte. Já Xenófanes atacava Homero, *porque desde o princípio a todos servira de mestre*[64], e combate-o porque tem a consciência de possuir uma sabedoria nova e mais alta.

Seguem a mesma linha as objeções de Platão, que no entanto se eleva muito acima do seu antecessor. Não se limita a censurar ocasionalmente a influência negativa da poesia sobre o pensamento do povo, mas assume na *República* o papel de um renovador de todo o sistema da *paidéia* grega. A poesia e a música sempre tinham sido consideradas as bases da formação do espírito e englobavam a educação religiosa e moral. Platão julga tão evidente esta concepção da poesia, que em nenhum lugar procura fundamentá-la mais profundamente. Sempre que fala da essência da poesia, porém, a pressupõe, ou a ela se refere de modo expresso na definição desta. É por isso que esta atitude se torna de tão difícil compreensão para o homem atual, visto não haver muito tempo que a "arte" moderna teve de libertar-se, entre dores ingentes, do moralismo do Século das Luzes. Aqui está por que razão é para muitos de nós inabalável a tese de que o gozo de uma obra de "arte" é moralmente indiferente. Não é que seja nosso propósito inquirir aqui da verdade ou falsidade desta teoria; a única coisa que nos interessa é deixar claro uma vez mais que ela não corresponde à maneira de sentir dos Gregos. É certo que não devemos generalizar sem mais as rigorosas e específicas exigências que Platão deriva da missão educacional do poeta; mas afirmamos, isso sim, que a concepção como tal não é de modo algum exclusiva dele. Não é só a antiga tradição grega que a partilha,

62. Cf. acima, pp. 81 ss.
63. *Rep.*, 378 C-D. Cf. XENÓFANES, frag. 1, 21 Diehl.
64. XENÓFANES, frag. 9 Diehl.

mas igualmente os seus contemporâneos. Os oradores áticos citam as leis do Estado perante os tribunais, sempre que se trata de verificar o direito escrito. Mas invocam ao mesmo tempo, como igualmente evidentes, as máximas dos poetas, quando por falta de normas escritas são forçados a recorrer a leis não escritas[65], a cujo poder Péricles se refere com orgulho, na sua glorificação da democracia ateniense. Na realidade, a chamada lei não escrita encontra-se edificada na poesia. À falta de fundamentação racional, um verso de Homero é sempre o melhor argumento de autoridade, que nem os próprios filósofos desdenham[66]. Esta autoridade só se pode comparar à da Bíblia e à dos Padres da Igreja, nos primeiros tempos do Cristianismo.

Só esta vigência universal da poesia como suma e compêndio de toda a cultura permite-nos compreender a crítica a que Platão a submete, uma vez que esta concepção fez da palavra do poeta uma norma. Mas por outro lado obriga Platão a medir esta norma por uma outra superior, que ele sabe possuir, graças ao conhecimento filosófico. É já um elemento normativo que serve de base à crítica de Xenófanes, quando este declara que as idéias de Homero e de Hesíodo a respeito da divindade lhe são "inadequadas"[67]. Platão é, além disso, o pensador que desde o primeiro instante visa expressamente nas suas investigações a norma suprema do agir. Contemplados à luz desta norma, são em parte insuficientes e em parte condenáveis os ideais dos poetas anteriores a ele. E se a encararmos de um ponto de vista mais elevado ainda, compreenderemos que a crítica platônica da poesia tem de revestir uma forma ainda mais radical. O mundo que os poetas nos descrevem como real degrada-se em mundo de mera aparência, quando medido pelo conhecimento do Ser puro, a que a filosofia nos dá acesso. Segundo o pensar de Platão, o aspecto da poesia

65. ÉSQUINES, *Contra Timarco*, 141; LICURGO, *Contra Leocrates*, 102.

66. Como se sabe, os estóicos chegavam ao extremo na utilização dos poetas como autoridades, o que levava a encarar o problema do valor da poesia de um modo muito diferente daquele de Platão. Servindo-se do método alegórico da interpretação mantinham totalmente a pretensão dos poetas (especialmente Homero) de serem considerados como a verdadeira *paidéia*.

67. Cf. acima, nota 64 deste capítulo.

muda, caso se analise o seu valor como norma de conduta ou como conhecimento da verdade absoluta. Este segundo caso acontece na análise final da poesia, no livro X da *República*, onde ele a considera apenas o reflexo de uma outra imagem reflexa. Mas, aqui, é do grau supremo do saber que ele a contempla. Ao estudar, porém, a estrutura da *paidéia* dos "guardiões", coloca-se no plano de uma simples opinião acertada (*doxa*), plano em que toda a educação musical se move, e adota, por isso, uma atitude mais transigente. Aqui reputa a poesia um importante veículo de cultura e expressão de uma verdade superior[68], o que, porém, o obriga de novo a modificar ou a suprimir nela, com todo o vigor, tudo que seja incompatível com o critério filosófico.

Nas apreciações modernas, nem sempre se dá conta, com a devida clareza, da relação existente entre a crítica platônica da poesia e a peculiar posição que o poeta ocupava entre os Gregos, como educador do povo. O pensamento "histórico" do séc. XIX também não foi em absoluto capaz de, no seu modo de encarar o passado, sobrepor-se às premissas ideológicas do seu próprio tempo. Buscávamos argumentos para desculpar Platão ou para apresentar os seus preceitos como mais inocentes do que na realidade são. Eram psicologicamente interpretados como a rebelião das forças racionais da alma do filósofo contra a sua própria natureza poética, ou explicava-se o seu desprezo dos poetas pela decadência cada vez mais acentuada da poesia, no próprio tempo dele. Mas essas explicações, embora encerrem uma parcela de verdade, desconhecem os princípios que enformam a atitude de Platão. Encarava-se o problema com uma tendência excessiva a situar-se no ponto de vista da liberdade da arte. O exemplo dos Gregos fora freqüentemente invocado na luta travada para emancipar a poesia e a filosofia moderna da tutela do Estado e da Igreja; ora, Platão não se encaixava naquele quadro. Em vista disso, retocava-se o quadro para evitar que Platão caísse na vizinhança da polícia artística da burocracia moderna. No entanto, não é precisamente sobre o problema da organização de um gabinete de censura com

68. *Rep.*, 337 A: o mito no seu conjunto representa uma ficção, apesar de encerrar também uma parte de verdade.

o maior êxito prático possível que o interesse do nosso pensador incide; e, supondo que o tirano dionísio se tivesse resolvido a pôr em prática o Estado platônico, teria fracassado neste ponto, ou então seria preciso proibir antes de mais nada os seus próprios dramas, caso fosse atendida a sentença judicial de Platão. No Estado platônico, a reforma da arte poética tem um alcance puramente espiritual e só é política na medida em que toda a finalidade espiritual encerra, em última instância, uma força de formação política. É isto que dá a Platão o direito de incluir a poesia, do ponto de vista da idéia, na reconstrução da comunidade estatal ou a pesá-la e, na medida em que não desencadeia aquela força, a achar-lhe falta de peso. Platão não pretende extirpar a poesia que não corresponda ao seu critério; não trata de lhe negar qualidades estéticas. Essa poesia, porém, não tem cabimento no Estado seco e cheio de nervo que ele procura edificar, mas só em outros mais ricos e suntuosos.

É assim que a dignidade ímpar com que os Gregos tinham envolvido a poesia converte-se na perdição dela. Acontece-lhe o mesmo que ao Estado, para o qual se torna fatal a pretensão de possuir uma autoridade moral, a partir do instante em que Platão o mede pela norma de Sócrates, norma que ele jamais poderia satisfazer, pela sua própria natureza terrena. É certo que nem a poesia nem o Estado podem ser colocados de lado como fatores morais; mas, no Estado platônico, a Filosofia, conhecimento da verdade, arrebata-lhes a direção que até então vinham ostentando, ao dizer-lhes em que sentido deviam mudar para se poderem ajustar à sua exigência educacional. Como na realidade, porém, não mudarão, fica aparentemente de pé, como único resultado visível aos olhos da crítica platônica, o abismo insuperável que daí por diante dividirá a alma grega. O anseio aparentemente vão de Platão por conseguir uma reconciliação completa da aspiração da arte à beleza com a sua alta missão educacional fez, no entanto, amadurecer um fruto: a poesia filosófica dos seus próprios diálogos. Se lhe forem aplicados os postulados da *República*, esta poesia parece ajustar-se no mais alto grau às exigências da época e vir a substituir a poesia antiga, mesmo quando – apesar de todas as tentativas para imitá-la – é algo que escapa a qualquer possibilidade de repetição. Mas por que é que Platão não declara sem rodeios que são as suas obras que se devem pôr nas mãos dos educadores e educandos como verdadeira poesia? É exclusivamente a ficção do diálogo falado que o impede. Na obra da senectude já abandona esta ilusão e pede que as *Leis* se propaguem no mundo degenerado, como o tipo de poesia de que ele necessita[69]. E desta forma a poesia agonizante afirma uma vez mais o seu primado na obra do seu grande acusador.

A parte principal dos preceitos da educação dos "guardiões" é formada pelos "tipos" que no futuro deverão ser banidos da poesia. Com isso, Platão visa uma dupla finalidade. Ao mesmo tempo que leva a cabo uma radical depuração de toda a cultura musical, eliminando dela todas as idéias moral e religiosamente indignas, incute na nossa consciência o seu postulado de que toda educação deve ser presidida por uma norma suprema. A sua crítica e seleção dos mitos, segundo a tabela do conteúdo de verdade moral e religiosa que contêm, pressupõem um princípio irrefutável. De momento, este manifesta-se aqui apenas de forma indireta, na sua aplicação prática, e tem caráter meramente afetivo o assenso em que Sócrates para isso se apóia; mas é precisamente por isso que se faz sentir com maior força ainda a necessidade da sua fundamentação filosófica profunda, e esta fase aponta já para um grau posterior e mais elevado de consciência, em que se terá de revelar em toda a sua verdade a norma que Platão aqui aplica dogmaticamente. Em primeiro lugar vêm os "tipos da teologia", ou seja, os esquemas para todo tipo de testemunhos sobre a essência e a ação dos deuses e dos heróis[70]. A representação que os poetas até agora deles fizeram compara-se a um mau retrato[71], pois

69. Cf. adiante, liv. IV.

70. *Rep.*, 379 A: τύποι περὶ θεολογίας. É a passagem onde a palavra teologia aparece pela primeira vez na história do espírito humano. Platão é o seu criador.

71. Em *Rep.*, 377 E, Platão compara o poeta que conta coisas más dos deuses ao pintor que faz uns retratos que "não se parecem" com o original. As palavras μηδὲν ἐοικότα foram muito bem escolhidas, porque expressam ao mesmo tempo a falta de semelhança e a inadaptação da idéia de Deus, que Platão sente. Também XENÓFANES, frag. 22 Diehl, já diz que "não parece de Deus" o mover-se de um

ainda que se proponham dizer algo de semelhante à verdade, não são capazes disso. O que nos contam são as violências e as intrigas dos deuses uns contra os outros. Para Platão, no entanto, destaca-se acima de tudo que a divindade é absolutamente boa e livre de toda mácula. Na realidade, está ausente da sua natureza todo o demoníaco, o perverso e o nocivo, traços com que o mito a adorna. Não pode, por conseguinte, ser a causa do mal do mundo, onde quer que ele esteja presente. Segue-se daqui que a divindade só em grau muito limitado é autora do destino humano; ao contrário do que os poetas ensinam, não é a fonte de onde emanam todas as desgraças da nossa vida[72]. É ímpia e contrária à divindade a velha crença grega de que os deuses arrastam ao pecado os débeis mortais para em seguida derrubarem a eles e às suas casas. Mas se esta crença se elimina, cai por terra com ela todo o mundo da tragédia grega. Os sofrimentos do inocente que não provêm da divindade, e quando é um culpado que padece, isso não deve ser considerado um mal, mas uma bênção. Tudo isso é ilustrado com numerosas citações e exemplos tirados dos poetas. E proíbe-se igualmente todo o mito em que o simplesmente perfeito, imutável e eterno se apresenta encarnado em figuras mutáveis e múltiplas de essência finita, ou em que se impute à divindade uma intenção de enganar ou extraviar. No Estado platônico, não só não se deve utilizar na educação da juventude esta classe de poesias, mas nem sequer lá devem ter cabimento, de modo nenhum[73]. Tem bases num fundamento profundo que seja precisamente neste ponto, referente ao conceito da divindade e da sua ação, que se produza o choque mais violento de Platão. Uma das características essenciais da antiga poesia grega, desde Homero até a tragédia ática, consiste em acreditar que o destino do Homem se acha inteiramente submetido à ação dos deuses. Segundo ela, não é por si mesmo, por razões puramente psicológicas, que

lado para o outro. A palavra πρέπειν, que designa a adaptação, expressa originariamente, como a palavra homérica ἐοικέναι, a idéia do parecido; a tragédia do séc. V emprega-a sempre neste sentido.

72. *Rep.*, 379 C.

73. *Rep.*, 383 C.

ele se pode explicar, mas até, sim, unido por fios invisíveis ao poder que governa o mundo. A aspiração ideal do Homem culmina na *arete* heróica, mas sobre ela impera a *moira*, com a sua inelutável necessidade, e é a ela que também se acham submetidos, em última instância, a vontade e o êxito dos mortais. O espírito da poesia helênica é "trágico", porque professa a conexão de tudo, mesmo das supremas aspirações do Homem, com o governo do sobre-humano em todos os destinos mortais. E nem a consciência da própria responsabilidade do indivíduo atuante pelos seus atos e desditas, consciência que foi crescendo à medida que se ia racionalizando a vida no séc. VI, pôde diminuir, no sentido moral de um Sólon, um Teógnis, um Simônides ou um Ésquilo, aquele último núcleo indestrutível da antiga fé na *moira*, que vive na tragédia do séc. V: a idéia de que os deuses cegam aqueles que querem perder. A desgraça merecida ou imerecida é a *moira* dos deuses para esta fé numa divindade que é a causa de tudo o que acontece, tanto do bom como do mau.

O conflito entre este ponto de vista religioso e a idéia moral da responsabilidade do homem que age mantém-se latente ao longo de toda a obra poética dos Gregos. Tinha necessariamente que estalar em ruptura aberta no momento em que o postulado ético radical de Sócrates fosse aplicado como pauta à interpretação da vida inteira. O mundo da *arete* em que Platão constrói a sua nova ordem fundamenta-se na premissa da autodeterminação moral do próprio *eu* sobre a base do conhecimento do bem. É incompatível com um mundo em que reina a *moira*. O que a concepção do mundo dos poetas gregos assim denomina não é na realidade, segundo Platão, o destino imposto pelos deuses: se a divindade fosse tal que enredasse o homem ambicioso nas malhas da culpa, viveríamos todos num mundo em que a *paidéia* careceria de toda razão de ser. Deste modo, a certeza socrática de que o Homem quer *por natureza* o bem e é capaz de reconhecê-lo leva Platão a transformar a imagem pré-socrática do mundo. Era vendo nela a causa de *tudo* que a antiga idéia da divindade principalmente sublinhava o seu poder. Filosofia e poesia coincidiam nisto. Platão não recua ante a conseqüente necessidade de abandonar esta fé. Não nega, por oposição à esfera do bem e da liberdade, o

mundo da *ananke* que os seus antecessores viam na "natureza"; mas, como o *Timeu* demonstra, esta converte-se para ele apenas na matéria em que encarna, como natureza superior, o Bem divino, a forma da Idéia. Quando não se submete a ela, não passa de exceção, de materialização imperfeita do Ser puro e, portanto, uma coisa anormal. No mundo visto pelos olhos de Demócrito, em que impera a lei da causalidade, não se concebe uma *paidéia* como a platônica.

Este mundo é apenas uma modalidade cientificamente exterior ao mundo dos poetas antigos, presidido pela *moira*. A empresa de educar o Homem só pode ter uma justificação platônica e harmonizar-se com a lei do Universo, se tiver como fundo uma imagem totalmente nova do mundo, de um verdadeiro cosmos tal como Platão o concebe, governado por um princípio bom que lhe trace uma finalidade. Dentro de um mundo assim concebido, a *paidéia* representa a verdadeira obra de Deus, no sentido da *Apologia*, em que Sócrates abraça este "serviço divino" e lhe consagra a vida.

Os princípios sobre a apresentação da divindade vão seguidos de uma crítica da poesia apoiada também em numerosos exemplos e encarada do ponto de vista daquilo em que pode prejudicar o desenvolvimento da valentia e do domínio de si próprio. Toda a crítica da antiga *paidéia* se fundamenta, como princípio de divisão, na teoria platônica das quatro virtudes cardeais: a piedade, a valentia, o domínio de si próprio e a justiça. Esta última não é aqui levada em conta, o que expressamente se explica no final, alegando em abono disso o fato de ainda não se ter esclarecido o que é na realidade a justiça e o que significa para a vida e para a felicidade do Homem[74]. É também com bastante dureza

74. Primeiro vem a crítica dos hinos aos deuses, que nasce das exigências da verdadeira *eusebéia* (377 E até ao fim do livro II). Com o livro III começa a crítica das passagens dos poetas que são contrárias aos preceitos da valentia, à qual, em 389 D, se junta a crítica que parte do ponto de vista do domínio de si mesmo. Ambas as partes da crítica referem-se ao modo de apresentar os heróis na poesia. Parecia que a isto devia seguir-se imediatamente a exposição do Homem, examinando-se antes de tudo a sua coincidência com os preceitos da verdadeira justiça (392 A e 392 C), já que esta virtude é a única que fica de pé. Mas Platão desvia esta parte da crítica, pois falta ainda esclarecer a verdadeira essência da justiça.

que Platão fala dos poetas antigos, nesta parte. A espantosa descrição que Homero faz do mundo infernal educaria no medo da morte os "guardiões". Platão não pretende, naturalmente, desterrar Homero totalmente, mas submete-o a mutilações (ἐξαλείφειν, διαγράφειν), corta partes inteiras da sua epopéia e, como demonstrará praticamente mais tarde, nas *Leis*, não fugirá a mudar, recriando-o, o sentido dos poetas[75]. Ao zeloso guarda filológico da tradição parecerá isto, e é lógico, a mais terrível congeminação da arbitrariedade e da tirania. Para este, é intangível a palavra original do poeta. Mas esta concepção, que em nós se tornou carne e sangue, é o produto de uma cultura que chegou já ao seu termo e que guarda as obras do passado como tesouros felizmente salvos do naufrágio, e só reconhece o direito de neles introduzir modificações, quando as fontes autênticas dos textos permitem averiguar o que os poeta escreveram na sua forma originária. Mas, se atentarmos bem, veremos que a época em que a poesia era ainda coisa viva mostrava já certas tentativas curiosas e passos preliminares desta exigência platônica de recriação poética, os quais nos fazem ver com outros olhos aquela sua pretensão, considerada arbitrária. A necessidade de recriar poeticamente um verso já plasmado, nós a vemos, por exemplo, sustentada por Sólon diante de um poeta do seu tempo, Mimnermo, o qual defendera, com sereno pessimismo, que o homem devia morrer quando atingisse os 60 anos. Sólon convida-o a modificar o sentido da poesia, fixando aos 80 anos o limite da idade[76]. A história da poesia grega apresenta-nos numerosos exemplos de poetas que, desejando combater ou retificar as opiniões de algum antecessor sobre a suprema *arete* humana, cingem-se de muito perto à poesia dele e derramam nos velhos odres o vinho dos seus novos postulados[77]. O que realmente fazem é recriar poeticamente os seus predecessores. E é indubitável que na tradição oral rapsódica dos poemas

75. Cf. adiante, liv. IV.

76. SÓLON, frag. 22, Diehl.

77. No meu estudo *Tyrtaios über die wahre Arete*, em Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1932, p. 556, analisei toda uma série de exemplos especialmente elucidativos desta transformação de uma poesia famosa em grande autoridade.

de Homero e de Hesíodo este motivo levou também, com maior freqüência do que hoje estamos em condições de poder verificar, a ingerências destinadas a corrigir os poetas no sentido que vimos indicando.

Este peculiar fenômeno só é concebível, naturalmente, se for projetado sobre o fundo da autoridade educacional da poesia, tão evidente para aqueles séculos como estranha hoje para nós. Tais refundições adaptam, com a maior ingenuidade, obras já impostas como clássicas aos novos sentimentos normativos, com o que lhes prestam, de certo modo, a honra mais alta. Esta *epanorthosis* é aplicada generalizadamente pelos filósofos antigos na sua interpretação dos poetas, e deles se transmite mais tarde aos escritores cristãos. "Voltar a cunhar as moedas" era o princípio de uma tradição não morta ainda, antes com forças para prosseguir criando, enquanto os seus representantes tinham a consciência de nela trabalhar como co-partícipes na obra de criação e vivificação[78]. É por isso que a censura de incompreensão racionalista dos poetas do passado, feita a Platão, não deixa de revelar, por sua vez, uma certa incompreensão histórica da parte dos críticos modernos, a respeito do que a tradição poética do seu povo significava para ele e para os seus contemporâneos. Quando, por exemplo, Platão sustenta nas *Leis* que é preciso recriar poeticamente o antigo poeta espartano Tirteu – que enaltecia a bravura como a cúpula das virtudes cívicas e cuja obra continuava a ser a Bíblia do povo espartano – para em lugar da bravura pôr a virtude da justiça[79], capta-se diretamente a grandeza da força de persuasão que o verso de Tirteu devia ter alcançado na alma de quem só por meio de uma recriação poética julgava poder cumprir ao mesmo tempo o seu dever para com o poeta e para com a verdade.

Contudo, Platão não procede tão ingenuamente como os poetas recriadores da sabedoria poética cunhada, anteriores a ele. Aparece envolvido por um halo de ironia o seu severo gesto de censor. Não discute com aqueles que pretendem reservar ao prazer poético o lugar que lhe corresponde e declaram que as cenas homéricas do Hades enriquecem o valvor poético da poesia e a tornam mais agradável à massa. Quanto mais poéticas forem, menos as devem escutar as crianças e os homens que pretendem ser livres, para que temam mais a servidão que a morte[80]. Mutila igualmente em Homero, com mão implacável, todas as lamentações em torno dos homens famosos, bem como as inextinguíveis gargalhadas dos deuses olímpicos, pois induzem o ouvinte a excessiva indulgência perante a sua própria inclinação ao riso. São extirpadas como funestas as narrações de desobediência e insubordinação, ânsia de prazeres, cobiça de dinheiro e venalidade. E igual crítica se exerce sobre os caracteres da epopéia[81]. Aquiles, que aceita de Príamo um resgate pelo cadáver de Heitor e indenização monetária da parte de Agamemnon, lesa o sentimento moral dos séculos posteriores, como lesa o seu mestre Fênix, que o aconselha a reconciliar-se com Agamemnon, por uma compensação material. As provocadoras palavras de Aquiles contra Esperqueu, o deus-rio, o ultraje que faz ao deus Apolo, a profanação do cadáver do nobre Heitor e a matança dos prisioneiros nas fogueiras de Pátroclo não merecem que se lhes dê crédito. A moral dos heróis homéricos é incompatível com o seu caráter divino, a não ser que reputemos falsas as narrações[82]. Não é pelo fato de nela se refletir o pensamento de uma época primitiva que Platão deduz destes traços o caráter ainda tosco e arcaico da epopéia, em muitos dos seus aspectos, mas sim porque se atém ao princípio de que o poeta deve e quer oferecer exemplos da mais alta *arete* e o que sucede é que freqüentemente os homens de Homero não são

78. Sobre esta questão, cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 122, e o apêndice, p. 391.

79. *Leis*, 660 E s.

80. Esta passagem é elucidativa para esclarecer a relação entre o que chamamos prazer artístico e a missão da poesia como modeladora de almas, tal como a concebiam os Gregos. Essas funções não se excluem uma à outra: acontece que quanto mais intenso é o prazer, maior é a eficácia formativa de uma obra de arte sobre quem a contempla. Compreende-se, pois, que esta idéia da formação surgisse precisamente no seio do povo mais artístico do mundo, os Gregos, onde a capacidade do prazer estético alcançou um grau mais elevado que em nenhum outro povo da História.

81. *Rep.*, 387 D ss., 389 E.

82. *Rep.*, 390 E ss.

exemplo. A esta luz nada poderia indignar mais do que pretender explicar historicamente aqueles defeitos, uma vez que tal explicação privaria por inteiro a poesia da força normativa em que se baseia a sua pretensão a guiar os homens. Só se pode medi-la por uma norma absoluta, e por isso em face dela não se pode assumir senão uma de duas atitudes: ou demitir-se ou submeter-se ao preceito da verdade, que Platão lhe propõe[83]. Esta verdade é a mais completa inversão do que nós entendemos por realismo artístico e do que já existia como tal na geração anterior a Platão. Do ponto de vista da filosofia platônica, a representação da lealdade e da fraqueza humanas ou dos aparentes defeitos da ordem divina do mundo capta apenas a aparência da realidade, não a sua essência. E apesar de tudo isto, porém, nem sequer passa pela cabeça de Platão que a poesia, considerada como potência educadora, possa ser substituída pelos conhecimentos abstratos da Filosofia. Pelo contrário, a raivosa tenacidade com que ele trava o combate tem a sua mais profunda razão de ser na convicção de que a força educadora das imagens poéticas e musicais provadas pelos séculos é insubstituível. Segundo Platão, mesmo que a filosofia fosse capaz de descobrir o conhecimento redentor de uma norma suprema de viver, a sua missão educacional só seria cumprida pela metade, enquanto não se infundisse, como alma, às figuras plasmadas e plasmadoras de uma nova poesia esta nova verdade.

Não é só no conteúdo, mas sobretudo na forma, que se apóia o efeito da obra das musas. Isto justifica a estrutura da crítica platônica da cultura musical anterior e a sua divisão em duas partes fundamentais: uma sobre os mitos e outra sobre o estilo da linguagem[84]. Tem extraordinário encanto a inquirição sobre o estilo da linguagem (λέξις) na poesia, pois nos descobre e nos apresenta como conceitos firmes na literatura grega certos conceitos fundamentais da poesia que não voltamos a encontrar enquadrados numa grande conexão sistemática até chegar à *Poética* de Aristóteles. Todavia, não é por causa dela que Platão traça uma teoria

83. *Rep.*, 391 D.

84. O estudo dos mitos termina em *Rep.*, 392 C. A ele se liga a crítica do estilo da linguagem.

da arte poética, mas a sua poética é simplesmente uma crítica da poesia considerada como *paidéia*. Enquanto até então derivara todas as artes de uma raiz comum, o desejo de imitar[85], aqui reparamos que, ao propor a divisão dos tipos de expressão poética, o conceito de imitação se emprega no sentido mais estrito de imitação dramática. Os tipos de expressão poética dividem-se em:

1) as simples narrações, como o ditirambo, por exemplo;
2) a imitação dramática;
3) a mistura de narração e imitação em que o *eu* de quem narra se oculta, como na epopéia, onde alternam a narração e os discursos diretos dos heróis épicos, ou, o que é o mesmo, um elemento dramático[86].

É evidente que Platão não podia esperar que este ponto de vista fosse compreendido sem mais pelos seus leitores; a sua maneira de encarar o problema é nova e profusamente ilustrada por ele, à base de exemplos da *Ilíada*.

Também aqui se coloca o problema de quais destes tipos devem ter acolhimento no Estado ideal, problema para cuja solução são dado decisivo, pura e exclusivamente, as necessidades de educação dos "guardiões". Numa aplicação rigorosa do princípio de que cada um deve dominar a fundo a sua profissão, sem se dedicar a nenhuma outra coisa, Platão declara que a tendência e a capacidade de imitação de muitas coisas variadas é incompatível com as qualidades de um bom "guardião". Na maioria dos casos, nem sequer um ator trágico é capaz de representar bem a comédia, e um recitador de epopéias raras vezes está em condições de desempenhar um papel dramático[87]. A dos "guardiões" deve ser

85. Isto se verifica, ainda que tratado rapidamente, em *Rep.*, 373 B. Cf. também a idéia da imitação (εἰκάζειν) em 377 E, que é compartilhada como missão pelo pintor e pelo poeta.

86. *Rep.*, 392 D. O conceito da imitação que Platão toma como base nesta classificação dos gêneros da arte poética não é a imitação de quaisquer objetos naturais pelo Homem, mas sim o fato de que o poeta ou o pintor se tornam parecidos (ὁμοιοῦν ἑαυτόν), como personalidade, em todos aqueles casos em que não falam por si mesmos, e sim através de outrem.

87. *Rep.*, 395 A.

uma profissão em que só se saiba desempenhar bem um ofício: o de velar pela liberdade do Estado[88]. Não era bons especialistas, mas apenas bons cidadãos em geral que a antiga *paidéia* se propunha formar. Platão mantém expressamente de pé, para os seus "guardiões", o ideal da *kalokagathia*[89]; mas, ao medir pouco equitativamente pela pauta dos atores profissionais altamente especializados do seu tempo as exigências que faz às representações dramáticas dos profanos, torna imediatamente o problema da inclusão da poesia dramática na educação dos "guardiões" um incidente de fronteira entre dois talentos especiais diferentes, que fariam melhor em não se misturarem de forma grosseira. Constitui fenômeno raro, mas psicologicamente compreensível, a nítida predileção pela purificação das profissões especializadas, num gênio universal como o de Platão. É muito claramente um sintoma do conflito interior que neste como em alguns outros pontos conduz Platão a uma solução algo forçada. Do fato de a natureza humana *só aos poucos se entregar*, ele tira a conclusão de que é melhor para o soldado cultivar conscientemente a unilateralidade[90].

Mas ao lado deste argumento, de que se exagera um pouco a rigidez, existe nele a consciência profunda de que a imitação, principalmente a imitação continuada, influencia o caráter do imitador. Toda a imitação é uma transformação da alma; é, por conseguinte, o passageiro abandono da forma anímica própria e a sua adaptação à essência do que se quer representar, seja isso melhor ou pior[91]. É por isso que Platão quer que os "guardiões" não

88. *Rep.*, 395 B-C.

89. *Rep.*, 396 B.

90. *Rep.*, 395 B.

91. É evidente que esta caracterização não se pode aplicar à imitação em sentido amplo (na nota 86 deste capítulo fizemos a distinção entre esta imitação e a imitação do poeta ou do expositor dramático), mas apenas à imitação neste sentido mais restrito que, segundo Platão, inclui também os discursos da epopéia. Este tipo de imitação que influi no corpo, na voz e no espírito do imitador, e faz com que ele assimile em si o imitado como uma segunda natureza (*Rep.*, 395 D), aparece claramente caracterizado por Platão como uma categoria ética, enquanto a imitação de qualquer realidade num sentido artístico é simplesmente indiferente para o caráter daquele que imita. O conceito platônico da *mimesis* dramática, no sentido da renúncia de si mesmo, é um conceito paidêutico; o da imitação da natureza, pura e simplesmente um conceito técnico.

se ocupem de representações dramáticas senão para personificarem as formas da *arete* autêntica. E exclui por princípio tudo o que seja imitações de mulheres, de escravos, de homens ou comportamentos de caráter vil de espíritos mesquinhos, de toda a sorte de tipos que não participem da *kalokagathia*. E os jovens que se têm em algum apreço também não devem imitar, a não ser por pilhéria, os sons dos animais, o ruído dos rios, o rugido do mar, o estrondear do trovão, o bramido do vento ou o chiar das rodas[92]. Há uma linguagem do nobre e outra do homem comum, e quando um futuro "guardião" se puser a imitar, deve ser o primeiro e não o segundo[93]. Deve apenas cuidar de ter um estilo singelo, como convém à maneira de ser de um homem bravo, e não procurar uma linguagem variegada, cheia de inúmeras variações, a qual, além do acompanhamento musical e rítmico, exigiria uma mudança constante e inquieta de tons e melodias[94]. Aos artistas deste gênero moderno e cheio de encantos são prestadas no Estado platônico todas as honras e toda a admiração, ungem-lhes a cabeça e a adornam com fitas de lã; mas, uma vez honrados, acompanham-nos a outra cidade, visto que não há lugar para eles no Estado puramente educador. Neste Estado admitem-se unicamente poetas mais secos e menos geradores de prazer[95]. Platão chega até a preferir a poesia dramática como tal à poesia descritiva, e também na épica quer que o elemento dramático dos discursos diretos seja restringido o máximo possível[96]. A sua maneira de tratar este ponto pressupõe, naturalmente, a paixão que a juventude do seu tempo sentia pelo teatro e pela poesia dramática. Platão, que no seu período pré-socrático tinha um grande fraco pela tragédia, teria seguramente conhecido por experiência própria, na sua pessoa e na de outros, o lado negativo destas paixões. É visivelmente a experiência própria que lhe inspira o humor que neste ponto as suas declarações transpiram.

92. *Rep.*, 395 D-397 B.

93. *Rep.*, 396 B-D.

94. Cf. *Rep.*, 397 A-B e a descrição das duas espécies (εἴδη) ou tipos (τύποι) de estilo (λέξις).

95. *Rep.*, 398 A.

96. *Rep.*, 396 E.

Para a cultura grega, a poesia e a música são irmãs inseparáveis, a ponto de uma única palavra grega abranger os dois conceitos. Mas após as normas referentes ao conteúdo e à forma da poesia vem a música, no atual sentido da palavra[97]. No caso misto da poesia lírica, ela se funde com a arte da linguagem para constituir uma unidade superior. Depois de explicar o que tocava à poesia, valendo-se essencialmente, como era lógico, de exemplos tirados da arte poética, da épica e do drama, não é preciso começar logo a tratar da lírica, naquilo em que é poesia, pois se rege pelos mesmos princípios que aqueles outros dois gêneros[98]. Em contrapartida, as melodias ou harmonias como tais, desligadas da palavra, essas, sim, exigem a nossa atenção. A elas se une como elemento não lingüístico o ritmo, tanto na poesia cantada como na música para dança. Platão estabelece como lei suprema que deve presidir a esta cooperação da trindade do *logos*, da harmonia e do ritmo, a norma de que tom e cadência têm de estar sujeitos à palavra[99]. Com isto declara *ipso facto* que os princípios que ele proclama para a poesia vigoram também na música, o que possibilita examinar conjuntamente, de um único ponto de vista, a palavra e o ritmo. A palavra é a expressão imediata do espírito e é este que a deve dirigir. O estado de coisas com que a música grega da época presenteava Platão não era este, por certo. Assim como no palco o espetáculo domina a poesia e criou o que Platão chama de *teatrocracia*[100], nos concertos a poesia era serva da música. As narrações que conhecemos da música daquele tempo são todas uníssonas em censurar nela a tendência a embriagar os sentidos e a estimular todas as paixões[101]. A música emancipada torna-se demagoga do reino dos sons.

97. Cf. *Rep.*, 398 B-C. O conteúdo e a forma são ἅ τε λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον. O primeiro (ἅ) coincide com a exposição por extenso dos mitos, a segunda (ὡς) com a do estilo (λέξις). A terceira parte do estudo da poesia, a música (τερὶ ὠδῆς τρόπου καὶ μελῶν), começa com 398 C. Esta classificação da poesia, nos diversos elementos que a integram, adianta-se em parte à construção da Poética de Aristóteles. O caráter normativo do estudo indica-o o dual, λεκτέον. A norma platônica é a paidêutica e não a simples perfeição técnica da obra poética.

98. *Rep.*, 398 D.

99. *Rep.*, 398 D; cf. também 400 A e 400 D.

100. *Leis*, 701 A.

101. PSEUDO-PLUTARCO, *De Musica*, c. 27, HORÁCIO, *Ars Poetica*, 202 s.

Se há alguma coisa que fale em prol da legitimidade da crítica de Platão, é o fato de ele ter convencido da exatidão do seu juízo toda a teoria musical da Antiguidade. Quanto ao mais, Platão não pensa em pôr um freio ao nosso mundo degenerado. A essência deste é o destempero, e o filósofo deixa-o seguir o seu caminho. É nos seus próprios excessos que ele tem o remédio. A própria natureza o fará transformar-se no contrário do que é, quando o momento chegar. Não percamos de vista que o objetivo de Platão é a cidade sã e seca, toda nervo, que "a princípio" foi, não a cidade obesa e cheia de gordura que "depois" veio a ser e onde tem de haver lugar para médicos e cozinheiros. A sua simplificação é radical. Não obriga a evolução a voltar atrás, mas é do princípio que começa. Vemos na música, com maior clareza ainda que na redução da poesia a certos "tipos", que Platão não se propõe precisamente traçar uma teoria completa da arte. Não sobrecarrega de detalhes técnicos a sua análise, mas limita-se a traçar, na qualidade de legislador, alguns traços firmes, para descriminar os campos. É isso que constitui o seu saber como artista, ainda que nós, como historiadores, tenhamos de lamentar esta sobriedade, dado que o pouco que a sua crítica nos diz constitui a base de tudo que sabemos sobre as harmonias da música grega. Não podemos descrever em detalhe a ginástica ou a música gregas, os fundamentos em que assentava a *paidéia* do período antigo e do clássico, porque nisso não consente o legado da tradição. É por isso que na nossa exposição esses temas não são tratados em capítulo à parte, mas nos ocupamos deles onde quer que a sua imagem se apresente nos monumentos e discussões da Antiguidade; e temos de nos consolar com a convicção de que para nós, como para Platão, é secundário o aspecto técnico destes problemas. O próprio Platão remete várias vezes aos especialistas no que se refere ao lado técnico da teoria da harmonia e anota que Sócrates conhecia a teoria da música de Dámon, a qual fizera época no seu tempo[102]. É por isso que só se dão indicações tão sumárias como a de se prescindir da melodia lídica-mista e lídica-tensa,

102. *Rep.*, 400 B.

por serem próprias para a lamentação e o duelo, previamente proibidos na crítica da poesia. Igualmente se reprovam as melodias lânguidas, quer jônicas quer lídias, boas para as orgias, mas inaceitáveis aqui, porque nem a embriaguez nem a languidez ficam bem aos "guardiões"[103]. O interlocutor de Sócrates, o jovem Gláucon, que encarna os interesses da juventude culta, sente-se orgulhoso de poder fazer gala dos seus conhecimentos da teoria da música. Dá-se conta de que nestas condições prevalecerão só as melodias dórica e frígia, mas Sócrates não se deixa arrastar a tais pormenores. Platão pinta-o assim, conscientemente, como o homem de verdadeira cultura, cujo olhar mergulha na essência das coisas, mas a quem não compete rivalizar com os especialistas. A precisão, que é no perito exigência natural, seria no homem culto pedantismo e não seria julgada digna de um homem livre[104]. É por isso que Sócrates limita-se a dizer, em termos gerais, que deseja ver conservado unicamente aquele tipo de melodia em que se imite o tom de voz e o acento do guerreiro na presença do perigo, das feridas e da morte, ou o do homem pacífico de caráter sereno e conduta comedida[105]. E tal como as melodias ricas também a riqueza de instrumentos musicais se abandona. Não é pela variedade dos sons que produzem ou pelo número de cordas que possuem que os instrumentos devem ser avaliados. São inteiramente suprimidas as flautas, as harpas e os címbalos, e conservam-se só a lira e a cítara, instrumentos adequados a melodias simples; no campo deverão soar apenas as gaitas dos pastores[106]. Recordamos a este propósito a narração de que as autoridades espartanas proibiram a atuação do genial inovador Timóteo, mestre da música moderna daquele tempo, porque ele não utilizava a cítara de sete cordas de Terpandro, santificada pela tradição, mas sim um instrumento com mais cordas e maior riqueza harmônica. Mesmo que demos por falsa esta história, pelo menos está bem inventada para ilustrar o fato de que qualquer mudança fundamental que se

103. *Rep.*, 398 E ss.

104. Veja-se a p. seguinte, e cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 3, 995 a 9 s.

105. *Rep.*, 399 A-C.

106. *Rep.*, 399 C-E.

introduzisse na harmonia musical constituía uma revolução política para os ouvidos gregos, pois modificava o espírito da educação em que assentava a vida da *polis*[107]. E que este sentimento não obedecia a uma estreiteza de espírito especificamente espartana, mas prevalecia também e talvez com maior intensidade até, embora sob forma diferente, num Estado democrático como Atenas, demonstra-o a tempestade de indignação que se ergueu contra a música moderna em toda a comédia ática da mesma época.

Inseparável da harmonia é o ritmo, quer dizer, a ordem no movimento[108]. Já acima dissemos que, pela sua origem, o termo grego não implica a acepção de movimento, mas exprime em numerosas passagens o "momento" de uma posição ou ordenação fixa de objetos[109]. O olhar do Grego descobre-o tanto no estado de quietude como no de movimento, no compasso da dança, do canto ou do discurso, principalmente se for em verso. Conforme o número de longas e breves de um ritmo e o seu nexo mútuo, produz-se uma ordenação distinta no passo ou na voz. Também aqui Sócrates evita imiscuir-se em questões técnicas, próprias do especialista, mas ouviu dizer qualquer coisa que excita a sua imaginação: a teoria do *ethos* na harmonia e no ritmo. É desta teoria que deriva o que Platão ensina sobre a seleção das harmonias, a saber: que só são aceitáveis as harmonias que exprimem o *ethos* do homem valente ou do homem sereno[110]. E igualmente na riqueza

107. PSEUDO-PLUTARCO, *De Musica*, c. 30; *Ath.*, 636 E.

108. *Rep.*, 399 E.

109. Cf. acima, pp. 160 ss.

110. Também aqui (*Rep.*, 400 A) Sócrates aponta a Gláucon, homem culto na técnica musical, a missão de explicar e definir nas harmonias, de um modo mais exato, os gêneros dos ritmos e o seu número. No entanto, a característica do técnico é ignorar o que se refere ao conteúdo ético da expressão dos diversos ritmos. Dámon era, sem dúvida, excepcional entre os teóricos da música. Por isso Sócrates quer aconselhar-se (400 B) com ele para saber que espécie de ritmos (βάσεις) são os adequados (πρέπουσαι) para cada *ethos* especial. É um problema instrutivo, pois também na *Poética* de Aristóteles e na de Horácio a maneira de tratar os metros da poesia parte do mesmo ponto de vista, a saber: quais são os métodos mais indicados para cada conteúdo. Assistimos aqui a uma continuidade da tradição anterior a Platão, embora exista a tendência para identificar com ele este modo paidêutico de abordar o problema da música. O fato de Sócrates recorrer a Dámon como a grande autoridade no que diz respeito à teoria do adequado (πρέπον) neste ter-

das classes de ritmos apenas escolhe aquelas que imitam a essência destas duas atitudes morais da vontade. É por isso que a teoria do *ethos* erige-se em princípio comum tanto da *paidéia* musical como da *paidéia* rítmica. Mais do que fundamentá-la, o que Platão faz é pressupô-la. Mas até o simples fato de esta teoria ser tirada de Dámon, o maior teórico musical do tempo de Sócrates, prova que não estamos diante de algo especificamente platônico, mas que é, antes, uma concepção da música peculiar aos Gregos, a qual, de maneira consciente ou inconsciente, foi desde o início decisiva para a posição dominante que a harmonia e o ritmo desempenhavam na cultura grega.

Aristóteles continua a desenvolver a teoria do *ethos* na música, no esboço sobre educação, contido no livro VIII da sua *Política*. Segue para isso na esteira de Platão, mas, como costuma acontecer-lhe em maior grau ainda que ao seu mestre, é intérprete da maneira de pensar do conjunto da Grécia. Aristóteles afirma o conteúdo ético tanto da música como do ritmo, e é dele precisamente que deriva a importância que ambos têm para a educação[111]. No *ethos* da harmonia e do ritmo vê o reflexo de atitudes de alma de diverso valor e coloca o problema de saber se estas qualidades, que captamos por meio da apreciação artística e às quais damos o nome de *ethos*, se apresentam também no campo do tato, do gosto ou do olfato. Nega em absoluto a existência delas através destes sentidos[112], existência que não vamos contradizer. Mas também não concede nenhum *ethos*, em geral, às impressões transmitidas pela visão através das artes plásticas. Entende que este tipo de efeitos se limita a certas figuras pictóricas e escultóricas, e mesmo nestas só o reconhece em proporções restritas[113]. Aliás, segundo Aristóteles, também não é de verdadeiros reflexos

---

reno, representa uma distinção e um testemunho verdadeiramente extraordinários nele. Por detrás deles não se pode ver tanto o caso de Sócrates ser discípulo de Dámon – uma antiga tradição urdida provavelmente à base desta passagem da *República* – como a comprovação de que Dámon era o verdadeiro autor da teoria do *ethos* na música que Platão toma como base da sua *paidéia* dos "guardiões".

111. ARISTÓTELES, *Pol.*, VIII, 5.

112. ARISTÓTELES, *Pol.*, VIII, 5, 1340 a 18-30.

113. ARISTÓTELES, *Pol.*, VIII, 5, 1340 a 30 s.

de um *ethos* que se trata, mas de meros sinais dele, expressos em cores e figuras. Nenhum *ethos*, por exemplo, transparece nas obras do pintor Pauson, mas ele existe, em contrapartida, nas de Polignoto e nas de certos escultores[114]. As obras musicais, pelo contrário, são imitações diretas de um *ethos*. O admirador da arte plástica dos Gregos sentir-se-á inclinado a negar ao filósofo olhos de artista, e assim explicará a sua maneira diferente de julgar o conteúdo ético da música e o da pintura e escultura. Talvez com isso se pudesse relacionar a sua tese de que, nos sentidos humanos, é o ouvido o órgão espiritual por excelência, ao passo que Platão atribuía aos olhos a suprema afinidade com o espírito[115]. Mas apesar de tudo fica de pé o fato de nenhum grego jamais se ter lembrado de reservar na *paidéia* um lugar para as artes plásticas e sua contemplação, ao passo que a poesia, a música e a rítmica sempre dominaram o pensamento educacional deste povo. (O que Aristóteles diz do valor do desenho não tem nenhuma relação com o sentido da arte plástica e não pode, portanto, alegar-se como objeção para invalidar este juízo.)[116]

É também com uma só palavra, depois de terminar o seu comentário à educação musical, que Platão, à guisa de apêndice, refere-se à influência da pintura, que coloca no mesmo plano da arte da tecelagem, da arte decorativa e da arquitetura, sem fazer a mínima referência à escultura[117]. Não se vê muito bem até que ponto atribui um *ethos* a estas artes, no sentido daquele que reconhece à música e à poesia[118]; é evidente que as menciona mais

---

114. ARISTÓTELES, *Pol.*, VIII, 5, 1340 a 36.

115. ARISTÓTELES, *De sensu*, 1, 437 a 5. O modo como Platão valoriza a vista humana transparece no predicado "solar" que emprega em *Rep.*, 508 B e na metáfora "olho do espírito", *Banq.*, 219 A.

116. ARISTÓTELES, *Pol.*, VIII, 2, 1337 b 25.

117. *Rep.*, 401 A. A "escultura" está talvez incluída no *etc.*, 401 A 1-2.

118. Sócrates tende a generalizar o que disse a respeito do *ethos* adequado na música, servindo-se para isso da teoria de Dámon. Este tinha descoberto o *ethos* no campo da harmonia e dos ritmos; contudo Sócrates pergunta (400 E) se os jovens "guardiões" não deveriam "perseguir" por toda a parte (πανταχοῦ) estes elementos (engenhoso jogo de palavras) para poderem cumprir devidamente a sua missão. As belas artes participam do *ethos* nos termos εὐαρμοστία, εὐσχημοσύνη e εὐρυθμία. Cf., no entanto, 400 D, sobre a primazia ética da música relativamente às outras artes.

para completar o quadro, como formas de expressão de um espírito geral de decoro e severidade ou de opulência carecida de bom gosto; considera-as assim fatores que contribuem para criar uma determinada atmosfera pública, no bom ou mau sentido[119]. Mas não são elas, ainda, os verdadeiros pilares da *paidéia*[120]. É algo de especificamente grego o sentido para apreciar a ação educacional de semelhante atmosfera, mesmo que só em Platão o encontremos elevado a tão grande requinte. E voltaremos a deparar com ele na educação filosófica dos governantes[121]. Por mais que a tendência a espiritualizar a educação se acentue, o Grego nunca deixa de perceber que se trata de um processo de crescimento. As palavras correspondentes, "educação" e "nutrição", que a princípio tinham um significado quase idêntico, continuam a ser sempre termos gêmeos[122]. É certo que se começam a diferenciar, à medida que o conceito de *paidéia* vai tendendo cada vez mais a designar a cultura intelectual; a "nutrição" exprime agora a fase pré-espiritual do processo infantil. Mas Platão volta, numa fase superior, a estabelecer uma maior afinidade entre ambos os conceitos, pois, ao contrário dos sofistas, não concebe de modo isolado o processo de formação espiritual do indivíduo, mas reconhece que a cultura do espírito exige também certos pressupostos de clima e certas condições de desenvolvimento[123]. Apesar de toda a sua elevada espiritualidade, o conceito platônico da cultura reconquistou alguma coisa daquele caráter vegetal que na cultura individualista dos sofistas se perdera. Tocamos aqui uma das raízes da vontade platônica que impele o Homem para a comunidade política; é a consciência de que o Homem não prospera no estado de isolamento, mas sim no interior de um mundo circundante adequado ao seu ser e ao seu destino. O Estado é necessário para que possa haver educação; necessário não só como autoridade legislativa, mas também como meio ambiente, como a atmosfera que o indivíduo

119. *Rep.*, 401 B-D.
120. *Rep.*, 401 D.
121. Cf. adiante, pp. 851 ss.
122. Παιδεία e τροφή são inicialmente termos quase sinônimos. Cf. ÉSQUILO, *Sete*, 18. Cf. acima, pp. 24 ss.
123. Cf. nota 121.

respira. Não basta ser puro o alimento espiritual da cultura musical; as obras de todas as profissões, tudo o que tem forma, devem refletir o mesmo espírito de uma atitude nobre, e unir-se na aspiração a uma perfeição máxima, ao decoro e à dignidade. É necessário que desde a mais tenra infância todo mundo respire neste ambiente qualquer coisa como o ar de uma região saudável[124].

No entanto, ainda que a arte e o artesanato contribuam em conjunto para criar o clima espiritual, é a música que continua a ser o *alimento verdadeiramente cultural*[125]. Também neste ponto o pensamento platônico não está exclusivamente enformado pela tradição. Platão coloca-se conscientemente o problema de se é ou não legítimo o primado que a tradição da *paidéia* grega reconhece à música sobre as outras artes. E chega à conclusão de que está perfeitamente justificada, uma vez que são o ritmo e a harmonia *os que mais fundo penetram no íntimo da alma e os que dela se apoderam com mais força, infundindo-lhe e comunicando-lhe uma atitude nobre.* Mas não é só pelo seu dinamismo anímico que ele julga a música superior às outras artes; é também porque educa o Homem a captar com precisão incomparável o que há de exato ou de defeituoso numa obra bela e na sua execução[126]. Uma pessoa corretamente educada na música, pelo fato de a assimilar espiritualmente, sente desabrochar dentro de si, desde a sua mocidade e numa fase ainda inconsciente do desenvolvimento, uma certeza infalível de satisfação pelo belo e de repugnância pelo feio, a qual a habilita mais tarde a saudar alegremente, como algo que lhe é afim, o conhecimento consciente, quando ele se apresenta[127]. Na realidade, a educação que Platão quer que seja dada aos seus "guardiões" antecipa-se, na forma interior inconsciente com que as obras das musas educam o Homem, aos conhecimentos supremos que a educação filosófica do seu tipo de governantes mais tarde porá em

124. *Rep.*, 401 C: ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν.
125. *Rep.*, 401 D: κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή. De modo semelhante, chama-se ao verdadeiro Ser a verdadeira realidade: ἡ κυριωτάτη οὐσία, τὸ κυρίως ὄν.
126. *Rep.*, 402 A.
127. *Rep.*, 402 A.

relevo de modo consciente. Platão aponta assim para um segundo tipo superior de cultura e já deixa transparecer claramente, ao mesmo tempo, os limites da educação pelas musas, o único tipo de cultura superior do espírito, na Grécia antiga. Esta educação adquire, além disso, um novo significado, como fase prévia irrecusável para o conhecimento filosófico puro, que sem a base da cultura musical ficaria flutuando no ar.

O conhecedor profundo destas coisas advertirá que não se trata aqui precisamente de uma expressão psicológica sutil, mas mais ou menos fortuita; ao contrário, trata-se de um fundamental corolário pedagógico da teoria platônica do conhecimento. Segundo a teoria de Platão, por mais arguta que seja a inteligência, não tem acesso direto ao mundo dos valores, que, em última instância, é o que interessa à filosofia platônica. Na *Carta Sétima*, o processo de conhecer é descrito como um processo gradual que se vai desenvolvendo ao longo da vida inteira e que faz a alma parecer-se cada vez mais com a essência dos valores que aspira a conhecer. O Bem não se pode conceber como algo de formal e conceptual situado fora de nós, sem previamente termos participado da sua natureza; o conhecimento do Bem só *se desenvolve* no Homem à medida que se vai tornando realidade e ganhando forma no próprio Homem[128]. Para Platão, pois, a educação do caráter é a via que conduz à educação dos olhos da inteligência, e que, sem o Homem ter consciência disso, modifica de tal maneira a sua natureza, pela ação das forças espirituais mais vigorosas – poesia, harmonia e ritmo –, que lhe é possível, finalmente, alcançar o princípio supremo, por meio de um processo que o vai aproximando da sua própria essência. Com a sua familiaridade habitual, Sócrates compara ao ensino elementar da leitura e da escrita a essência deste longo e trabalhoso processo educacional que forma o *ethos* do Homem[129]. É quando conhecemos as letras do alfabeto em todas as palavras e combinações que elas podem formar que dominamos a escrita, no pleno sentido da palavra. De igual modo podemos dizer que só temos uma cultura musical, no sentido pleno do termo, quando soubermos captar e apreciar devidamente, sempre e em todas as suas manifestações, no pequeno e no grande, as "formas" do domínio de si próprio e da prudência, da valentia e da generosidade, da distinção e de tudo o que se relaciona com elas, bem como as suas imagens[130].

128. *Carta VII*, 343 E-344 B.
129. *Rep.*, 402 A.

Crítica da ginástica e da medicina

Ao lado da música, como a outra metade da *paidéia*, coloca Platão a ginástica[131]. Ainda que o seu verdadeiro interesse incida sobre a educação musical, reveste-se também da maior importância para a cultura dos "guardiões" o robustecimento físico, razão pela qual se deve praticar a ginástica desde a infância. Ao chegar aqui vê-se que o fato de se pôr à frente a cultura pelas musas não obedecia apenas, como a princípio argumentava Platão, ao motivo de se ter de iniciar antes no tempo[132]. Além disso, é anterior à ginástica no campo dos princípios, pois se um corpo apto não consegue com a sua aptidão tornar a alma boa e excelente, um espírito de escol pode, pelo contrário, ajudar o corpo a aperfeiçoar-se[133]. É sobre este princípio que assenta a estrutura da composição platônica. Platão entende que a primeira coisa a fazer é formar espiritualmente o Homem na sua plenitude, entregando-lhe em seguida o cuidado de velar pessoalmente pelo seu corpo. Tal como com referência à educação musical, Platão limita-se aqui a traçar certas linhas fundamentais[134], para não cair na prolixidade. Os Gregos sempre consideraram o atleta como protótipo da força física, e, uma vez que os guerreiros são chamados a ser *os atletas das lutas mais importantes*, parece que o mais lógico e natural será tomar como exemplo para eles o método já tão desenvolvido da formação de atletas[135]. Esses também não se devem entregar à bebida, como é natural. Platão, porém, não toma de forma alguma

130. *Rep.*, 402 C.
131. *Rep.*, 403 C.
132. *Rep.*, 376 E, 377 A (cf. pp. 547 s.).
133. *Rep.*, 403 D.
134. *Rep.*, 403 E: τοὺς τύπους ὑφηγεῖσθαι.
135. *Rep.*, 403 E.

por modelo as demais regras que os atletas têm de observar quanto à alimentação; estas regras tornam os atletas excessivamente sensíveis e sujeitam-nos em demasia à sua dieta; e principalmente o seu hábito de dormir muito não é o mais indicado para quem deve ser a vigilância em pessoa. Os "guardiões" devem poder adaptar-se a todas as mudanças de comida, de bebida e de clima, sem que por causa disso corra perigo a sua saúde[136]. Platão reclama para eles um tipo de ginástica totalmente diferente e mais simples (ἁπλῆ γυμναστική), análogo ao tipo de música que prescreve para a sua educação[137]. Assim como ali se simplificavam a instrumentação e o tipo de harmonia[138], aqui se deve também prescindir, nos exercícios físicos, de todo o supérfluo, para só reter o estritamente necessário[139]. Há duas coisas que para Platão constituem sintomas infalíveis de má *paidéia*: os tribunais de justiça e os estabelecimentos de saúde. O grande desenvolvimento destas instituições é tudo, menos o orgulho da civilização. O objetivo do educador deve ser conseguir que se tornem supérfluas dentro do seu Estado[140].

Conhecemos já do *Górgias* o paralelo entre a arte do juiz e a do médico. O fato de Platão o reafirmar aqui significa que ele forma parte essencial da sua teoria da educação[141]. Em face dele surge a analogia entre o legislador e o ginasta, cujos ofícios se ocupam respectivamente da alma sã e do corpo são, tal como o juiz e o médico se ocupam respectivamente, por sua vez, da alma e do corpo doentes[142]. Acontece o mesmo na *República*, com a diferença de que aqui é a cultura musical que se equipara à ginástica, no lugar que o *Górgias* atribui à legislação; esta cultura engloba todas as normas superiores da conduta humana e quem as encarna na sua pessoa não precisa para nada da legislação, no sentido jurídico da palavra[143]. A função da justiça na sociedade corresponde para o corpo à da Medicina, que Platão ironicamente denomina "pedagogia das doenças"[144]. Todavia, o momento da doença é muito tardio como ponto de partida para uma verdadeira influência educacional. A evolução da Medicina na época de Platão e a importância cada vez maior da dietética, que em certos sistemas médicos principiava por aquela época a ter uma importância verdadeiramente primordial, prova que a filosofia, com a sua exigência de velar pelo corpo são, representa a consciência mais avançada e é, por sua vez, um importante fator de progresso[145]. A educação dos "guardiões" permite a Platão dedicar grande atenção aos cuidados da saúde, uma vez que a ginástica, à qual cabe essa missão, ocupa por motivos profissionais lugar de relevo na vida desta classe. Estamos na presença do caso ideal. Até que ponto a arte médica depende da posição social e da profissão do paciente, sabe-o qualquer leitor da literatura médica dos Gregos. Com grande freqüência, os seus preceitos dirigem-se apenas à gente rica, aos que dispõem de tempo e de dinheiro para se dedicarem à sua saúde ou às suas mazelas[146]. Mas este tipo de vida é incompatível com o princípio platônico da divisão do trabalho. Por exemplo: como é que um carpinteiro que adoece poderia entregar-se durante muito tempo a um tratamento que o impedisse de exercer a sua profissão? Não tem outro remédio senão trabalhar ou morrer[147]. E o homem abastado também não pode, em caso de doença, dedicar-se à profissão que o poeta Focilides lhe atribui na sua máxima bastante realista: *Quando tiveres ganho dinheiro bastante, pratica a virtude*[148]. Que virtude poderia ele praticar, na sua casa ou no seu Estado, se continuamente tivesse de entregar-se ao cuidado do corpo, por meio de complicados exercí-

136. *Rep.*, 404 B.
137. *Rep.*, 404 B.
138. Cf. *Rep.*, 397 B, 399 D.
139. À *sophrosyne*, à temperança e à moderação na música corresponde a saúde na ginástica. Veja-se *Rep.*, 404 E. Ambas são o resultado da simplicidade.
140. *Rep.*, 405 A.
141. *Rep.*, 405 A; *Górg.*, 464 B (cf. acima, pp. 654 ss.).
142. *Górg.*, 464 B.

143. *Rep.*, 404 E-405 A. A proporção μουσική : γυμναστική = δικανική : ἰατρική, embora não se expresse na mesma fórmula matemática, é a premissa que serve de base a esta passagem.
144. *Rep.*, 406 A.
145. Cf. adiante, livro IV, sobre o desenvolvimento da dialética no séc. IV.
146. Cf. adiante, livro IV, o cap. sobre a Medicina grega.
147. *Rep.*, 406 D.
148. *Rep.*, 407 A.

cios, que ultrapassam a medida da ginástica normal? Este teor de vida o incapacitaria principalmente de se dedicar ao cultivo do espírito, a aprender e a meditar, pois haveria de responsabilizar a filosofia pelas suas vertigens e dores de cabeça[149]. Na realidade, existe uma natural afinidade eletiva entre a filosofia platônica e um corpo ao qual uma educação rigorosa põe na posse de uma saúde perfeita. Nada mais distante dela que a morbidez que certos intérpretes lhe atribuem. É certo que Platão postula no *Fedon* a necessidade de a alma voltar as costas ao mundo do corpo e dos sentidos, para se poder concentrar no exame das verdades puramente abstratas, mas o espírito que na *República* inspirava a *paidéia* ginástica é um perfeito complemento deste quandro. E é a junção de ambas as imagens que nos dá a idéia do Platão total.

Nada mais longe do seu ânimo que menosprezar o valor da função do médico ou mesmo considerá-la absolutamente supérflua. Mas é natural que ele veja a profissão médica de maneira diferente, conforme fala do que ela representa na sociedade do seu tempo ou do que significa no Estado ideal. Nas condições primitivas, mas sãs, que com a varinha mágica da sua imaginação poética restaura na *República*, Platão não toma por modelo a refinada ciência médica do seu tempo, mas antes a época heróica da Medicina, tal qual a descreve Homero. O verdadeiro político da saúde é para ele o próprio deus Asclépio[150]. Foi para os homens sãos, cujo corpo sofria passageiramente algum dano local, e com o fim de eliminar esse dano, que Asclépio inventou a arte da medicina. Em contrapartida, nunca nos poemas homéricos este deus ou os seus filhos se ocupam dos corpos minados pela doença. No caso de Eurípilo, gravemente ferido, é a fiel serva que cuida dele quem lhe prepara uma bebida que hoje mataria até um homem saudável. A ferida de Menelau, causada pela seta envenenada de Pândaro, é sugada por Macaão, filho de Asclépio, que em seguida a unta com um medicamento. Isto tinha implícita a consciência, defendida pela medicina hipocrática, de que as naturezas saudáveis curam a si próprias em caso de doença, ainda que o tratamento adequado facilite a cura. Em contrapartida, o médico deve deixar morrer os corpos totalmente enfermos, como o juiz mata os homens cuja alma está incuravelmente enferma à força de crimes[151]. A perversão chega ao auge quando, em vez de confiar cada vez mais à Medicina a educação do homem são, se faz, pelo contrário, da ginástica um método medicinal contra as doenças crônicas, como o fazia Heródico, que fez época, no mau sentido, com esta confusão entre a ginástica e a Medicina. A única coisa que conseguia com isso era atormentar a si próprio e aos outros; e foi pondo abstáculos à morte, à força de prolongá-la artificialmente, que ele por fim conseguiu chegar a uma idade avançada[152]. Graças à sua educação musical, os "guardiões" não precisarão ter nada a ver nem com os juízes nem com a lei; e a sua educação ginástica os dispensará igualmente da necessidade de se aconselharem com o médico.

A finalidade da ginástica, pela qual se devem reger em detalhe os exercícios e esforços físicos, não é alcançar a força física de um atleta, mas desenvolver a coragem do guerreiro[153]. Não é certo, portanto, como muitos acreditam e como o próprio Platão parecia a princípio entender, que a ginástica tenha a missão de educar exclusivamente o corpo e a música, formar exclusivamente a alma[154]. É a alma que ambos educam primordialmente. Fazem-no, porém, em sentido diverso e será unilateral a ação desenvolvida quando se der preferência a uma à custa da outra. Uma educação meramente ginástica cultiva demais a dureza e a fereza do homem, e uma excessiva educação musical torna o homem muito mole e delicado[155]. Quem deixar os sons da flauta derramarem-se constantemente na sua alma começará a abrandar como o ferro duro e a pôr-se em condições de ser trabalhado, mas com o tempo se amolecerá e se converterá em papa, até que sua alma fique

149. *Rep.*, 407 B-C.
150. *Rep.*, 407 E ss.

151. *Rep.*, 408 B, 410 A.
152. *Rep.*, 406 A. Sobre Heródico, veja-se o capítulo dedicado à Medicina, adiante, liv. IV.
153. *Rep.*, 410 B.
154. *Rep.*, 410 C, cf. 376 E.
155. *Rep.*, 410 D.

completamente sem nervo[156]. Quem, pelo contrário, se submeter ao esforço da ginástica e comer abundantemente, sem em nada cultivar a música e a Filosofia, sentirá a princípio crescer em si a coragem e o orgulho, graças à sua energia corporal, e ficará cada vez mais valente. Mas, ainda que se suponha que a sua alma abrigava de início algum desejo natural de aprender, à força de não se alimentar com nenhuma ciência nem investigação, acabará por ficar cega e surda. Um tal homem se converterá em "misólogo", em inimigo do espírito e das musas; já não conseguirá persuadir ninguém nem se deixar persuadir pela palavra, e o único recurso de que disporá para alcançar o que se propuser será a força bruta, exatamente como um bruto qualquer[157]. Foi por isso que um deus deu aos homens a ginástica e a música, formando a unidade indivisível da *paidéia*, não como educação separada do corpo e do espírito, mas como as forças educadoras da parte corajosa e da parte da natureza humana que aspira à sabedoria. Quem as souber combinar na harmonia própria será mais favorito das musas que aquele herói mítico da pré-história que pela primeira vez soube combinar as cordas da lira[158]. Platão não podia exprimir a essência do problema de modo mais perfeito do que por meio desta imagem, com a qual termina a sua exposição sobre a educação dos "guardiões"[159]. A lira é um instrumento de

156. *Rep.*, 411 A.

157. *Rep.*, 411 C-D.

158. *Rep.*, 411 E ss. Os termos que Platão emprega para esta combinação são: συναρμόζειν e κεραννύναι. Toda a saúde é o resultado da mistura devida (κρᾶσις), de acordo com a doutrina médica grega. Veja-se adiante, liv. IV: A harmonia da *paidéia* musical e atlética é a educação *sã*. Cf. também *Rep.*, 444 C. Mas Platão pensa na totalidade da saúde da natureza humana, não apenas na saúde do corpo.

159. Na parte final da seção sobre a ginástica (412 B), Platão recorda expressamente, uma vez mais, o seu princípio metódico sobre a estrutura da educação: *1)* põe constantemente em relevo que qualquer exposição deste gênero só pode traçar as linhas gerais da *paidéia* (τύποι τῆς παιδείας), nas quais se vislumbra a fisionomia espiritual desta cultura; *2)* rejeita resolutamente tratar em detalhe a matéria de todas as formas de educação, tais como as danças de roda, os jogos agonais gímnicos e hípicos, a caça etc. ("Por que havemos de tratar tudo isso? É evidente que tudo se deve manejar de um modo análogo"). Na sua obra da velhice, as *Leis*, viu as coisas de outra maneira, o que é comprovado, além do mais, pelo fato de também incluir estas formas na sua *paidéia*. Especialmente as danças corais ocupam aqui uma posição completamente distinta e dominante. Cf. adiante, liv. IV, o cap. As *Leis*.

várias cordas e altamente refinado. É mudo para quem não o sabe tocar e gera uma insuportável monotomia, quando se toca uma só das suas cordas. É em saber tocar várias cordas ao mesmo tempo, produzindo não uma estridente dissonância, mas uma bela harmonia, que efetivamente consiste a difícil arte da autêntica *paidéia*.

A educação no Estado justo

Para a conservação do Estado, é necessário que nele exista sempre o guia que possua aquela arte[160], ou, para o exprimir como Platão, numa passagem posterior em que de novo se recolhe e se desenvolve esta idéia: no Estado deve subsistir sempre um elemento em que continue a viver e agir o espírito do seu fundador[161]. Esta exigência implica um novo e ainda maior problema: o da educação dos educadores. Platão resolve-o por meio dos governantes-filósofos. Não é logo após o da educação dos "guardiões" que ele introduz este problema, como um estudo sistemático se faria, mas considera oportuno separar por um largo intervalo estas duas formas de *paidéia*, intimamente relacionadas, o que mantém a expectativa e a aumenta ao mesmo tempo. Não deixa ao leitor, porém, um instante de dúvida sobre a orientação que vai seguir, pois imediatamente formula esta pergunta: qual dos "guardiões" deverá governar o Estado?[162] Para Platão, é evidente, e não precisa de ser fundamentado, o fato de que os governantes do Estado só podem sair da camada dos representantes das supremas virtudes guerreiras e pacíficas. Segundo ele, é exclusivamente ao fato de possuir a melhor educação que o exercício do poder supremo está subordinado. Mas a educação não acaba, de forma alguma, na formação dos "guardiões". Preparar os homens para a profissão de governantes exige um processo de seleção es-

160. *Rep.*, 412 A.

161. *Rep.*, 497 D.

162. *Rep.*, 412 B.

pecial, que de momento se examina aqui apenas naquilo em que a sua execução cai dentro do âmbito da educação dos "guardiões"[163]. Mediante uma observação e um exame incessantes mantidos desde a infância, verifica-se quais são os "guardiões" que possuem em mais alto grau as qualidades de sabedoria prática, de talento e de preocupação pelo bem comum, decisivas naqueles que vão reger o Estado. A sua incorruptibilidade e o seu autodomínio são postos à prova por meio de tentações de todas as espécies, e só são elevados à categoria de "guardiões", no verdadeiro e estrito sentido da palavra, aqueles que chegam sãos e salvos ao fim destas provas suportadas durante vários decênios: os demais são considerados meros "auxiliares" daqueles[164].

Este sistema de contraposição do caráter deixa antever que Platão, apesar de valorizar muito a influência da educação, não acredita na eficácia mecânica e uniforme dela, mas conta com a diversidade da natureza individual. O princípio da seleção rigorosa e consciente tem também a sua importância, do ponto de vista político, para a estrutura do Estado platônico, pois é sobre ela que assenta a possibilidade de manter de pé o sistema da diferenciação por escalões. Esta pressupõe indubitavelmente uma certa continuidade hereditária das qualidades exigidas para pertencer a cada um dos três escalões que se reconhecem. No entanto, Platão admite em absoluto a possibilidade de a descendência dos escalões superiores degenerar e, em contrapartida, de o terceiro escalão gerar representantes altamente qualificados, e facilita, por meio de uma escolha e eliminação consciente, a promoção e a descida destes elementos[165]. A profissão de governante exige, como base, um caráter especialmente forte. Este requisito faz-se em todas as formas de Governo, mas, mais do que em nenhuma outra, no "Estado ideal" de Platão. Neste Estado não existe a mínima garantia de tipo constitucional contra o abuso dos poderes extraordinários e quase ilimitados que põe nas mãos daqueles que o regem. A única garantia efetiva de que de guardiões do Estado não se converterão

163. *Rep.*, 412 D. 414 A.
164. *Rep.*, 414 B.
165. *Rep.*, 414 D-415 D.

em donos e senhores dele, de que não degenerarão de cães de guarda em lobos que devoram o rebanho que lhes cumpre guardar, reside, segundo o filósofo, numa boa educação[166].

Esperamos que a interpretação dada por nós afaste suficientemente a possibilidade de alguém acreditar que esta "falta de garantia" no Estado platônico, de que se fala aqui, deve ser primordialmente encarada do ponto de vista do direito constitucional ou da experiência política, o que levaria a acusar Platão de ingenuidade, por pensar que nenhum Estado se pode governar sem o complicado aparato de uma constituição moderna. Para mim, é de uma clareza meridiana que Platão não se propõe de modo nenhum tratar seriamente este problema, visto que ele não se interessa aqui pelo Estado como problema técnico ou psicológico, mas o aborda simplesmente como delimitação e como fundo de um sistema perfeito de educação. Pode-se criticá-lo quanto se quiser por causa disso e acusá-lo de imprimir um caráter absolutista à educação; o que não admite dúvida é que, para ele, o verdadeiro problema é o da *paidéia*. É esta, na sua maneira de ver, a solução de todos os problemas insolúveis. A acumulação da maior plenitude possível e ilimitada de poder nas mãos de quem governa o Estado não é para Platão um fim em si mesma. Será por ele denunciado como fonte da *hybris*, na sua última obra, as *Leis*. (Cf. adiante, livro IV.) O seu governante é o produto máximo da educação e a missão que lhe é designada é a de ser o educador supremo de toda a cidade.

Platão não decide de antemão o problema de saber se a educação dos "guardiões" – que tende antes de mais nada a conseguir o mais alto tipo médio possível de "guardião" – basta ou não para alcançar este objetivo[167]. Mas, se bem que assim fique ainda por definir o conteúdo concreto desta cultura do governante, na exposição que em seguida se faz da vida deste fica totalmente esclarecido o poder predominante da idéia da educação ao novo Estado, afastando-se, em contrapartida, com surpreendente brevidade,

166. *Rep.*, 416 A-B. A palavra grega para "garantia" é aqui εὐλάβεια. Consiste apenas em ser τῷ ὄντι καλῶς πεπαιδευμένοι 416 B 6, ou ἡ ὀρθὴ παιδεία, 416, C 1.
167. *Rep.*, 416 B.

tudo o que é meramente político. A vida exterior do governante deve caracterizar-se pela máxima sobriedade, severidade e pobreza. Não existe nela absolutamente nenhuma esfera privada, nem sequer uma casa própria ou refeições familiares, mas toda ela se processa em público. É da comunidade que o governante recebe o estritamente necessário para comer e vestir, sem poder possuir nenhum dinheiro nem adquirir nenhum tipo de propriedade[168]. A missão do verdadeiro Estado não é tornar o mais feliz possível a classe dominante da população, uma vez que tal Estado deve velar pela felicidade de todos, e isto depende de que cada indivíduo cumpra o melhor possível a sua função específica, e somente ela. Segundo Platão, com efeito, é na sua contribuição como membro do todo social, à semelhança de um organismo vivo, que a vida de cada indivíduo tem o seu conteúdo, o seu direito e os seus limites. O bem supremo que se deve buscar é a unidade do todo[169]. Mas isto não quer dizer, nem por sombra, que, uma vez restringidos assim os direitos do indivíduo, o todo passe a ocupar o seu lugar e o Estado deva, por sua vez, tornar-se o mais rico e poderoso possível. Os fins a que este Estado aspira não são o poder, a prosperidade econômica ou o acúmulo ilimitado de riqueza; a sua ambição de riqueza e de poder termina onde estes bens materiais deixam de servir à exigência da unidade social interna[170].

Platão não julga pedir nada de inacessível, ao exigir isto, mas considera que os seus planos são de fácil execução, sempre que os cidadãos mantenham de pé uma coisa: uma boa educação, condição na qual assenta o seu Estado[171]. Cumprida fielmente, esta exigência fará surgir naquele tipo de comunidade homens excelentes, os quais, por sua vez, abraçarão com entusiasmo a mesma educação, elevando-se acima dos seus antecessores[172]. De acordo com a sua idéia, não é numa preferência ou capricho individual

168. *Rep.*, 416 C ss. Dão-se estas regras para a vida do governante, como complemento da sua *paidéia*.

169. *Rep.*, 419 A-420 B e 421 B.

170. *Rep.*, 423 B.

171. *Rep.*, 423 E.

172. *Rep.*, 424 A.

que se baseia a imagem da ordem social traçada por Platão, mas ele a considera a norma absoluta imposta pela natureza do Homem como ser social e moral. É por isso que esta ordem deve estar a cargo do Estado e não conhece evolução; tudo o que seja afastar-se dela significa degeneração e decadência. A idéia de um Estado ideal tem implícita a idéia de que tudo o que dele difere é necessariamente pior do que ele próprio. O que é simplesmente perfeito não deixa margem a nenhum desejo de progresso, mas apenas à vontade de conservá-lo. E para conservá-lo, não se dispõe de outros meios que não sejam os empregados para criá-lo. Depende tudo apenas de não se inovar nada na educação[173]. Nenhum perigo do exterior pode afetar este Estado; em contrapartida, porém, se se modificasse, por exemplo, o espírito da música, modificar-se-ia também o caráter das suas leis[174]. Aqui está por que Platão recomenda que os "guardiões" edifiquem a cidadela da cidade no alto deste píncaro: a cultura musical[175]. Se esta degenerar, não será preciso nenhum esforço para a essência do oposto à lei contagiar, como se se jogasse aos costumes, o modo de vida e as relações públicas. Mas é também a partir deste cume que, pelo contrário, podem e devem ser restaurados os bons costumes, o respeito pela velhice, o sentimento de dedicação aos pais, o penteado, o vestuário, o calçado e a atitude do corpo que forem corretos[176]. Platão troça de um tipo de legislação que desce ao detalhe, e na qual vê uma exageração simplista da importância da palavra falada e escrita. Só pela educação (isto é, pela formação do Homem) se pode atingir o fim visado pelo legislador; e, quando aquela é verdadeiramente eficaz, dispensa as leis. É certo que o

173. *Rep.*, 424 B.

174. *Rep.*, 424 C.

175. *Rep.*, 424 D.

176. Em *Rep.*, 424 D-E, Platão descreve em detalhe as conseqüências sociais negativas das mudanças na *paidéia*, com as quais põe em contraste, em 425 A-B, as conseqüências benéficas da sua observação fiel e inabalável. Ambas as imagens caracterizam-se pelas antíteses παρανομία ↔ εὐνομία, que fazem lembrar a alegria de SÓLON, que faz de παρανομία e εὐνομία a causa final da felicidade ou da desgraça do Estado (Cf. acima, pp. 180 ss.). Na *República* são apenas as conseqüências da mudança ou da resistência à mudança da *paidéia* (cf. *Rep.*, 425 C).

próprio Platão não poucas vezes dá na *República* o nome de leis aos preceitos por ele estabelecidos para governo da sua comunidade, mas estas leis versam todas exclusivamente sobre a estrutura da educação. Esta liberta o Estado da necessidade de estar constantemente criando e modificando leis, como acontecia na Atenas do tempo de Platão, e torna inúteis as normas especiais sobre polícia, mercado e postos, sobre o comércio, as ofensas e as violências, assim como sobre o processo civil e o regime da justiça[177]. Os políticos travam uma luta estéril contra a hidra. Entretêm-se a curar os sintomas, em vez de atacar a raiz do mal, por meio do tratamento médico natural, que é a educação acertada.

Os antigos admiradores da *eunomia* espartana pintam-na em termos semelhantes, como um sistema público de educação que torna supérflua uma legislação especializada, graças ao rigoroso respeito pela lei escrita, que domina a vida inteira. Já dissemos atrás que esta imagem de Esparta se formou sob a influência de certas idéias reformadoras, como as da *paidéia* platônica e outras correntes críticas do Estado, no decurso do séc. IV[178]. Isto não impede, porém, que ao traçar o projeto do seu Estado educacional Platão se apóie, por seu lado, ou julgue apoiar-se no modelo de Esparta, tanto para o geral como para os detalhes. O desprezo pela maquinaria administrativa e legislativa do Estado moderno, a substituição da legislação concreta pela força do costume e por um sistema público educacional que presidisse à vida inteira, a instituição de refeições coletivas para os "guardiões", a supervisão governamental da música e a concepção dela como firme cidadela do Estado, são todos traços genuinamente espartanos. Mas só um filósofo da época da degenerescência da democracia ateniense e formado em oposição a ela podia oferecer esta interpretação de Esparta como o tipo do Estado em que se conseguira evitar com êxito o individualismo extremista. Era o orgulho máximo desta democracia o Estado jurídico com o seu respeito pela lei, com o postulado da igualdade de direitos de todos os cidadãos grandes e pequenos, e o complicado mecanismo da sua auto-administração.

177. *Rep.*, 425 C. Cf. também 427 A.
178. Cf. acima, pp. 108 ss.

A renúncia de Platão a estas conquistas constitui, naturalmente, um extremo só explicável pela desesperada situação espiritual da Atenas daquele tempo. Platão chegou à trágica convicção de que até as leis e as constituições não passam de meras formas, que só têm valor quando no povo existe uma substância moral que as alimenta e conserva. Espíritos conservadores julgavam notar precisamente na democracia que aquilo que mantinha coeso esse Estado era, no fundo, uma coisa diferente daquilo que a sua ideologia própria fazia passar por tal. Na realidade, não era tanto a liberdade recém-conquistada e ciosamente defendida, como a força do costume e da tradição, a qual precisamente nas democracias costuma ser mais imperativa que nos outros tipos de Estado; os próprios cidadãos não se dão conta dela, e os membros dos outros Estados também mal advertem a sua presença, na maioria dos casos. A perduração ininterrupta desta lei não escrita é que tinha sido o forte da democracia ateniense na sua época heróica; foi a sua decadência que, apesar de todas as leis em vigor, converteu em arbitrariedade a liberdade dela. Segundo Platão, uma educação do tipo daquela de Licurgo era o único caminho para restaurar, não a aristocracia de nascimento pela qual suspiravam muitos dos seus companheiros de classe, mas sim os antigos costumes e, por meio destes, consolidar de novo o Estado. Exigir de Platão um quadro equilibrado e uniforme de todos os elementos que formam a vida do Estado seria ignorar o fundo sentimental e condicionado pela época, sobre o qual se destaca o seu sistema educacional. É com paixão moral que Platão situa no centro da sua investigação sobre o Estado a grande verdade que lhe revelam as dores do seu tempo e as do maior homem dele. Por menos ateniense que fosse, na sua forma externa, a educação platônica, é evidente que o seu espartanismo ético consciente só em Atenas podia surgir. Pela sua íntima essência, é o menos espartano que se pode conceber. Devemos ver nele o último esforço ascensional da vontade educacional da democracia ateniense que, ao atingir a fase final da sua evolução, reage contra a própria dissolução e se refaz.

Finalmente, se nos perguntarmos que relação a educação dos "guardiões", tal como a descrevemos, tem com a essência da

justiça – e foi à investigação disso que nos lançamos – veremos comprovada a predição platônica de que o aprofundamento do problema da educação redundaria em proveito de um melhor conhecimento da justiça[179]. É certo que era justificada a nossa dúvida inicial sobre se aquela longa investigação a respeito da educação dos "guardiões" seria apenas um meio para descobrir a justiça ou constituiria para Platão antes um fim em si[180]; com efeito, chegamos à conclusão de que toda a estrutura do Estado baseia-se na verdadeira educação, ou antes, identifica-se com ela[181]. Se fosse certa esta conclusão, o resultado seria que, ao atingirmos a meta da verdadeira educação, teríamos realizado também a verdadeira justiça, e só nos restaria compreender isto com maior clareza.

Para isso, Platão volta a recorrer à sua argumentação anterior, fundamentada na utilidade de tratar o Estado à luz da investigação da justiça[182]. Embora houvesse posto em relevo desde o primeiro instante, sem deixar margem para dúvidas, que concebia a virtude da justiça como uma qualidade inerente por si própria à alma humana, entendia que por meio da analogia com o Estado lhe seria mais fácil ilustrar a sua essência e a sua ação dentro da alma. E agora vemos que foi precisamente a sua concepção orgânica do Estado que levou Platão a estabelecer este paralelo. Para ele, a justiça dentro do Estado baseia-se no princípio em virtude do qual cada membro do organismo social deve cumprir, com a maior perfeição possível, a sua função própria[183]. Tanto os "guardiões" como os "governantes" e os "industriais" têm a sua missão estritamente delimitada, e, se cada um desses três grupos se esforçar por fazer da melhor maneira possível o que lhe compete, o Estado resultante da cooperação destes elementos será o melhor Estado concebível. Cada um destes grupos se caracteriza por uma virtude específica: os "governantes" devem ser sábios[184], os

179. *Rep.*, 376 C-D.
180. Cf. acima, pp. 286 s.
181. *Rep.*, 423 D-425 C.
182. *Rep.*, 427 D. Cf. 368 E.
183. *Rep.*, 433 A.
184. *Rep.*, 428 B-E.

"guerreiros", valentes[185]. A terceira virtude, a do sereno domínio de si próprio (σωφροσύνη) não é uma virtude específica ao mesmo título em que são as duas anteriores, pois não corresponde exclusivamente ao terceiro escalão, embora tenha para ele especial significado: a harmonia das classes, baseada na submissão voluntária dos piores por natureza aos melhores por natureza e por educação. Esta virtude deve estar presente nas três partes, mas é à camada social chamada a obedecer que ela faz as maiores exigências[186]. Visto que, à exceção da justiça, se atribuiu a cada uma das quatro virtudes cardeais da antiga política o respectivo lugar dentro do Estado, pela sua localização numa classe especial da população, já não resta à justiça nenhum lugar especial nem classe nenhuma da qual seja patrimônio; e então surge intuitivamente perante o nosso olhar a solução do problema: a justiça consiste na perfeição com que cada classe dentro do Estado abraça a sua virtude específica e cumpre a missão especial que lhe cabe[187].

Lembremos todavia que, na realidade, este estado de coisas não é a justiça no verdadeiro sentido da palavra, mas simplesmente a sua imagem refletida e ampliada na estrutura da comunidade; procuremos, pois, a essência e a raiz dela no próprio interior do Homem[188]. A alma é formada pelas mesmas partes que o Estado; à sabedoria dos "governantes", o espírito animoso; e ao domínio de si próprio, a virtude mais característica da terceira classe, consagrada ao lucro e ao prazer, a parte instintiva da alma, quando submetida à consciência superior da razão[189]. Platão observa que esta fundamentação da teoria das partes da alma é um pouco esquemática, mas não quer abordar aqui o problema com um método mais sutil, pois isto o arrastaria para muito longe do tema[190]. As diferenças que se notam na estrutura da alma não se

185. *Rep.*, 429 A-C.
186. *Rep.*, 430 D-432 A.
187. *Rep.*, 433 A-D. Cf. 434 C.
188. *Rep.*, 434 D.
189. *Rep.*, 435 B-C.
190. *Rep.*, 435 C-D. Este problema reaparece mais adiante, em 504 B-C. O termo empregado por Platão para designar as espécies ou partes da alma é εἴδη ψυχῆς, 435 C. É um conceito de origem médica. Também o termo análogo

poderiam projetar sobre as diversas classes profissionais do Estado, se não existissem já na alma como elementos diversificadores[191]. Assim como o corpo pode mover uma das partes e ao mesmo tempo ter outra parada, na nossa alma também se pode alvoroçar o elemento instintivo, enquanto a razão pensante põe por si própria limites àquele alvoroço e a parte corajosa está em condições de intervir neste pleito, refreando a agitação e apoiando, como aliada, os ditames da razão[192]. Há na alma forças refreadoras e forças impulsionadoras, e é do concerto delas que brota a unidade harmônica da personalidade. Esta unidade interior só se pode estabelecer com a condição de cada uma das partes da alma "fazer o que lhe compete". A razão é chamada a mandar; a função da parte corajosa é obedecer e apoiá-la[193]. A sinfonia da alma é o resultado de uma combinação acertada de dois elementos: a música e a ginástica[194]. Esta cultura coloca o espírito em tensão e o alimenta de belos pensamentos e conhecimentos afrouxando as rédeas da parte corajosa por meio de exortações contínuas e educando-a pela harmonia e pelo ritmo. Uma vez educadas, e quando uma delas tiver aprendido bem o seu papel, ambas deverão guiar conjuntamente os impulsos do Homem. Estes formam a parte mais vasta da alma de cada homem e são por natureza insaciáveis. Nunca é pela satisfação dos seus desejos que se pode levá-los a "fazer o que lhes compete". Isto os engrandeceria e fortaleceria, mas lhes permitiria apoderarem-se do comando e deitarem por terra a vida inteira[195].

Não é, pois, na ordem orgânica do Estado, em virtude da qual o sapateiro deve trabalhar como sapateiro e o carpinteiro desempenhar o seu ofício próprio, que a justiça consiste[196]. Ela consiste na conformação interior da alma, de acordo com a qual cada uma das partes faz o que lhe compete e o Homem é capaz de se dominar e de congraçar numa unidade a multiplicidade contraditória das suas forças internas[197]. Se a esta teoria, por analogia com a concepção orgânica do Estado, dermos o nome de concepção orgânica do cosmos da alma, chegaremos enfim ao ponto em que se situa o verdadeiro centro do Estado e da educação platônica. E voltamos a encontrar aqui, nesta passagem decisiva , o paralelo entre o médico e o estadista, que já no *Górgias* se acusava tão fortemente[198]. A justiça é a saúde da alma, sempre que concebemos esta como o valor moral da personalidade[199]. Não é apenas em atos concretos que ela consiste, mas na ἕξις interior, numa conformação constante da "boa vontade"[200]. Assim como a saúde é o bem supremo do corpo, a justiça é o bem supremo da alma. Com isto se vota ao mais completo ridículo a pergunta sobre se ela será saudável e útil para a vida[201], uma vez que ela é a própria saúde da alma e tudo o que seja desviar-se das suas normas não representa mais do que doença e degeneração[202]. Não merece, portanto, ser vivida a vida sem justiça, tal como não vale a pena viver uma vida sem saúde[203]. Mas a riqueza da analogia entre o problema médico e o político não se esgota de modo nenhum pelo fato de revelar a justiça como um ser interior liberta-

θυμοειδές é da linguagem de Hipócrates. Cf. *De aere*, c. 16. Emprega-se aqui para caracterizar certas raças em que predominam a valentia e o temperamento sobre a inteligência.

191. *Rep.*, 435 E.

192. *Rep.*, 436 C ss. Sobre a necessidade de distinguir, além da inteligência e dos apetites, um terceiro fator, a valentia, cf. *Rep.*, 439 E-441-A.

193. *Rep.*, 441 C-E.

194. *Rep.*, 441 E. Veja-se 441 E e a nota 158 deste capítulo.

195. *Rep.*, 442 A-B.

196. *Rep.*, 443 C. Esta ordem dentro do Estado não é mais que um εἴδωλον da verdadeira justiça.

197. *Rep.*, 443 D-E. A *arete* é, por isso, a "harmonia" das potências da alma, como no *Fédon*.

198. Cf. acima, pp. 654 s.

199. Em *Rep.*, 444 C-E, a *arete* é a saúde da alma.

200. *Rep.*, 443 C-E. O conceito médico da ἕξις corre ao longo de toda a parte em que se trata da justiça. Aristóteles, na *Ética*, toma o conceito como base da sua concepção da *arete*.

201. *Rep.*, 445 A.

202. A respeito da importantíssima e transcendente aplicação dos dois conceitos médicos do κατὰ φύσιν e do παρὰ φύσιν, cf. *Rep.*, 444 D. O modelo da saúde como estado normal (*arete*) da natureza física permite a Platão conceber o fenômeno moral da justiça como verdadeira natureza da alma, e como seu estado normal. A objetivação, pelo conceito médico da *physis*, daquilo que é aparentemente subjetivo converte-se ao mesmo tempo em conhecimento do normativo.

203. *Rep.*, 445 A.

do de todas as mudanças e vicissitudes dos poderes exteriores e, portanto, como uma esfera de verdadeira liberdade. Platão tira imediatamente daqui uma outra conseqüência: se só existe *uma* forma de justiça, existem, em contrapartida, muitas formas de degenerescência dela, com o que desperta de novo em nós a recordação da medicina e da saúde. É assim que em face do Estado "natural" da justiça e da alma que a ele corresponde aparece uma pluralidade de formas degeneradas do Estado e da alma[204]. A missão da educação, que até aqui parecia limitar-se à formação do tipo normal e "natural" da alma sã, é assim ampliada de chofre, para abranger uma esfera nova: a do conhecimento das modalidades anormais do Estado e das formas de degenerescência da cultura do indivíduo que lhes correspondem[205]. A união de ambas as partes, a filosofia da educação, condiciona essencialmente a composição do Estado platônico e só pode compreender-se e justificar-se tomando por modelo a ciência médica. Sócrates, porém, não se põe a desenvolver a fundo esta sugestiva *eidologia* patológica, pois lhe atravessa o caminho o problema da educação da mulher e da criança e da posição por ele ocupada no seu Estado[206]. E com isso principia um novo ato do grande drama filosófico da *paidéia*.

A educação da mulher e da criança

Não há no Estado platônico nenhum traço que tenha produzido nos contemporâneos e na posteridade uma sensação tão grande como a digressão sobre o regime da comunidade de mulheres e de prole, entre os "guardiões". O próprio Platão tem de vencer certa resistência para exprimir na *República* o seu paradoxal critério sobre este ponto, pois teme a tempestade de indignação que irá levantar[207]. No entanto, o que a tal propósito tem a dizer

204. *Rep.*, 445 C.

205. *Rep.*, 449 A.

206. Cf. a repetição do problema da patologia do Estado e da alma nos livros VIII-IX. Veja-se o capítulo sobre a teoria das formas do Estado como patologia da personalidade humana.

207. *Rep.*, 450 C, 452 A etc.

é para ele a conseqüência lógica da *paidéia* recomendada para os "guardiões"[208]. Quem como eles é educado para se devotar completamente ao serviço da coletividade, quem não tem casa própria nem propriedade alguma nem vida privada, como poderá possuir e governar uma família? Se toda a acumulação de propriedade particular é reprovável, por fomentar o egoísmo econômico e familiar e entorpecer, dessa forma, a realização da verdadeira unidade entre os cidadãos, é natural que nem sequer entre a família, como instituição jurídica e ética, Platão se detenha, mas tal como o resto a sacrifique também.

É neste ponto que o caráter utópico da *República* se destaca com maior clareza. Todavia, a idéia platônica do Estado, com a sua exaltação mística do valor da unidade social, não admite concessões nem termos médios. É claro que Platão nunca chega a fornecer a prometida prova de que esta evolução moral e social por ele pregada seja viável[209]; e a demonstração de que é conveniente baseia-se exclusivamente na sua necessidade como *meio* para chegar àquela unidade absoluta, restringindo os direitos do indivíduo. Na prática, a tentativa de pôr o indivíduo permanentemente a serviço do Estado tem necessariamente de originar uma série de conflitos com a vida familiar[210]. Em Esparta, onde o homem da classe dominante vivia entregue quase por inteiro ao cumprimento dos seus deveres cívicos e militares, durante a vida inteira, a vida de família desempenhava só um papel secundário e os costumes da mulher, neste estado tão severo em tudo o mais, tinham na Grécia fama de licenciosos. É sobretudo por meio de

208. *Rep.*, 451 D.

209. Em *Rep.*, 501 E, Platão designa a sua edificação do Estado como mitologia. O problema da possibilidade das propostas platônicas é colocado em *Rep.*, 450 C, mas apenas se dá uma solução a ele quanto à educação gímnica e musical da mulher (Cf. 452 E-456 C). O postulado da comunidade das esposas examina-se principalmente a partir do ponto de vista daquilo que é desejável, pondo-se reiteradamente de lado tudo o que se refere à viabilidade de semelhante instituição. Este problema é protelado diversas vezes em 458 B e 466 D, por exemplo; em 471 C é aparentemente abordado, dissolvendo-se, porém, dentro do problema geral da viabilidade de todo o ideal do Estado platônico no seu conjunto.

210. Não se deve esquecer que Platão apenas faz alusão àqueles poucos indivíduos chamados a governar e a defender o Estado.

Aristóteles que conhecemos a crítica da vida matrimonial espartana[211]. Esta situação devia ser muito antiga, pois já por motivo da invasão das tropas tebanas, após a batalha de Leuctra, a falta de disciplina das heróicas mulheres espartanas chamara a atenção dos Gregos[212]. A afinidade do Estado platônico com Esparta, precisamente quanto à ausência de vida familiar na classe dominante, era tanto mais compreensível quanto é certo que Platão dali tirava igualmente a instituição das refeições públicas dos homens[213]. Talvez esta fosse para ele mais uma razão para ter resolvido de qualquer outra forma o problema da situação da mulher e das suas relações com o homem e os filhos. É bem significativo que a sua comunidade de mulheres e de filhos se limite à classe dos "guardiões", que estão a serviço direto do Estado, e não se torne extensiva à massa da população trabalhadora. A Igreja resolveria mais tarde este problema, pela imposição do dever de celibato aos sacerdotes, que nela representam a classe dominante. Mas Platão, que pessoalmente era celibatário, não acreditava que esta forma se pudesse levar em consideração dentro do seu Estado, não só pela razão negativa de, na sua maneira de ver, o matrimônio não representar um grau de moral inferior ao celibato, mas também porque a minoria dominante no seu Estado representa o escol físico e espiritual de toda a população, e do qual não se poderia prescindir para a procriação de um novo escol. O lema da exclusão de toda a propriedade individual, incluindo a da mulher, combinado com o princípio da seleção da raça, leva à exigência da comunidade de mulheres e de filhos para os "guardiões".

Platão levanta em primeiro lugar o problema da *educação* das futuras esposas dos "guardiões". Estas não devem ser apenas mulheres no seu Estado, mas contribuir também para a função de "guardiões" que os homens têm[214]. Platão acredita na capacidade

211. ARISTÓTELES, *Pol.*, II, 9, 1269 b 12 s.
212. ARISTÓTELES, *Pol.*, II, 9, 1269 b 37.
213. *Rep.*, 416 E. A palavra συσσίτια, que Platão emprega nesta passagem para as refeições públicas, prova que está adotando o costume espartano.
214. *Rep.*, 451 D.

da mulher para cooperar criadoramente na vida da comunidade, mas não é onde parece que devia buscá-la, na família, que ele procura esta cooperação. Não partilha a opinião dominante no seu país, segundo a qual a mulher é destinada pela natureza exclusivamente a conceber e a criar filhos e a governar a casa. É certo que reconhece que a mulher é em geral mais fraca do que o homem, mas não crê que isto seja obstáculo para ela participar nas funções e nos deveres de "guardiões"[215]. E se participa da profissão do homem, é indubitável que precisa da mesma alimentação (τροφή) e da mesma cultura (παιδεία) que ele. Por conseguinte, a mulher da classe dominante deverá ser educada na música e na ginástica, tal como o homem, e como ele se deverá formar para a guerra[216].

Platão prevê com toda a clareza as conseqüências a que esta lei se expõe e que parecem ameaçar com a maldição do ridículo as suas revolucionárias inovações. As mulheres deverão, nuas, alternar com os homens na palestra, e não só as jovens, mas também as enrugadas mulheres de idade, do mesmo modo que nos ginásios é freqüente ver muitos homens já idosos praticando os seus exercícios. Mas Platão não acredita que esta norma ponha a moral em perigo; e que se pense disto o que se quiser, o certo é que o mero fato de ele poder formular tal proposição demonstra a mudança imensa de sensibilidade que se operara em relação à posição do homem perante a mulher, desde a época anterior a Péricles, em que Heródoto escrevia, na sua narração sobre Giges e Candaules, que ao despojar-se do vestido a mulher despojava-se também do pudor[217]. Platão observa que os Bárbaros consideravam a nudez desonrosa também para o homem e que o sentimento moral dos Gregos da Ásia Menor, influenciado por aqueles, tinha certa afinidade com tal maneira de pensar[218]. A própria arte

215. *Rep.*, 451 D.
216. *Rep.*, 452 A.
217. HERÓDOTO, I, 8.
218. *Rep.*, 452 C. O sentimento moral dos Gregos da Ásia Menor revela-se na sua arte do séc. VI, que, sob este aspecto, é muito diferente da arte do Peloponeso.

grega da Antiguidade, e ainda do séc. V, não costumava representar a mulher nua. A figura do corpo nu do atleta varão convertera-se há muito em tema fundamental das artes plásticas, sob a influência da ginástica e do seu ideal de *arete* física e também sob a ação do seu sentimento do moralmente decente e decoroso[219]. É a escolha deste tema que distingue mais profundamente a arte grega da oriental. Assim como neste ponto a *paidéia* ginástica traçara o rumo da arte quanto à sua vontade e ao seu *ethos*, assim a exigência platônica da nudez do corpo feminino na palestra era um sinal da mudança de espírito operada, mudança pela qual a arte do séc. IV passou a representar nu o corpo da mulher[220]. Este passo deve necessariamente ter representado para a sensibilidade geral uma mudança não muito menos revolucionária que a teoria platônica da ginástica feminina. Platão compreendia que esta exigência se chocaria com o modo de ver do povo, mas pergunta: há quanto tempo a implantação da ginástica nua entre os homens levantou a mesma tempestade de troça e indignação que hoje levanta a proposta de tornar esta prática extensiva à mulher? De acordo com a tradição por ele seguida, esta prática teria primeiro surgido em Creta, daí passando logo a Esparta, até que por fim se implantou em todas as cidades da Grécia[221]. Segundo a exposição feita por Tucídides na parte da sua obra intitulada Arqueologia, o último vestígio de

219. O segundo tema fundamental são os deuses. Este tema é, por vezes, exposto de um modo falso, como se as artes plásticas dos Gregos tivessem tomado o atleta como tema simplesmente porque só na palestra se podia contemplar o corpo humano na sua nua beleza. Este erro é típico de um certo conceito moderno do artista como especialista do nu. É um conceito que aparece já nos últimos tempos da Antiguidade. A figura do atleta grego primitivo é a encarnação da suprema *arete* gímnica do jovem, da sua figura plástica perfeita. Platão limita-se a exprimir a concepção geral dos Gregos quando define a *arete* do corpo como força, saúde e beleza.

220. É certo que a figura da mulher não aparece representada na arte como uma figura platônica, mas sim como um tipo de Afrodite. Esta nova plástica está interessada na específica forma feminina do corpo da mulher em oposição à formação muito mais masculina do corpo feminino, na época clássica antiga. É outro o motivo platônico da beleza: ὅτι τὸ ὠφέλιμον καλόν. As mulheres dos "guardiões" devem envolver-se na roupagem da *arete*, em vez do *himation*, 457 A.

221. *Rep.*, 452 CC ss.

resistência à nudez total dos atletas nos jogos olímpicos, o cinturão do atleta, fora havia pouco abandonado; e os Jônios continuavam a levá-lo àquelas competições[222]. É possível que Platão tivesse presente também o precedente de Esparta, ao formular a sua exigência da ginástica nua da mulher, pois a tradição vinda até nós fala-nos de que as donzelas espartanas praticavam nuas os seus exercícios físicos.

Mas esta intrusão da mulher na esfera profissional do homem não estará porventura em contradição com o princípio platônico de que, num Estado construído organicamente, a justiça consiste em cada um cumprir a função que lhe é distribuída pela natureza? Segundo este princípio, parece que indivíduos de constituição diferente por natureza não deviam desempenhar as mesmas funções[223]. Platão considera erro dialético semelhante aplicação do seu princípio, uma vez que o conceito de constituição igual ou diferente é aqui usado em sentido absoluto, sem levar em conta o tipo especial de atividades em relação ao qual se fala de igualdade ou diferença de constituição. Quem não tiver dotes de sapateiro é indubitável que não deverá abraçar esta profissão, como quem os tem. Mas o fato de uma pessoa ter cabelo em abundância e outra, ao contrário, tender para a calvície, não quer dizer que, apesar desta diferença imposta pela natureza, não sejam ambos aptos para exercer o ofício de sapateiro. É certo que a diferença natural entre o homem e a mulher tem mais profundidade vital que a diferença assinalada no exemplo anterior, mas apesar disso podem ambos possuir as mesmas aptidões para o desempenho de uma profissão[224]. As valiosas realizações do homem apresentam, sem dúvida, uma certa superioridade sobre as da mulher dentro da mesma especialidade, mesmo sem excluir aquelas que os representantes do ideal da mulher caseira consideram especificamente femininas, como cozinhar e tecer; mas não existem profissões só acessíveis ao homem ou à mulher[225]. Se a mulher é capaz de fazer grandes coisas em matéria de

222. TUCÍDIDES, I, 6, 5.

223. *Rep.*, 453 B-D.

224. *Rep.*, 454 A ss.

225. *Rep.*, 455 C-D.

medicina ou de música, por que não as faria também na ginástica ou no manejo das armas?[226] Portanto, não é a educação musical e ginástica da mulher que vai contra a natureza, mas sim o atual estado de coisas, que a impede de desenvolver os dons que lhe foram concedidos[227]. Com este postulado, Platão tira as conseqüências de uma evolução que vem já do tempo de Péricles e de Eurípides. É sabido que na antiga Atenas a mulher vivia quase sempre num estado de incultura física e espiritual, inteiramente dedicada às lides da casa. A partir de então, descobrimos vestígios cada vez mais freqüentes da participação da mulher nas manifestações espirituais do seu tempo, principalmente nas tarefas educacionais. Na sua riqueza, cada vez mais abundante, de figuras importantes de mulher, a tragédia revela-nos que ela fora descoberta como ser humano; e o seu direito à cultura é também objeto de debates[228]. No quadro que Platão traça da cultura intelectual da mulher figuram também alguns trabalhos de caris predominantemente espartano. Se tirarmos dos seus preceitos aqueles que tendem a converter as mulheres dos "guardiões" em autênticas amazonas, veremos que o resto corresponde mais ou menos ao ideal que a nova cultura feminina se esforça por realizar. A aplicação deste programa à natureza feminina não só é possível, segundo Platão, mas é, além disso, muito conveniente, uma vez que este tipo de educação fortalece a unidade do Estado, ao estabelecer uma completa unidade entre a cultura do homem e a da mulher; e, além disso, confere, aos que são chamados a governar, a superioridade sobre os governados, que a sua missão exige deles.

Seleção racial e educação dos melhores

Platão define o Estado ideal como governo dos melhores. Com isto quer expressar uma exigência que está de acordo com a natureza e, portanto, absolutamente obrigatória. É sobretudo a relação entre esta "aristocracia" no verdadeiro sentido da palavra e

226. *Rep.*, 455 E.
227. *Rep.*, 456 B-C.
228. Cf. IVO BRUNS, *Vorträge und Aufsätze* (Munique, 1905), p. 154: "A emancipação da mulher em Atenas".

as formas contitutivas da realidade que se deve investigar[228a], pois o conceito de "os melhores" não se pode definir no seu sentido pleno, enquanto não se explicitar o princípio da seleção, isto é, o tipo de educação que se dará ao reduzido grupo de "guardiões" chamados a governar. E como no que se refere à educação da mulher chegamos ao ponto de esta se encontrar já apta a cumprir a sua missão de mãe da geração vindoura, depois de ter completado a sua cultura ginástica e musical, o filósofo julga oportuno expor aqui os seus preceitos relativos às relações entre os sexos e à procriação. Estes preceitos enquadram-se bem neste lugar, não só por motivos de ordem cronológica, mas ainda porque o mais natural é que esta premissa, que condiciona a educação dos "guardiões" e é considerada indispensável por Platão, ligue-se ao estudo da educação da mulher. Referimo-nos já à seleção racial da classe chamada a governar[229]. A "aristocracia" platônica não é uma nobreza de sangue, um regime que desde o berço confira aos indivíduos desta camada social o direito de a seu tempo dirigirem o Estado. Os incapazes e os indignos devem ser degredados (cf. p. 801), selecionando-se em contrapartida, de tempos em tempos, os indivíduos mais aptos e mais dignos do terceiro escalão, para serem promovidos à classe dominante. Platão atribui ao nascimento, no entanto, uma importância essencial na formação do seu escol. A sua convicção de que a descendência da classe dominante corresponderá, regra geral, à excelência dos cônjuges. É na melhor educação que se deve basear o governo dos melhores; aquela, por sua vez, exige como terreno de cultura as melhores aptidões naturais. Esta idéia era corrente no tempo de Platão e provinha principalmente da teoria pedagógica dos sofistas[230]. Mas estes tomavam a *physis* onde e como a encontravam, sem fazerem nada para criá-la de modo consciente. Era sobretudo da herança ideológica da ética da antiga nobreza grega que este postulado fazia parte. Quanto mais enraizada estava na nobreza a crença da φυά, do congênito, considerado o germe de toda virtude autêntica,

228a. *Rep.*, 455 D.
229. *Rep.*, 457 C.
230. Cf. acima, pp. 362 ss.

tanto mais ela se devia, naturalmente, preocupar com salvaguardar a preciosa herança do sangue. Já Teógnis, nos seus poemas exortativos, profetizara à nobreza arruinada da sua cidade pátria, ansiosa por se restaurar financeiramente por meio de casamentos com filhas de plebeus ricos, as desastrosas conseqüências que esta mistura de raças traria à conservação da antiga *arete* dos nobres[231]. Platão aceita este mesmo princípio, mas sob a forma espiritualizada de que os melhores só pelos melhores podem ser gerados[232], e entende que para se assegurar a pureza da seleção estatuída requer-se um regime especial de procriação, colocado por ele sob o "controle" do Estado. O velho Teógnis não sonhara sequer chegar a tais conseqüências. Entre a moral racional de Teógnis e o sistema platônico de "controle" estatal, cabia como solução intermediária a *paidéia* espartana, preocupada em velar pela procriação de uma descendência saudável, no caso da camada senhorial da sociedade. Precisamente na época da infância de Platão, era este sistema de educação espartana objeto de grandes discussões teóricas entre os aristocratas atenienses. Xenofonte considera um traço especificamente espartano que o rigor da disciplina comece logo a partir da procriação e do nascimento[233]. E era do mesmo postulado que arrancava a obra em prosa lo. Exigia que antes da concepção e da gravidez ambos os progenitores se submetessem a exercícios e a uma dieta adequada para fortalecimento do organismo[234]. Esta obra já nos aproxima do ambiente que cercava Platão. O filósofo deve ter ouvido discutir estas idéias no círculo em que vivia o seu tio Crítias e por certo conheceria também a sua obra. É muito possível que esta obra contribuísse ainda em outros aspectos para a concepção do Estado platônico. É indubitável que aquela idéia, que na época da Reforma voltamos a encontrar, defendida por um humanista

231. Cf. acima, pp. 248 s.

232. Também Teógnis tinha pensado, de um modo natural, na seleção dos ἀγαθοί; porém, ἀγατός e κακός são termos que neste poeta da nobreza têm sempre o significado daquilo que é nobre e daquilo que é ignóbil (num sentido social). Cf. acima, pp. 243 ss.

233. XENOFONTE, *Const. dos Laced.*, 1.

234. CRÍTIAS, frag. 32 Diels.

aristocrata como Ulrich von Hutten, e segundo a qual a nobreza de sangue devia comprovar o seu direito pela posse da verdadeira *virtude*, também não devia ser estranha à oposição nobre da democracia ateniense; senão, que títulos justificativos poderia ela aduzir em apoio das suas pretensões? Também Platão só reconhece a suprema excelência humana como direito de candidatura a um posto diretivo no Estado. Mas o que ele se propõe não é educar na *arete* uma nobreza de sangue já existente, e sim formar uma nova *elite* mediante a seleção dos representantes da suprema *arete*.

Este propósito leva Platão, coerente com o seu sistema de negar aos "guardiões" do seu Estado o direito de possuir qualquer coisa e ter vida privada, à decisão de também abolir para eles a instituição do matrimônio, encarado como permanente convivência do homem e da mulher, e de substituí-lo por uma união meramente transitória dos sexos, uma instituição impessoal de procriação da raça. Nenhuma das suas idéias exprime de modo mais brusco e mais chocante para os nossos sentimentos o sacrifício do indivíduo ao Estado, que se impõe ao governante. Quando em outra passagem Platão define o postulado de que os "guardiões" não devem ter nada próprio, dizendo que não possuirão literalmente nada, com exceção do próprio corpo, diz pouco ainda, se levarmos em conta o que a seguir dispõe sobre as relações entre os sexos: a não ser que ao exprimir-se assim se queira exclusivamente referir à "posse" do corpo e não à liberdade para usá-lo. É certo que relata como a co-educação das crianças de ambos os sexos faz nascer entre eles relações amorosas[235], o que pressupõe certos sentimentos pessoais. Mas é vedado deixarem-se arrastar por estes sentimentos e contrair uniões que a autoridade competente não aprove[236]. A deliberada obscuridade com que Platão se exprime não permite duvidar de que, ao dizer isto, não se quer referir exatamente a uma exigência de ordem puramente formal, mas sim a uma efetiva autorização de quem manda, baseada no conhecimento das pessoas e permitindo aplicar a seleção que julgue

235. *Rep.*, 458 D.

236. *Rep.*, 458 D-E.

"mais salutar". Tal é a definição platônica do que ele chama "o sagrado conúbio"[237]. Trata-se, evidentemente, de envolver a união dos sexos com um certo halo, por meio da consagração religiosa, suprindo desta forma a permanente comunidade de vida em matrimônio. É a mesma finalidade que visa igualmente a instituição de festas especiais para unir os pares, entre hinos e sacrifícios religiosos[238]. Mas nem o sentimento pessoal nem a vontade própria intervêm de qualquer forma na escolha da esposa. Platão deixa até que as autoridades usem a fraude e o engano a fim de unirem, para bem da comunidade, os melhores homens com as melhores mulheres e os piores com as piores[239]. O número de uniões depende do número de homens de que o Estado precisa[240]. Como para Platão o Estado perfeito prospera melhor em condições fáceis de avaliar do que com uma massa humana difusamente misturada, deve ser restrito o censo da população, e por isso esta norma não tende a fomentar, mas antes a limitar o número de nascimentos. Não é a aumentar a quantidade dos cidadãos, mas sim a melhorar a sua qualidade que a política racial de Platão aspira.

É pela mesma razão que se restringe a uma idade determinada a possibilidade de procriar. As mulheres não devem dar filhos ao Estado senão entre os 20 e 40 anos e os homens não podem gerá-los senão dos 30 aos 55[241]. É que são os anos da plenitude de vigor (ἀκμή); nem à mocidade nem à velhice se reconhece o direito de procriar[241a]. Estas medidas eugenésicas de Platão, baseadas nas suas intenções educacionais, seguem as normas da medicina grega, que sempre dedicou especial atenção ao

237. *Rep.*, 458 E.
238. *Rep.*, 459 E.
239. *Rep.*, 459 C-D.
240. *Rep.*, 460 A.
241. *Rep.*, 460 D-E.
241a. *Rep.*, 461 A. Em vez disto, em *Rep.*, 461 C, Platão declara também livres as relações amorosas e sexuais para os que pertencem à classe dominante, sempre que já tenham passado da idade máxima prescrita pelo Estado para poder procriar filhos (ou seja, os 40 anos para as mulheres e os 55 para os homens).

problema da idade mais indicada para ter filhos. O Estado platônico favorece superiormente a união dos melhores homens e mulheres, e dentro do possível põe obstáculos aos menos aptos[242]. O cuidado dos recém-nascidos deve subtrair-se absolutamente à jurisdição das mães. Numa parte isolada da cidade, instalar-se-ão lugares para criar as crianças de peito saudáveis, a cargo de mulheres especialmente destinadas a isso. As mães só terão acesso às crianças para amamentá-las, mas nem sequer conhecerão os próprios filhos, pois deverão querer a todos por igual[243]. A força do instinto natural da família era muito acentuada entre os Gregos. Platão sabia-o bem e não queria que ela se perdesse como meio de coesão da comunidade. A única coisa que ele queria era evitar a dissociação em que se traduzia a ampliação a todo o conjunto dos cidadãos do sentimento de solidariedade que une os membros de uma família. De certo modo, pretendia unir o Estado como se fosse uma grande família, em que todos os pais se sentissem pais e educadores de todos os filhos, e estes guardassem para com os adultos o mesmo respeito que se eles fossem seus pais e educadores[244]. O objetivo supremo de Platão era conseguir que as alegrias e as dores de cada um fossem as alegrias e dores de todos[245]. O seu axioma era que um Estado *assim* seria o melhor dos Estados, por ser o mais unido, aquele em que maior quantidade de pessoas entendiam por seu, não algo de individual e distinto, mas sim uma e a mesma coisa[246]. A metáfora do corpo, que sente como sendo do todo a dor de um dos seus membros, nem que seja apenas a picada de um dedo, ilustra plasticamente essa idéia de unidade e ao mesmo tempo revela graficamente a relação que existe entre a sua posição radical perante a família e o indivíduo, e a sua concepção orgânica do Estado[247]. É do todo que a vida e a

242. *Rep.*, 459 D.
243. *Rep.*, 460 C.
244. *Rep.*, 461 D.
245. *Rep.*, 462 B.
246. *Rep.*, 462 C.
247. *Rep.*, 462 C-D.

ação de cada membro recebem o sentido e o valor. A comunidade (κοινωνία) une; a particularidade (ἰδίωσις) separa[248]. Platão não tenciona tornar os corolários fundamentais derivados deste princípio extensivos ao matrimônio da classe do Estado dedicada ao lucro nem da que tem a seu cargo a alimentação. Limita a sua validade à classe dos encarregados de governar a defender o Estado. Portanto, se o Estado forma uma unidade, é principalmente através destes; e, em segundo lugar, forma-a, conforme Platão confia, pela submissão voluntária a que o desinteresse dos de cima moverá os de baixo. Neste Estado, os governantes não serão considerados pelo povo como senhores, mas como auxiliares, e não o tratarão como vassalo, mas sim como a sua base de sustentação[249].

Ora, de onde provêm os títulos de legitimidade e o valor do todo, quer dizer, do Estado? Para a mentalidade moderna, o mais lógico é pensar a nação como chamada pela natureza e pela história a ser o suporte deste todo, vendo no Estado a forma sob a qual existe e atua a nação. Neste caso, a seleção física dos futuros governantes teria como razão de ser o fomento da nobreza racial de uma determinada nação, de acordo com a sua própria peculiaridade. Mas não é assim que Platão pensa. O Estado ideal que Platão imagina é a cidade-estado. Neste ponto, o critério coincide com a realidade da vida política, tal como ela se fora desenvolvendo ao longo da história da Grécia. Uma ou outra vez classifica de cidade grega o seu Estado[250], mas este não representa a nação dos Gregos, pois a seu lado coexistem outros Estados helênicos, com os quais aquele pode estar em paz ou em guerra[251]. Não é pois a etnia grega dos seus habitantes que serve de fundamento à sua existência como Estado. O Estado ideal de Platão poderia rea-

248. *Rep.*, 462 B.

249. *Rep.*, 463 A-B.

250. O caráter grego da sua *polis* aparece em Platão de um modo especialmente consciente nas suas normas para as guerras de Helenos contra Helenos, *Rep.*, 469 B-C, 470 C, 471 A (cf. adiante, pp. 831 ss.). Em 470 E diz-se expressamente que a cidade fundada por Sócrates deve ser uma cidade grega.

251. Cf. as passagens citadas na nota anterior.

lizar-se igualmente entre os Bárbaros, e até é possível que alguma vez tenha existido entre eles nos tempos passados, sem o nosso conhecimento[252]. Não é o material étnico de que está formado que infunde valor à comunidade estatal de Platão, mas sim a sua perfeição como um todo. Esta perfeição baseia-se na completa unidade do novo Estado e suas partes[253]. E é também disto que se tem de partir para compreender o seu caráter como cidade-estado. Se Platão concebe a sua *República* não como um grande Estado nacional ou como um império universal, mas antes como uma cidade-estado, não é de modo nenhum, como à primeira vista poderíamos pensar com a nossa pretensa mentalidade histórica, apenas porque o filósofo se aferra ao que o acaso da tradição histórica lhe oferece à experiência política, mas antes por razões vinculadas ao seu ideal absoluto. Um Estado assim, de pequena extensão, mas firme e coeso, tal como Platão o concebe, formará uma unidade mais perfeita do que qualquer outro Estado de superfície maior ou de maior densidade populacional[254]. A idéia que os Gregos tinham da vida política só dentro da *polis* podia florescer em toda a sua intensidade incomparável, e morria com a morte daquela. Aos olhos de Platão, o seu Estado tinha mais de Estado que outro qualquer. Estava convencido de que o Homem alcançaria nele a forma suprema da virtude e da felicidade humanas[255]. E é inteiramente a serviço deste ideal que se encontram tanto a seleção racial por ele preconizada, como a educação a que ela deve servir de base.

252. *Rep.*, 499 C, considera possível a realização do Estado perfeito em outros povos. Esta passagem confirma o grande respeito que Platão sentia pelos Bárbaros e pela antiguidade dos seus costumes e sabedoria.

253. Isto aparece constantemente expresso. Cf. especialmente *Rep.*, 462 A-B. Esta passagem faz lembrar ÉSQUILO, *Eumênides*, 985, onde se exalta como bem supremo a unidade dos cidadãos no amor e no ódio.

254. Nesta opinião, ARISTÓTELES (*Pol.*, VII, 5, 1327 a 1) também segue Platão.

255. Sobre a felicidade de toda a *polis*, que Platão considera como a meta suprema, cf. *Rep.*, 420 B. Sobre a felicidade dos "guardiões", *Rep.*, 419 A ss.; e retomando o problema e resolvendo-o, *Rep.*, 466 A. Na hierarquia da felicidade, os "guardiões" aparecem também ocupando o primeiro lugar, apesar de exercerem a mais abnegada das funções.

A educação dos guerreiros e a reforma do direito de guerra

Mesmo que o fato de os seus habitantes pertencerem à mesma nação não constitua o fator determinante da existência do Estado platônico, não deixa de nele se acusar também claramente a importância crescente que o sentimento da solidariedade nacional vai ganhando entre os Gregos do séc. IV[256]. Este sentimento converte-se para Platão na fonte de novas normas éticas sobre a maneira de conduzir a guerra. A este propósito Platão estabelece uma série de princípios que nos habituamos a conceber como normas de direito internacional, porque nas condições atuais do mundo as guerras costumam ser lutas entre Estados de nacionalidade diferente, e as regras que as governam não se baseiam no direito próprio das diversas nações, mas sim em convenções internacionais. Mas enquanto os Gregos conservaram a liberdade política, o caso normal da guerra entre eles foi sempre a guerra de uns Estados gregos contra outros, pois, ainda que freqüentemente interviessem não-Gregos nas suas lutas, representava uma rara exceção a guerra travada exclusivamente contra nações não-helênicas. É por isso que as regras dadas por Platão para a maneira de fazer a guerra incidem primeiramente sobre as guerras de Gregos contra Gregos[257]. Todavia, nem sequer neste campo restrito da ação estas regras se baseiam em tratados de uns Estados com outros. Platão formula-as em primeiro lugar simplesmente como preceitos para o seu Estado ideal, sem poder predizer que isso baste para assegurar a sua aceitação por parte dos outros Estados. As suas regras sobre a maneira de fazer a guerra entre os Gregos existem só como parte de um código de ética de guerra, que serve de base ao filósofo para a educação dos seus "guardiões"[258].

Por certo nos livros da *República* que tratam da cultura musical e ginástica dos "guardiões" fala-se muito pouco da sua educação para a guerra. É certo que ali Platão mutila em Homero as passagens que na sua opinião podem infundir nos futuros guerreiros o medo da morte; e a propósito da ginástica aponta expressamente como finalidade última do desenvolvimento físico a finalidade militar, para evitar que degenere em entretenimento atlético[259]. Mas não diz nada sobre o processo de fomentar nos "guardiões" o espírito guerreiro. Só muito depois de acabar a exposição referente à sua cultura musical e ginástica, depois de tratar da educação da mulher e da comunidade das esposas, é que ele passa a falar da educação guerreira dos "guardiões". Liga esta à criação (τροφή) dos filhos, que logo desde pequenos se devem habituar às impressões guerreiras[260]. Mas isto não passa da ocasião que ele busca para expor a sua ética da guerra, que de per si bem pouca relação tem com a idade infantil[261]. Na realidade, trata-se de um apêndice, estranhamente separado do tema principal, que é a educação dos "guardiões"[262]. Esta divisão da matéria implica um problema cuja importância transcende a composição puramente formal da obra. Não é da circunstância exterior de a educação guerreira já ter que antes partir da verdadeira *paidéia* que depende o fato de Platão evitar relacionar estreitamente a educação guerreira com a *paidéia* gímnico-musical dos "guardiões". Sem dúvida, Platão concebia a cultura gímnica e musical como uma unidade orgânica estabelecida pela tradição histórica e justificada por fundamentos de razão, e não queria interrompê-la com nada que não formasse parte estrita dela. Já ao tratar da *paidéia* gímnico-musical esforçava-se por estabelecer uma harmonia superior do espírito entre estas duas formas da cultura helênica, alma e corpo, distintas por natureza[263]. Numa etapa superior, no que se refere à relação entre a formação

256. Cf. acima, pp. 823-24 e adiante, liv. IV, sobre o pan-helenismo do séc. IV.

257. Cf. as passagens citadas na nota 250.

258. *Rep.*, 469 B.

259. Em *Rep.*, 403 E, Platão chama ironicamente os seus "guardiões" de atletas do maior dos jogos agonísticos, quer dizer, da guerra.

260. *Rep.*, 466 E.

261. Já em *Rep.*, 468 A, vemos como a descrição da educação guerreira da juventude dá geralmente oportunidade a uma série de preceitos sobre a ética da guerra.

262. A educação musical e gímnica dos "guardiões" é exposta nos livros II e III; a sua educação para a guerra, no livro V, 468 A-471 C.

263. Sobre a devida harmonia entre a cultura musical e gímnica como meta da *paidéia*, cf. *Rep.*, 410 E-412 A e acima, pp. 799-800.

gímnica e musical e a educação guerreira dos "guardiões", repete-se esta mesma preocupação. Nunca até então estas duas formas de educação tinham conseguido combinar-se ou entrelaçar-se plenamente na Grécia. A disciplina militar predominava sobre tudo o mais em Esparta e, em Atenas, a educação dos efebos, que se estendia aos filhos de todos os cidadãos, mas se limitava a dois anos de serviço, vinha após a cultura musical e ginástica. No sistema educacional do seu escalão guerreiro, Platão tende a fazer confluir no mesmo leito as duas correntes da educação tradicional.

A educação militar dos "guardiões" constitui forçosamente uma decepção para o moderno soldado profissional, assim como a sua educação musical o é para o músico hodierno, ou a sua educação gímnica para o esportista de agora. No tempo de Platão, a arte da guerra alcançara um alto grau de desenvolvimento, quer quanto à tática, quer quanto à estratégia e à técnica, e aumentava de década para década a importância da maquinaria, nos processos de fazer a guerra. Também neste capítulo se evidencia a maior modernidade de Aristóteles, que acentua energicamente este ponto de vista frente a Platão[264]. Este elimina da educação militar tudo o que é puramente técnico, como já fizera ao tratar da música e da ginástica, e concentra todos os seus postulados no que a *paidéia* é, em sentido estrito[265]. O que ele se propõe é fazer, dos homens e mulheres do escalão dos "guardiões", guerreiros autênticos. Para ele, isso não é, primordialmente, um problema de habilidade no manejo das armas, mas pressupõe uma determinada estrutura espiritual da pessoa, na sua totalidade. O que é decisivo na *paidéia* musical de Platão é, como víamos, a formação interior do Homem. Tem, por isso, de começar cedo, quando a alma humana é ainda facilmente moldável, para lhe inculcar de modo inconsciente o que mais tarde se tornará a sua forma consciente[266]. É exatamente da mesma maneira que Platão procede a respeito da educação guerreira dos soldados do seu pequeno mas escolhido exército. Devem eles ser iniciados na guerra logo desde

264. ARISTÓTELES, *Pol.*, VII, 11, 131 a 1.

265. Cf. acima, pp. 786-88.

266. Cf. acima, pp. 767-71.

a infância, tal como os filhos dos oleiros aprendem a arte da olaria, vendo o pai trabalhar ou dando-lhe uma ajuda na sua tarefa. Os filhos dos "guardiões" não podem receber uma educação pior do que os pais[267]. Porém, também não se deixará que eles corram o mínimo risco, quando forem levados à guerra com eles. Platão adota providências especiais para a sua segurança. Destina-lhes como guias e "pedagogos" os superiores mais idosos, de maior capacidade e experiência e preocupa-se com que sejam rapidamente afastados da zona de combate em caso de acontecimentos imprevistos que pudessem pô-los em contato direto com a luta[268]. Poder-se-ia pensar que a mera contemplação das batalhas é menos eficaz, como meio de educação bélica, do que o adestramento regular da juventude em jogos guerreiros, onde ela possa participar ativamente[269]. Também neste aspecto, porém, a finalidade visada por Platão não é a perícia técnica, mas antes a formação do *ethos*. Trata-se de um processo de enrijecimento espiritual, por meio do contato com a espantosa mecânica da guerra autêntica. Platão tem em mente neste ponto, sem dúvida alguma, o poema em que Tirteu exalta a bravura dos antigos Espartanos. Compara-a o poeta a todos os outros traços pessoais e sociais do homem, mas num caso grave nenhum deles pode equiparar-se ao que a sua coragem representa para a salvação da pátria, pois não servem para tornar o homem capaz de *contemplar a sangrenta matança* e de se manter firme diante dela, *mordendo os lábios*. Para Tirteu, esta capacidade de contemplação é a prova suprema da força do homem para resistir com valentia[270]. É nisto que consiste a "experiência" de guerra de que Platão fala, e não no ingurgitamento de uma série de conhecimentos militares.

267. *Rep.*, 466 E-467 A.

268. *Rep.*, 467 D.

269. *Rep.*, 467 C: θεωρεῖν τὰ περὶ τὸν πόλεμον, θεωροὺς πολέμου τοὺς παῖδας ποιεῖν.

270. TIRTEU, frags. 7,31; 3,21; 9,16. Cf. acima, pp. 121-22. O verso de Tirteu sobre a contemplação de φόνον αἱματόεντα é citado duas vezes por Platão, em *Leis* 629 E e 699 A. Daí a probabilidade de ter Tirteu em mente nas passagens 467 C e 467 E da *República*, onde as palavras θεωρεῖν, θέα, θεάσονται, se repetem com grande insistência. Tirteu e Platão são os psicólogos da batalha e vêem o verdadeiro problema que ela implica para um ser humano.

A este postulado se reduz a educação bélica das crianças; passa-se por alto, como coisa por si mesma evidente, do adestramento das outras aptidões próprias do soldado. E se a nossa interpretação ética da contemplação (θεωρεῖν) é correta, compreende-se que Platão enlace com ela toda uma ética da arte da guerra, na qual se dão leis para a conduta dos guerreiros uns em relação aos outros e em face do inimigo. A maior das infâmias é abandonar as fileiras, jogar fora as armas e incorrer por covardia em qualquer outra falta desse tipo. O guerreiro que a comete, castiga-o Platão degradando-o para o escalão dos indivíduos dedicados ao lucro e converte-o em artífice ou camponês. Este tipo de castigo, em lugar da *atimia*, ou perda de todos os direitos cívicos, que se costumava aplicar na Grécia, corresponde à posição ocupada pelos guerreiros no "Estado ideal"[271]. Os indivíduos pertencentes ao escalão dedicado às atividades lucrativas são também qualificados de cidadãos, mas, como precisamente indica este castigo, são cidadãos de segunda ordem[272]. O que cai vivo nas mãos do inimigo não se resgata, mas abandona-se como despojo[273]. Pelas regras do antigo direito de guerra, isto significa de duas uma: ou a venda como escravo ou a morte. Os que se distinguem na luta são coroados e felicitados. Concedem-se também a eles privilégios especiais de caráter erótico, como em todas as guerras costuma suceder. Embora Platão não admita os "matrimônios de guerra", a forma que as relações sexuais revestem em tempo de guerra corresponde também às suas regras sobre a seleção dos melhores. Mas é precisamente devido a isso que os mais valentes gozam de preferência e às suas inclinações pessoais se fazem concessões que, fora deste caso, nunca se admitem no Estado platônico[274]. Com certo humorismo deixa que também neste caso excepcional vigore a ética de Homero, que, depois de uma luta gloriosa, honra

271. *Rep.*, 468 A.

272. Em termos semelhantes, ARISTÓTELES, *Pol.*, III, 5, 1278 a 17, diz que são excluídos da cidadania nos Estados aristocráticos e naqueles em que a *arete* é o critério dos direitos políticos. No seu Estado ideal, Aristóteles distingue βάναυσοι e ὁπλῖται, VII, 4, 1326 a 23.

273. *Rep.*, 468 A.

274. *Rep.*, 468 B-C.

Ájax com o dom glorificador e fortificante de um lombo inteiro de boi[275]. Nos sacrifícios e nas festas dedicam-se ao herói hinos e recompensas deste tipo: lugares de honra e bebidas e comidas de honra. Os que tombam na gloriosa batalha são incluídos na genealogia de ouro, isto é, são elevados a heróis e lhes é dada como túmulo uma gruta de que o povo se deve aproximar com religiosa veneração[276]. Mas também os que sobrevivem e morrem de velhos, após uma vida carregada de méritos, recebem por sua morte as mesmas honras[277]. Esta ética da guerra lembra, pela estrutura e conteúdo, o poema em que Tirteu celebra a valentia do guerreiro perante o inimigo, como a suprema virtude, e que revela todo o sistema de recompensas para os caídos e sobreviventes, no qual assenta o edifício do Estado espartano. Este poema foi por nós apreciado no lugar oportuno, como monumento da educação dada aos seus cidadãos pelo Estado de Esparta[278]. Não é só a faceta da contemplação das batalhas que Platão tira dele para pilar do seu Estado, mas sim todo o sistema de ética militar que lhe serve de base. Um problema diferente é saber se ele assina também a valorização da valentia como virtude suprema; isto é de antemão incompatível com a posição predominante que ele dá à justiça, uma vez que é sobre ela que edifica o seu Estado. Veremos ao tratar das *Leis* como Platão enfrenta expressamente este postulado senhorial da ética espartana[279].

Tudo o que a ética de Platão tem de arcaica no que se refere às relações mútuas dos guerreiros do próprio Estado e à sua honra e desonra, ela tem de moderna quanto às regras da conduta perante o inimigo[280]. A única fonte de onde estas normas dimanam é o vivo sentimento do direito que animava os Gregos de cultura elevada daquele tempo. Segundo Platão, é aqui que se deve provar o sentimento nacional, não como força constitutiva do Estado, mas sim como freio moral na luta dos Estados gregos uns

275. *Rep.*, 468 D.

276. *Rep.*, 468 E.

277. *Rep.*, 469 B.

278. Cf. acima, pp. 119 ss.

279. Cf. adiante, livro IV, o cap. As *Leis*.

280. Cf. *Rep.*, 469 B ss.

contra os outros. Foi precisamente a desenfreada política bélica das cidades, durante a guerra do Peloponeso e anos seguintes, de progressiva decomposição do mundo helênico, que fomentou nos melhores a ânsia de paz e de concórdia entre os Gregos. E ainda que esta ânsia parecesse bem longe de se ver realizada na realidade política de um mundo que tinha por suprema lei do pensamento a autonomia do Estado e dos interesses particulares de diversas cidades soberanas, pelo menos estimulava a consciência contra a fúria brutal de destruição com que os Gregos combatiam entre si. A consciência da comunidade de língua, de costumes e de raça punha em relevo a brutalidade tanto de objetivos como de processos, neste tipo de luta. Os Gregos destruíam-se absolutamente a si próprios, lutando uns contra os outros, enquanto o seu país e a sua civilização ficavam de todos os lados expostos a uma pressão cada vez maior por parte de nações estranhas e inimigas. Este perigo aumentava à medida que os Estados gregos se tornavam cada vez mais fracos. Os anos em que Platão escreveu o seu direito de guerra pan-helênica eram os tempos da reintegração do poder de Atenas e da segunda liga marítima que só ao cabo de uma guerra longa e difícil contra Esparta e seus aliados se logrou impor. Os postulados de Platão eram, pois, um apelo extraordinariamente atual feito aos grupos de Estados beligerantes da nação grega.

As regras de Platão destinavam-se tanto à guerra contra os Gregos como à guerra contra os Bárbaros. Mas não se baseiam numa idéia universal de Humanidade, pois estalecem uma distinção de princípio entre o tratamento a dar aos inimigos gregos e aos que não o são. É apenas, ou pelo menos fundamentalmente, para os Gregos que vigora o sentimento humano que elas postula. Os Gregos são por natureza parentes e amigos, ao passo que os Bárbaros são povos estranhos e inimigos[281]. É a mesma concepção em que se baseia o pan-helenismo de Isócrates e no qual se inspirava Aristóteles, quando aconselhava Alexandre a governar os Gregos com hegemonia, mas os Bárbaros com despotismo[282]. Não é do princípio geral que Platão parte, mas sim de uma norma especial, que encerra uma força direta de convicção: a de que é uma injustiça os Gregos escravizarem cidades gregas[283]. Mas esta mesma exigência de tratar os Gregos com consideração fundamenta-se, também invocando o perigo de os Gregos serem dominados pelos Bárbaros. Aqui está por que Platão proíbe a posse de escravos gregos no seu Estado e pede para este exercer sobre outros Estados a sua influência no mesmo sentido[284]. Confia que o resultado disso será voltarem-se os Gregos mais contra os Bárbaros do que contra os seus próprios conaturais[285]. À diferença de Isócrates, com quem apresenta aqui certos pontos de contato[286], não fala da guerra dos Persas como um meio para unir todos os Gregos, mas é de um modo geral que formula a sua tese. Mais tarde, no entanto, Platão aplicaria nas suas *Cartas* a mesma política à situação dos Gregos sicilianos face ao perigo cartaginês, fundamentando no ponto de vista da sua defesa contra os Bárbaros a necessidade de se unirem[287]. Conserva, portanto, uma concepção unitária das relações entre Gregos e Bárbaros, considerando uma coisa natural os reencontros militares entre uns e outros; ao contrário, preferiria não falar de "guerra" entre Gregos, já que a guerra só devia existir entre estranhos e inimigos, nunca entre parentes. Recorrendo a um meio muito usado também pelos oradores políticos da época, distingue entre guerra (πόλεμος) e discórdia interna (στάσις), recomendando que se use sempre e só a última expressão para designar as lutas

281. *Rep.*, 470 C.

282. Cf. sobre o pan-helenismo de ISÓCRATES, adiante, livro IV. O parecer de ARISTÓTELES, frag. 658 (Rose), em PLUTARCO, *De fort. Alexandri*, 1, 6, foi transmitido pela tradição. A fórmula é manifestamente uma reminiscência de ISÓCRATES, *De Pace*, 134. A atitude prática de Aristóteles, tanto em relação à democracia ateniense como em relação à política pan-helênica, segue na direção de Isócrates, como espero ter demonstrado em outro lugar. Só na construção do seu Estado ideal é que mostra um moderado platonismo.

283. *Rep.*, 469 B.

284. *Rep.*, 469 C.

285. *Rep.*, 469 C.

286. Cf. ISÓCRATES, *Paneg.*, 3 e 133 ss.

287. *Carta VII*, 331 D; 336 A; *Carta VIII*, 353 A ss.

dos Helenos uns contra os outros[288]. Situa-se desta forma no mesmo plano das lutas realizadas dentro de um Estado e lhes aplica a mesma forma de pensamento jurídico. É por esta razão que ele proíbe a devastação dos campos e o incêndio das casas, fatos que também não são habituais nas guerras civis de um Estado civilizado do séc. IV, mas atraem sobre a cabeça dos culpados a maldição dos deuses; e condena-os como inimigos da pátria[289]. Por isso, numa luta entre Gregos não se devem considerar inimigos todos os habitantes do Estado adversário, mas sim limitarem-se os vencedores a ajustar contas com os culpados[290]. O dano máximo que nestas lutas Platão permite infligir ao adversário é a destruição das suas colheitas[291]. Em todos os atos hostis praticados numa guerra contra Estados da mesma nacionalidade, nunca se deve perder de vista que o objetivo natural é a reconciliação, e não a destruição do inimigo[292].

Mas ao lado desta guerra entre os Gregos encontramos também normas de caráter geral que devem vigorar para todas as guerras, sem distinção. Despojar por mera sede de lucro os caídos no campo de batalha é punido como indigno de um homem livre, bem como impedir que se levantem do campo os mortos. As armas são a única coisa que um guerreiro pode arrebatar ao inimigo caído[293]. Deve-se, no entanto, evitar o costume de dependurar como troféus nos templos dos deuses as armas arrebatadas ao inimigo, sobretudo se forem armas de Gregos, com temor de por esse ato os homens macularem os lugares santos em vez de os honrarem[294]. Estes preceitos são em parte inspirados no respeito de si próprio, e em parte numa acendrada fé religiosa. Estas regras completam as que versam sobre o tratamento a dar aos adversários da mesma nacionalidade, já que tanto umas como outras tendem a suavizar os métodos da guerra. O próprio Platão confessa que os Gregos estão muito longe de se comportarem como ele julga que devem fazê-lo. As suas regras não são, por conseguinte, uma simples compilação das práticas de guerra em vigor, mas sim um ousado ataque à realidade existente. E, ao pedir que o tipo de guerra praticado no seu tempo fosse exclusivamente reservado às lutas contra os Bárbaros, qualifica indiretamente de bárbaros aqueles costumes[295]. Não devemos esquecer que, no tempo de Platão, o direito de guerra sancionava a escravização dos prisioneiros, pois só assim poderemos apreciar todo o progresso de sensibilidade moral contido nestas regras sobre a guerra, por ele preconizadas. Ainda na obra *De iure belli ac pacis*, escrita no séc. XVI pelo grande humanista e pai do moderno direito internacional, Hugo Grócio, reconhecia-se como não-contrário à natureza o direito de escravizar os inimigos, em caso de guerra. No final do capítulo "De iure in captivos", Grócio cita o historiador bizantino Grégoras, como testemunho de que os Romenos e Tessálios, os Ilírios, os povos tribais e os Búlgaros, em virtude de longa tradição e graças à sua comunhão de fé cristã, observavam a regra de só tomar como despojo, nas guerras entre uns e outros, as coisas, sem fazerem das pessoas escravos nem matarem ninguém fora da luta. Isto quer dizer que na opinião de Grócio só sob o Cristianismo se conseguiu o que o Sócrates platônico em vão pregara aos Gregos como um preceito do instinto nacional de autoconservação[296]. Mas o próprio Grócio observa que também os maometanos seguiam esta mesma regra de direito internacional, nas lutas contra povos da sua religião. Devemos, portanto, generalizar a sua tese no sentido de que não foi o Estado antigo nem a idéia nacional do séc. IV, mas sim a comunidade de fé das religiões universais, a qual se estendia a povos diversos, que assentou os fundamentos que possibilitaram a realização parcial

288. *Rep.*, 470 B, 471. Cf. o trabalho do meu discípulo W. WOESSNER, *Die synonymische Unterscheidung bei Thukydides und den politischen Redner der Griechen* (Wurzburgo, 1937).

289. *Rep.*, 470 D, οὐδέτεροι αὐτῶν φιλοπόλιδες; veja-se 471 A.

290. *Rep.*, 471 A-B.

291. *Rep.*, 470 B, 470 D-E.

292. *Rep.*, 470 E, 471 A.

293. *Rep.*, 469 C-E.

294. *Rep.*, 469 E-470 A.

295. *Rep.*, 471 B.

296. *De iure belli ac pacis*, 557 (ed. Molhuysen, Leiden 1919). Para Hugo Grócio, o capítulo da *República* de Platão sobre o direito da guerra constituía, naturalmente, um documento da maior autoridade.

dos postulados de Platão. Esta base religiosa era mais ampla que a da própria nação para a qual se estatuíam as regras platônicas. No entanto, tinha certa afinidade com o esquema platônico, pois nem sequer ela abrangia toda a Humanidade, mas se identificava com a comunidade concreta de fé cristã ou maometana, que até na guerra continuava a irmanar os povos da mesma fé.

O Estado ideal de Platão, verdadeira pátria do homem filosófico

O esboço do Estado ideal fica concluído e o tema é abandonado, antes de a obra ter chegado a meio e atingido o apogeu. O problema que agora se coloca é saber se e como se pode realizar o Estado perfeito[297]. Ao chegar a este ponto crítico, Platão volta os olhos para a sua obra, de uma certa distância, e toma posição diante dela. "Sócrates" assemelha-se a um pintor que acaba de pintar um quadro maravilhoso: a imagem ideal do homem perfeitamente justo, imagem da sua essência e da sua felicidade[298]. A significação do quadro ressalta ainda com maior força o contraste com o homem perfeitamente injusto e seu infortúnio. Platão denomina paradigma a sua obra: é simultaneamente imagem e modelo[299]. O paralelo entre a construção ideal socrática e a imagem do ser humano mais belo indica qual é a verdadeira finalidade visada por Platão na *República*. O tema desta não é, em primeiro lugar, o Estado, mas sim o Homem e a sua capacidade para criá-lo. E mesmo que Platão nos fale ainda de um paradigma do Estado, é evidente que este não se pode comparar à imagem do mais belo ser humano[300]. O que corresponde a esta imagem é antes o tipo ideal do homem verdadeiramente justo, que o próprio Platão afirma constituir o objetivo do seu quadro[301]. O Estado ideal é apenas o espaço adequado que ele necessita para a edificação da sua forma. Esta caracterização do punho do próprio filósofo coin-

297. *Rep.*, 471 C-E.
298. *Rep.*, 472 C-D.
299. *Rep.*, 472 C, 472 D.
300. *Rep.*, 472 D 9.
301. *Rep.*, 472 D 5. Cf. 472 C 5.

cide com os resultados da nossa análise. A *República* platônica é, antes de tudo, uma obra de formação humana. Não é uma obra política no sentido habitual do *político*, mas sim no seu sentido socrático[302]. Mas a grande verdade educacional que a *República* ilustra plasticamente é a estrita correlação entre a forma e o espaço. Não é só de um princípio artístico que se trata, mas sim de uma lei do mundo moral. O homem perfeito só num Estado perfeito se pode formar, e vice-versa: a formação deste tipo de Estado é um problema de formação de homens. É nisto que se baseia o fundamento da correlação absoluta que existe entre a estrutura interna do Homem e a do Estado, entre os tipos de Homem e os tipos de Estado. E isto explica igualmente a contínua tendência de Platão a sublinhar a atmosfera pública e a sua importância para a formação do Homem.

Mas Platão dá-nos ainda sugestões a respeito da atitude que diante da "pintura" filosófica de Sócrates deve adotar quem deseja estudá-la. Todo o paradigma é algo de absolutamente perfeito que admiramos, quer possa ou não tornar-se realidade[303]. O próprio conceito de paradigma tem já implícita a impossibilidade da sua plena realização, a não ser, quando muito, de forma aproximativa[304]. Reconhecer isto não significa tachar o ideal, como tal, de imperfeição. Tal como a imagem do ser humano mais belo conserva sempre, como obra filosófica, o seu valor de beleza, que é independente de toda a consideração de ordem prática. No entanto, a caracterização da imagem socrática como modelo implica também uma certa relação com o insaciável impulso humano de imitação. É sobre estes dois conceitos procedentes da Grécia primitiva, o de *paradigma* e o de *mimesis*, modelo e imitação, que toda a *paidéia* grega assenta. A *República* de Platão representa uma nova etapa dentro dela. A retórica do seu tempo falava de para-

302. Cf. acima, pp. 558 s.; 654 s. A política socrática é "cuidado da alma" (ψυχῆς ἐπιμέλεια). Quem vela pela alma vela também, ao mesmo tempo, "pela própria *polis*".
303. *Rep.*, 472 D. Cf., 472 E.
304. Cf. sobre as relações entre o ideal e a realidade e a "aproximação" do ideal, *Rep.*, 472 C, 473 A-B.

digmas míticos e históricos e usava-os na arte da *parenese*, como padrão e modelo de comportamento. Como vimos acima, esta maneira de pensar dos Gregos em forma de paradigmas remonta à poesia dos tempos mais primitivos, que representava neste sentido os acontecimentos e as figuras do mito[305]. Era precisamente nesta maneira de encarar o mito que se baseava o *ethos* educador da poesia. Por conseguinte, quando Platão afirma que a sua ficção do Estado ou do Homem ideal é um poema mítico[306], não pretende tanto exprimir a sua falta de realidade, como o seu caráter paradigmático. As artes plásticas também têm o seu conceito sinônimo de *cânon*, para designar uma figura humana que se deve considerar como modelo estético em todas as suas formas e proporções[307]. Mas o conceito ético de paradigma encerra ainda outro fator: o modelo ético. Neste ponto, Platão apóia-se diretamente na antiga poesia e rivaliza com ela. Tem consciência do incentivo de imitação que irradia das figuras ideais da poesia e sente que o pensamento filosófico, projetado sobre o geral, carece desta força. Mas, ao seu olhar poético, o conceito universal de cada virtude converte-se imediatamente no tipo humano que a encarna: a justiça, por exemplo, reveste a forma do homem perfeitamente justo[308]. E não é só neste caso que o fenômeno se dá. O seu espírito, aguçado pela necessidade de criar novos paradigmas, faz brotar os tipos humanos ideais correspondentes a todas as atitudes e formas morais de vida, e esta personificação à base de tipos torna-se para Platão um hábito mental fixo. É sobre este fundo que se têm de projetar o "Estado ideal" e o "homem verdadeiramente justo" da *República* para serem compreendidos. São modelos de inspiração que esperam ser convertidos em realidade por meio da imitação.

305. Cf. acima, pp. 66 s.
306. *Rep.*, 501 E.
307. Cf. POLICLETO, A 3 (Diels, *Vorsokratiker*).
308. Cf. *Rep.*, 472 B-C, onde a justiça e o homem justo aparecem um ao lado do outro. É a ética aristotélica que desenvolve principalmente este método de tipificação dos conceitos éticos gerais, colocando o *megalopsychos* ao lado da *megalopsychia*, o homem liberal ao lado da liberalidade etc.

Mas qual é o verdadeiro ponto de partida para a sua imitação? Se o ideal do homem justo só num Estado perfeito se pode concretizar, a educação chamada a criar aquele tipo será, em última instância, uma questão de poder. É certo que os Estados atuais, como o *Górgias* punha em relevo[309], fazem da aspiração ao poder um fim em si, e por isso não estão habilitados a cumprir a missão educacional na qual Platão vê a essência do Estado. Enquanto o poder político e o espírito filosófico não coincidirem, Platão julga impossível uma solução construtiva do problema grego da formação do Homem, em sentido socrático, e portanto da superação dos males da sociedade presente. Surge assim a famosa tese platônica segundo a qual não acabará a miséria política do mundo enquanto os filósofos não se tornarem reis ou os reis não começarem a investigar de forma verdadeiramente filosófica[310]. É este postulado que ocupa o lugar central da *República*. Não se trata de uma engenhosa frase incidental, mas da fórmula que oferece a solução ideal para aquele trágico divórcio entre o Estado e a educação filosófica que vimos em obras anteriores de Platão[311]. Este divórcio encontrara a sua expressão simbólica no problema da morte do justo, em torno de cujo significado girava o seu pensamento anterior. Apresentava-se ali, em primeiro lugar, como ruptura brutal entre o espírito e o Estado[312], mas logo na *República* ergue-se sobre o tumulto desta gigantomaquia a visão de um novo cosmos, que assimila as obras positivas da ordem anterior e se serve das suas formas. Para Platão, a tese do reinado dos filósofos nasce da consciência de que é a Filosofia a força construtiva deste novo mundo em gestação, isto é, precisamente aquele espírito que o Estado pretende destruir na pessoa de Sócrates. Só ela, a força que criou o Estado perfeito no mundo do pensamento, é capaz de colocá-lo em prática, se lhe derem o poder necessário para o fazer.

E assim, na *República*, a Filosofia aparece pela primeira vez no primeiro plano da atenção. Até aqui escondia-se por trás da

309. Cf. acima, pp. 659 ss.
310. *Rep.*, 473 C-D.
311. Cf. acima, pp. 573-74, 605 s.
312. Cf. acima, pp. 693 s.

sua obra a nova imagem do Estado em construção; agora reivindica abertamente o seu direito à consecução do poder. Contudo, esta pretensão não brota de uma ânsia de poder, à maneira habitual, e só aparentemente contradiz a anterior atitude crítica que Platão adotava perante o Estado e o seu poder[313]. Já no *Górgias*, no próprio repúdio da *pleonexia* do Estado-força, transparecia claramente a pretensão da filosofia a governar. Platão não condena o poder como uma coisa "má em si"; submete apenas o seu conceito a um esclarecimento dialético radical, que o limpa da mancha do egoísmo[314]. Liberta-o da arbitrariedade e volta a reduzi-lo à vontade pura, cuja meta inamovível é, por natureza, o Bem. Nenhum ser humano pode voluntariamente enganar-se naquilo que considera bom e salutar. O verdadeiro poder só pode consistir na capacidade de realizar a aspiração natural que lança o Homem para aquela meta. A sua premissa é, portanto, o conhecimento real do Bem. E é assim que a filosofia torna-se paradoxalmente o caminho para o verdadeiro poder. Na *República*, é também diretamente do seu conceito de filosofia que Platão deduz o direito que ela tem de governar. É certo que este conceito exige uma definição mais exata, tanto mais que se esgueira para aqui, sem preparação prévia. Platão começa por surpreender o leitor com a sua sugestiva tese sobre o reinado dos filósofos e fundamenta-a em seguida com uma análise da essência do filósofo, procurando dar as razões por que este se encontra naturalmente destinado a governar[315]. No instante em que Platão proclama esta tese pela primeira vez, desperta em nosso espírito a recordação de todos os penosos esforços dos escritos anteriores de Platão em torno do problema da conduta reta, da autêntica virtude e do verdadeiro saber, e vemos de chofre, claramente, que todos eles convergiam para uma meta: a que descobrimos agora. É impossível para Platão dar em poucas palavras, nesta passagem da *República*, uma idéia da filosofia que se possa comparar à dos seus escritos anteriores pela força da expressão. Como sempre acontece nas suas obras, pressupõe-na em vez de a definir. No entanto, a economia artística da *República* solicita a ilusão de, por assim dizer, ser aqui a primeira vez que o leitor se vê obrigado a meditar sobre a filosofia; e é essa a verdade, de certo modo, uma vez que a sua pretensão a governar o Estado se apresenta sob um cariz surpreendentemente novo e até os seus mais sinceros admiradores têm de sentir-se solicitados a adotar uma nova posição perante ela, a partir deste ponto de vista.

313. Cf. acima, pp. 659 ss.

314. Cf. acima, pp. 660 s.

315. A exposição do conceito da filosofia ocupa o resto do livro V, desde 474 B.

Não há nada mais cativante e impressionante do que a inabalável confiança na força da Filosofia, que leva Platão a situá-la no centro da sua vida e a enfrentá-la com os mais ingentes problemas práticos. No seu isolamento atual, ela própria tem dificuldade em compreender que foi só batalhando com aqueles problemas que conseguiu forjar o grandioso caráter que na sua primeira fase criadora a distinguiu. A resignada frase de Hegel, dizendo que a coruja de Atena só se levanta ao entardecer, contém sem dúvida uma certa verdade e a consciência dela estende a sua sombra trágica sobre o esforço heróico que o espírito humano se dispõe a realizar à última hora, com a tentativa platônica de salvação do Estado. No entanto, também aquela cultura decadente possuía ainda a sua juventude e era a filosofia de Platão que se sentia como a força juvenil do seu tempo. Mistura-se por isso ao entusiasmo da geração jovem que Platão gosta de pintar, nos seus diálogos, rodeando Sócrates, para opor uma nova fé ao Estado caduco e cético e à cultura superficial do seu tempo. A Filosofia sentia-se destinada a isto, não por ser uma força de grande tradição em cuja trajetória figuravam nomes veneráveis e pensadores de todas as classes, investigadores da *physis*, decifradores do enigma do mundo e perscrutadores do cosmos, mas sim pela consciência da nova força que irradiava de Sócrates e que permitia infundir à comunidade humana o conhecimento renovado das verdadeiras normas da vida.

É este o aspecto sob o qual Platão expõe o que é a "filosofia" dentro do Estado. Em alguns poucos traços elabora um catecismo da Filosofia, no qual determina a sua essência por meio do objeto do seu saber. O filósofo é o homem que não se entrega à multi-

plicidade das impressões sensoriais, nem se deixa arrastar durante a vida inteira pelo vaivém das simples opiniões, mas orienta o seu espírito para a unidade do que existe[316]. Só ele possui um conhecimento e um saber no verdadeiro sentido destas palavras; por meio da variedade e individualidade dos fenômenos vê a imagem fundamental, universal e imutável, das coisas: a "idéia". Só ele pode dizer o que é justo e belo por si; as opiniões da massa a respeito destas e das demais coisas oscilam na penumbra entre o não-ser e o verdadeiro Ser[317]. E nisto não diferem da massa os estadistas. Encaram as diversas constituições e leis vigentes como modelos, mas, segundo o que Platão diz no *Político*, nem sequer estas passam de meras imitações da verdade[318]. Por conseguinte, quem não souber outra coisa senão imitá-las será um simples imitador de imitações. O filósofo é o homem que traz na alma um paradigma diáfano[319]. No meio da insegurança geral, é nesta forma que o seu olhar está cravado. A capacidade para a reconhecer é a capacidade de visão de que necessita principalmente todo verdadeiro guardião do Estado. E quando no filósofo se unem a isso a experiência e as outras aptidões necessárias para a direção prática do Estado, então ele se eleva bem acima dos estadistas de tipo habitual[320].

Esta caracterização do filósofo contribui para esclarecer o contexto espiritual e o ponto de partida da teoria platônica do Estado. Segundo Platão, o mal de que o mundo político e moral padece é a ausência de uma suprema instância normativa e legislativa. A criação desta fora o problema do qual nascera outrora a democracia, que o resolveu pela elevação da vontade da maioria a força legislativa. Era um sistema baseado no elevado conceito que se tinha do homem individual, e foi por muito tempo considerada a forma mais progressista do Estado. Mas, como todas, tinha as suas imperfeições humanas. A evolução que sofreu nas grandes cidades da Grécia a foi convertendo cada vez mais em instrumento de agitadores sem escrúpulos. Neste tipo de Estado, a educação está nas mãos daquele tipo de homens denominados sofistas. Platão pinta-os como uma espécie de domadores que dedicam toda a vida a estudar os caprichos da "grande besta", a massa, e sabem tocar magnificamente as suas várias cordas, pois entendem maravilhosamente tanto a linguagem da sua cólera como a da sua satisfação. A sua arte consiste em saber tratá-la e em dominá-la, adulando-a e acomodando-se habilmente ao seu humor variável[321]. Deste modo, os caprichos da massa tornam-se a pauta suprema da conduta política e o espírito desta adaptação vai pouco a pouco se infiltrando em todas as manifestações da vida. Este sistema de adaptação exclui a possibilidade de uma autêntica educação do Homem, orientada de acordo com a pauta dos valores imutáveis[322]. A crítica socrática à falta de perícia na condução dos negócios públicos por parte dos oradores políticos desempenha desde o primeiro instante um importante papel nas obras de Platão. Já no *Górgias* ele compara esta política retórica à mentalidade dos filósofos, que submetem todos os seus atos ao conhecimento do Bem como meta suprema[323]. Na *República*, em coincidência com isto, faz do conhecimento da norma suprema, que o filósofo traz na alma como paradigma, a pedra de toque do verdadeiro governante do Estado[324].

É a partir daqui que se tem de compreender toda a construção da *República*. Platão vê na filosofia a tábua de salvação, pois apresenta a solução para os mais candentes problemas da sociedade humana. Se partirmos da premissa deste conhecimento da norma suprema, tal como ele o concebe[325], é natural que aborde-

316. *Rep.*, 476 A ss.
317. *Rep.*, 479 D.
318. *Político*, 300 C.
319. *Rep.*, 484 C. Cf. 540 A, onde o paradigma se define mais de perto como a idéia do Bem.
320. *Rep.*, 484 D.

321. *Rep.*, 493 A-C.
322. *Rep.*, 493 A 7 e 493 C 8.
323. Cf. pp. 653 s., 683 ss.
324. Cf. nota 319.
325. Para o historiador e expositor da doutrina platônica da *paidéia*, não é uma *petitio principii* o fato de aceitar a verdade do seu ponto de partida como algo dado e mostrar como Platão tinha de ver a solução do problema, partindo desta premissa. Examinar se tal premissa é verdadeira ou falsa é uma tarefa que compete já à filosofia sistemática.

mos a partir deste ponto de vista a reconstrução do Estado vacilante. É o conhecimento da verdade que deve ocupar o trono do Estado reconstruído. Pela sua própria natureza, um tal conhecimento não compete a muitos, mas apenas a alguns poucos. Platão não parte psicologicamente do problema da condução da massa. Parte das exigências que o mais elevado tipo moral e espiritual do Homem deve fazer ao Estado para poder entregar-se a ele com toda a alma[326]. E é em nome do que há de mais elevado no Homem que ele exige o reinado do filósofo. As características do seu Estado que mais saltam aos olhos, a estruturação orgânica em escalões e o caráter pedagógico autoritário do seu Governo, dependem unicamente daquela exigência fundamental de ser o conhecimento da verdade absoluta a imperar no Estado. Nenhuma pedra se pode tirar nem substituir por outra, neste edifício tão simples e de lógica tão perfeita. Se ao governante retirarmos a qualidade de filósofo que está de posse do conhecimento absoluto, retiramos-lhe também, pensa Platão, a base da sua autoridade, pois não é num carisma pessoal que ela se baseia, mas sim na força de convencimento da verdade, à qual todos neste Estado se submetem livre e voluntariamente, visto que todos estão educados neste espírito. O conhecimento da norma suprema, que o filósofo abriga na sua alma, é o fecho da cúpula do sistema do Estado educacional platônico.

Mas por mais fundamental que seja para um Estado ideal o conhecimento da norma suprema, o corolário de Platão, que diz que só os representantes deste conhecimento são chamados a governar o Estado, tropeça com um obstáculo: a experiência da incapacidade prática dos filósofos[327]. Ao chegar na *República* a este ponto, Platão debate-se principalmente com a objeção que já Calicles lhe pusera no *Górgias*, a saber: que a filosofia é indubitavelmente boa "para a *paidéia*", sempre que for praticada durante alguns anos de juventude; se ao contrário, porém, for encarada como ocupação permanente, tem um efeito enervante e torna o

326. *Rep.*, 497 B.
327. *Rep.*, 487 D ss.

homem inapto para a vida[328]. Platão rebate, aqui como no *Górgias*, este acanhado conceito da *paidéia*, que vê nela apenas um período restrito de estudo. A esta objeção responde com uma imagem (εἰκών) que sem exagerada imaginação se poderia traduzir graficamente e fornecer um desenho adequado para a capa de uma revista política[329]. Representa um capitão de navio, muito alto e forte, mas bastante surdo e míope, e além disso completamente ignorante de tudo o que diz respeito à arte de navegação. Este capitão é o povo. Rodeiam-no os marinheiros, que discutem o governo do barco e exigem que este lhes seja entregue. Estes marinheiros personificam alegoricamente as pessoas que se julgam com direito a ocupar o posto supremo dentro do Estado e lutam pela conquista do poder. Não acreditam que a navegação é uma arte que se tem de aprender; cada um se julga, sem mais, capaz de governar um barco. Se não se faz caso deles e se entrega a eles o leme, recorrem à violência e simplesmente jogam pela borda aqueles que se interpõem diante deles; com este procedimento, estonteiam o verdadeiro comandante, o único que seria capaz de manejar o leme com segurança, e impedem-no de mostrar a sua capacidade. O barco vai sulcando as águas, mar a dentro, enquanto eles comem e bebem alegremente. Celebram como grandes navegantes todos aqueles que os ajudam a aterrorizar o capitão e a tomar nas mãos deles a direção do barco. Em contrapartida, o único que verdadeiramente conhece o manejo do navio, o homem que sabe a arte de navegar, pois a aprendeu, eles o desprezam como um sonhador e um ocioso charlatão.

Platão esforça-se por distinguir bem a cultura do seu filósofo, oculto por trás da imagem do verdadeiro piloto, da *paidéia* concebida à maneira de Calicles, na qual os cavalheiros distintos e amantes da cultura, como ele, gostam de iniciar os filhos durante uns bons dois anos, antes de os colocarem em contato com as cha-

328. *Górg.*, 485 A: οἷον παιδείας χάριν. Em *Rep.*, 486 A, Platão responde à censura da ἀνελευθερία, que Calicles formula no *Górgias* contra a cultura filosófica. Esta defesa é também dirigida contra Isócrates, cuja posição ante o problema da filosofia platônica como *paidéia* é parecida com a de Calicles.
329. *Rep.*, 488 A ss.

madas realidades da vida. Comparada com esta, a teoria em que o capitão do barco se formou é aparentemente muito pouco humanista, prosaica e condicionada por um fim. É uma cultura nitidamente profissional e é no próprio exercício da profissão que ela encontra sua aplicação e seu desenvolvimento. Platão não parece, portanto, subscrever o clamor dos sofistas e humanistas contra o profissionalismo da cultura. Parece paradoxal esta atitude, num homem que como ele tem em tão alto apreço o saber pelo próprio saber[330]. Trata-se sem dúvida de defender a *paidéia* platônica da censura de ser absolutamente refratária a um fim, censura que entre os educadores de então lhe fazia principalmente Isócrates[331]. Longe disso; tem uma finalidade e cumpre uma missão, a mais alta que o homem possa ter: salvar a vida daqueles que com o "piloto" navegam no barco. A imagem do piloto foi escolhida com acerto para esclarecer duas coisas: a necessidade inadiável para a coletividade do saber que o caracteriza e a incapacidade do resto da tripulação para compreender a superioridade da sua arte. Embora o seu saber seja indispensável para dirigir o barco, os outros o têm como um sonhador e um charlatão[332], porque o seu trabalho requer mais teoria e mais método que aquilo que os outros navegantes conseguem imaginar. Nesta comparação, chama a atenção a insistência com que se bate na tecla de que a arte de navegar é suscetível de aprendizagem, em oposição com a crença dos marinheiros, que a julgam fruto da simples rotina[333]. Com isto, Platão volta ao conceito de *techne* política que formulara no *Górgias*[334], e isso nos lembra ao mesmo tempo as dúvidas iniciais apontadas por Sócrates no *Protágoras* sobre a possibilidade de ensinar a virtude política[335]. É claro que as suas dúvidas se esvaíam no final do diálogo, no momento em que a virtude se revelava como o conhecimento do Bem[336]. Na *República*, Platão já não deixa Sócrates albergar nenhuma dúvida. Com a comparação da verdadeira arte de navegar, suscetível de aprendizagem, prepara-nos para nos desvendar em seguida a sua própria arte da navegação política, ou seja, a educação filosófica dos "regentes" do Estado[336a].

330. Cf., por exemplo, *Rep.*, 499 A, onde *a procura da verdade pelo amor do conhecimento* se apresenta como a característica da Filosofia.

331. Cf. adiante, Livro Quarto.

332. *Rep.*, 488 E.

333. *Rep.*, 488 B e 488 E.

334. *Górg.*, 462 B, 464 B.

335. *Prot.*, 319 A 8.

336. *Prot.*, 361 A.

No entanto, segundo Platão crê, a comparação anterior não basta para dar como refutada a objeção à incapacidade prática dos filósofos; ela é apenas, por assim dizer, o prelúdio visível de uma análise a fundo da posição ocupada pelo filósofo na comunidade política[337]. É principalmente em razões psicológicas que se baseia o ceticismo geral em relação à sua capacidade política; portanto, para refutá-lo, é necessário entrar no exame da psicologia do homem filosófico. Platão não o considera, todavia, um fenômeno isolado. A sua análise é uma obra-prima de exposição tipológica, que não se limita a enumerar abstratamente as qualidades de uma determinada classe de homens, mas as focaliza nas suas relações de interdependência com o meio social circundante. Platão não leva muito a sério as dúvidas formuladas sobre a missão política do filósofo. O exame destas dúvidas serve-lhe de pretexto para se desvencilhar de muitos daqueles que se arrogam o nome de filósofos. Mas a par disto defende com o máximo rigor a verdadeira filosofia e considera qualquer concessão feita aos críticos como uma acusação contra o mundo. A imagem por ele traçada do destino do filósofo converte-se numa tragédia impressionante. Se nas obras de Platão há alguma página escrita com o sangue do seu coração, é esta. Já não é só o destino de Sócrates, feito símbolo, o que move a sua pena. Mistura-se a ele, aqui, a história da sua própria ambição suprema e o "fracasso" das suas forças ante a missão que outrora se julgara especificamente chamado a cumprir.

A rigor, a defesa começa logo antes da crítica. Até aqui, Platão definira o filósofo apenas pelo objeto do seu saber[338]; ago-

336a. Sobre a origem da educação geral a partir da educação política, veja-se acima, pp. 106 ss.

337. Freqüentemente, com uma imagem (εἰκών) traçada deste modo, Platão antecipa o resultado da investigação racional. O exemplo mais importante disto nós temos na alegoria da caverna que figura no livro VII da *República*. Com ela se antecipam o sentido e a orientação do sistema de *paidéia* desenvolvido no mesmo livro.

338. Assim se faz na parte final do livro V.

ra dá-nos uma definição da natureza filosófica[339], indispensável para a compreensão da sua tese sobre os governantes-filósofos, principalmente para o leitor atual, que facilmente pode associar à palavra grega incorporada aos nossos idiomas a idéia de erudito. O seu "filósofo" não é exatamente um professor de Filosofia nem qualquer outro representante da "Faculdade" de Filosofia, que se arrogue um título destes, baseado nos conhecimentos que tem da sua especialidade (τεχνύδριον)[340]. E ainda menos é um "pensador original", pois não seria possível existirem simultaneamente tantos pensadores quanto os "filósofos" de que Platão precisa para governar o seu Estado. Apesar de a palavra *Filósofo* possuir na linguagem platônica, como em seguida veremos, um conteúdo tão grande de disciplina dialética da inteligência, apresenta em primeiro plano um sentimento mais amplo e fundamental, que é o de "amante da cultura", designando-se deste modo a personalidade humana altamente cultivada. Platão concebe o filósofo como um homem de grande memória, de percepção rápida e sedento de saber. Um tal homem despreza tudo o que é minúsculo, o seu olhar eleva-se sempre ao aspecto global das coisas e abarca, de uma vigia altíssima, a existência e o tempo. Não tem a vida em grande apreço nem sente grande apego aos bens exteriores. É estranho a ele tudo o que seja gabolice. É grande em tudo, mas sem por isso deixar de possuir um certo encanto. É *amigo* e *parente* da verdade, da justiça, da valentia, do autodomínio. Platão acredita na possibilidade de realizar este tipo de homem, mediante uma seleção precoce e ininterrupta, por obra de uma educação ideal e da maturidade dos anos[341]. A sua imagem do filósofo não corresponde ao tipo do discípulo dos sofistas. O "intelectual" cuja característica é a tendência a criticar os outros continuamente é implacavelmente fustigado por Platão, que o expulsa do seu

339. *Rep.*, 485 E ss. Cf. a breve recapitulação das qualidades do "temperamento filosófico" em 487 A.

340. *Rep.*, 475 E. Cf. 495 C 8 -D.

341. *Rep.*, 487 A 7. A experiência (ἐμπειρία) sublinha-se também fortemente em 484 D e aparece na mesma linha da cultura filosófica do espírito.

templo[342]. Platão insiste na harmonia do espírito e do caráter e é por isso que, resumindo tudo o anterior, apelida concisamente o seu filósofo de *kaloskagathos*[343].

A censura da incapacidade destes homens recai, na realidade, sobre aqueles que não sabem usar a sua capacidade. No entanto, homens como estes não podem abundar e além disso estão expostos a perigos inumeráveis no meio da massa e continuamente ameaçados de corrupção[344]. Em parte, é dentro deles próprios que o perigo espreita. Cada um dos dotes apontados (a bravura, a autodisciplina etc.), se é desenvolvido de forma unilateral e desligado dos outros, torna-se um obstáculo a uma formação verdadeiramente filosófica[345]. Outros obstáculos são a beleza, a energia física, os parentescos influentes e outros bens deste tipo[346]. O desenvolvimento são do Homem é condicionado por uma boa alimentação, pela estação do ano e pela região; esta norma geral, que vigora para todas as plantas e animais, afeta de maneira especial os temperamentos melhores e mais vigorosos[347]. As almas mais bem-dotadas degeneram mais profundamente que as comuns, quando uma má pedagogia as corrompe[348]. Um temperamento filosófico, que em terreno propício é chamado a florescer

342. Cf. *Rep.*, 500 B. As palavras de Sócrates dizem assim: *Não acreditas como eu, que os culpados da repugnância que a maioria dos homens sentem pela Filosofia são aqueles que lhes irrompem pela casa adentro como um enxame de ruidosos desordeiros, insultando-se uns aos outros, cheios de ódio mútuo, e falando de pessoas, que é o menos adequado para a filosofia?*

343. *Rep.*, 489 E. Na *Ética a Eudemo* de Aristóteles aparece caracterizado com o predicado da *kalokagathia* (VIII, 3, 1248 b 8), apesar de neste ponto, como em todos, encontrar-se muito próximo de Platão, o representante da *arete* perfeita, na qual se associam todas as "partes da *arete*". Na *Ética a Nicômaco*, escrita mais tarde, Aristóteles prescinde também deste traço platônico. Sobretudo para quem estiver habituado a conceber em Platão a filosofia como *paidéia*, é importante saber que o *filósofo* platônico não é senão a forma do *kaloskagathos*, quer dizer, a forma do ideal supremo de cultura do período grego clássico, renovada num sentido socrático.

344. *Rep.*, 490 D ss.

345. *Rep.*, 491 B. Cf. a enumeração das diferentes virtudes em 487 A e acima, pp. 799 ss.

346. *Rep.*, 491 C.

347. *Rep.*, 491 D.

348. *Rep.*, 491 E.

maravilhosamente, produz como fruto o contrário dos seus magníficos dotes, se for semeado ou plantado no solo de uma má educação, a não ser que o venha salvar uma "*tyche* divina"[349].

Platão defende repetidas vezes, e precisamente sempre sob este ponto de vista, a idéia deste destino inapreensível para a inteligência humana e que as mentes religiosas não consideram fruto do mero acaso, mas antes obra de um poder miraculoso[350]. É a expressão de uma interpretação religiosa de experiências cujo caráter paradoxal e sentido elevado são por ele experimentados com força igual. Também nas cartas de Platão esta mesma *tyche* divina deixou os seus vestígios. Por exemplo: é como *tyche* divina que ele interpreta o fato de, durante a sua primeira estadia na Sicília, conseguir atrair o jovem Díon, fazer dele um partidário entusiasta da sua concepção sobre a missão educacional do Estado e de, uns decênios depois, aquele homem se pôr à cabeça da revolução que derrubou a ditadura de Dionísio. Na opinião dele, isto significa que, com a sua teoria, Platão foi inconscientemente a causa deste acontecimento histórico prenhe de conseqüências, o que levanta o problema de saber se isso se deveu simplesmente ao acaso ou se o filósofo agiu como instrumento nas mãos de um poder mais alto[351]. Posteriormente, depois do fracasso aparente de todas as suas tentativas orientadas diretamente para a realização dos seus desígnios, este conjunto de circunstâncias adquiriu para ele a importância de um problema religioso. Pois bem, é igualmente um pouco deste caráter de experiência vivida que na *República* tem a narração da maneira como os temperamentos filosóficos se salvam milagrosamente de todos os obstáculos com que o ambiente corrupto ameaça desde o primeiro instante a trajetória da sua formação. Segundo Platão, o que infunde caráter trágico à existência do homem filosófico neste mundo é o fato de só pelo influxo de uma graça ou *tyche* divina especial ele poder sobrepujar os obstáculos, e de a maioria dos homens desta classe estarem condenados a perecer antes de alcançarem o seu pleno desenvolvimento.

349. *Rep.*, 492 A, 492 E.

350. Cf. a dissertação de doutoramento, na Universidade de Chicago, de E. BERRY, *The History of the Concept of* θεία μοῖρα e θεία τύχη *down to Plato* (Chicago, 1940), que foi sugerida por mim.

351. *Carta VII*, 326 E.

Ao apontar como perigo principal para esta classe de homens uma educação inadequada[352], Platão parece concordar com as censuras da massa à nefasta influência dos sofistas, as quais eram também dirigidas contra Sócrates, que foi vítima deles. Mas se há coisa que na realidade contradiga o seu critério acerca da essência da educação é ele atribuir a alguns indivíduos, quaisquer que sejam, uma influência decisiva sobre ela. Toda a educação é para ele função da comunidade, quer esteja regulamentada pelo Estado, quer atue "livremente"; e Platão, coerente com o seu critério de que só num Estado perfeito se pode realizar a verdadeira educação (critério que o leva a erigir no pensamento, como etapa indispensável à melhor educação, este tipo de Estado), não é aos educadores, mas à coletividade, que imputa os defeitos da educação vigente. Os que culpam os sofistas da degenerescência da juventude é que são os piores sofistas[353]. Na realidade, é a influência do Estado e da sociedade que educa os homens e faz deles o que quer. As assembléias do povo, os tribunais, o teatro, o exército e todos os demais aglomerados de multidões, que impetuosamente se apressam a aplaudir ou a amesquinhar o que os oradores dizem, é que são os centros onde se formam os homens de todas as idades, sem que nem os jovens nem a educação privada (ἰδιωτικὴ παιδεία) possam fazer qualquer coisa para o contrariar[354]. Nestas circunstâncias, não resta ao indivíduo outro caminho senão achar bem ou mal o que a massa qualifica dessa forma e tomar por norma do seu comportamento o juízo dela, se é que tem algum apreço pela vida. Nenhum caráter, nenhuma personalidade se pode formar senão de acordo com esta *paidéia* exercida pela massa, a não ser que venha em seu auxílio a graça especial dos deuses[355]. Os indivíduos que daquela forma angariam o sus-

352. *Rep.*, 491 E.

353. *Rep.*, 492 A 5- B.

354. *Rep.*, 492 B-C.

355. *Rep.*, 492 D-E.

tento (μισθαρνοῦντες ἰδιῶται) e aqueles que denominamos professores e educadores só podem educar as pessoas naquilo que a massa lhes ordena e que impera na opinião pública. Se atentarmos bem, é a mesma que a da massa a sua terminologia a respeito do que é honroso e infamante[356]. A verdadeira falha da educação sofística, que pretende inculcar nos homens uma cultura superior, reside em todos os seus juízos de valor provirem daquela fonte. Os educadores são os homens que melhor entendem as palavras e o tom mais do agrado da "grande besta"[357]. São os homens que fazem profissão da adaptação. É por isso que a educação e a pedagogia reinantes são para Platão uma caricatura da *paidéia* autêntica[358]. Esta, assim como a salvação dos temperamentos filosóficos (que aliás não se podem forjar sem ela) só em casos isolados, mercê de uma graça divina especial, pode acontecer neste mundo[359]. Aqui aparece tacitamente aos olhos do leitor o nexo causal entre a salvação pessoal de Platão e o fato de ter encontrado em Sócrates o verdadeiro educador. Estamos na presença do caso excepcional em que uma personalidade individual pode transmitir aos discípulos bens de valor eterno. Longe, porém, de receber qualquer recompensa, este educador de educadores teve de pagar com a vida a sua independência em relação à educação da massa.

É indubitável que este quadro tem por fundo a democracia ateniense do séc. IV, mas, quando Platão aqui fala de "massa", refere-se a ela num sentido geral. Quando a define, dizendo que não sabe nada do que *em si* é bom e justo[360], não é concretamente ao *demos* ateniense que ele se refere, mas sim à massa em geral. O conhecimento do que é bom em si é uma característica essencial do filósofo. Falar de uma massa filosófica (φιλόσοφον πλῆθος) constitui para Platão uma contradição em si[361]. É precisamente a hostilidade mútua a relação natural entre a massa e a Filosofia:

356. *Rep.*, 493 A.
357. *Rep.*, 493 A-B.
358. *Rep.*, 493 C.
359. Cf. nota 349.
360. *Rep.*, 493 B 7.
361. *Rep.*, 494 A.

uma exclui a outra. Como é que em oposição àquela poderá o temperamento filosófico afirmar-se e chegar ao pleno desenvolvimento da sua missão interior? Vê-se rodeado de gente que prevê a grande carreira futura destes homens altamente dotados e que os pretende ganhar pela adulação dos seus instintos menos nobres. Prognosticam ao jovem o império sobre Gregos e Bárbaros, e incham-no com imaginações absurdas e altaneiras[362]. É indubitável que, ao dizer isto, Platão pensa em caracteres como os de Alcibíades e Crítias, cujos defeitos se haviam tentado imputar a Sócrates e ao seu sistema educacional[363]. Ao contrário de Xenofonte, não é por recusá-los que opta[364]; aceita-os antes como antigos discípulos da Filosofia e os dá como exemplos de temperamentos filosóficos dotados para chegarem ao que há de mais alto, mas que logo foram corrompidos pelo meio ambiente. Há qualquer coisa de "filosófico" nestas grandes figuras de aventureiros; têm um grande ímpeto e um fulgor espiritual que os levam a distinguirem-se da massa. Esta não pode realizar nada de grande nem no bem nem no mal. Só os temperamentos filosóficos são capazes disso; só a eles se oferece a opção entre tornarem-se grandes benfeitores da humanidade ou figurarem entre aqueles gênios do mal que infligem aos povos o dano mais terrível[365].

Psicologicamente, nada nos aproxima mais do sonho do reinado dos filósofos que o paralelo estabelecido entre temperamentos do tipo de Alcibíades e o caráter do filósofo platônico, a que a comparação com aqueles dá força e colorido. Este paralelo procede de um homem que conhecia intimamente figuras como as que pinta e se sentia do mesmo calibre espiritual delas, mas que sabia também onde se bifurcam os respectivos caminhos. É, por assim dizer, de modo esotérico que Platão focaliza o problema, de forma semelhante à que um indivíduo pessoalmente afetado poderia descrever a tragédia do caráter de outro membro da sua família. A deserção daqueles filhos roubava à Filosofia caracteres cuja mis-

362. *Rep.*, 494 C.
363. Cf. acima, pp. 314-15, 539.
364. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2.
365. *Rep.*, 495 B.

são não era tornarem-se os diabólicos adversários da verdade, mas os arcanjos chamados a rodar-lhe o trono. As suas vagas viam-se preenchidas por intrusos, indignos e incapazes de tão alta *paideusis* e pouco aptos a fortalecer a confiança dos homens na missão de governar dos filósofos[366]. São estes epígonos que cercam Platão. São raríssimos os caracteres espirituais que conseguem furtar-se à corrupção. Talvez o consiga um homem muito culto e de caráter nobre, que se veja obrigado a viver no exílio como um estranho e a quem este isolamento involuntário sirva de tábua de salvação para não cair sob a influência corruptora, uma grande alma que tenha nascido numa cidade pequena e que, por se desinteressar dela, se volte para o mundo espiritual; ou então o representante de uma especialidade, que com razão compreenda a mesquinhez dela e lhe vire as costas para enveredar pela senda da Filosofia[367]. É verdadeiramente uma estranha associação a desta galeria de sobreviventes, em cujas figuras se acusam, tão claros, os traços de alguns dos adeptos individuais do círculo platônico[368]. E é igualmente estranho o tom irônico com que o filósofo apouca a si próprio, logo após ter declarado, seriamente, o direito da Filosofia a ocupar o trono do mundo. Este *ethos* serve de preâmbulo à confissão seguinte, impregnada da mais profunda das resignações, com a qual Platão acaba a sua defesa da Filosofia[369].

Quem pertencer a este reduzido número e tiver chegado a saborear quanta doçura e felicidade há neste bem e tenha igualmente experimentado o bastante os desvios da massa; quem tiver logrado compreender que nos manejos da política ninguém faz nada de são e de acertado nem existe aliado nenhum com o auxílio do qual se possa atuar como paladino do direito e ao menos confiar em se furtar a uma destruição certa, mas que (à semelhança de quem se vê entre animais selvagens e não pode partilhar da

366. *Rep.*, 495 C-D.

367. Cf. a enumeração dos indivíduos salvos para a Filosofia pelo fato de terem caído na solidão e permanecido livres de contágio, *Rep.*, 496 B-C.

368. Teages, um discípulo de Sócrates, a quem só a debilidade física impede de se lançar na política, é inclusive mencionado pelo nome. Deixar-se-ia ao leitor daqueles tempos que adivinhasse os nomes dos demais; atualmente já não os conhecemos.

369. *Rep.*, 496 C 5-E 2.

injustiça deles nem se sente com forças para se opor por si a todas as fúrias) perderá a vida, sem proveito nem para si nem para os outros, antes de conseguir fazer nada de bom pela pátria ou pelos amigos; quem chegar a compreender tudo isto, ficará quieto e agarrar-se-á à sua própria tarefa, como alguém que, em face de uma tempestade de areia e de um aguaceiro, se recolhe a um canto para se proteger da borrasca, junto de uma parede. E quando vê os outros viverem no meio da impureza, sente-se satisfeito por se ver limpo da injustiça e poder viver a trabalhar no que é seu e deixar um dia este mundo no final da sua carreira, com a consciência tranqüila, contente e em paz.

O filósofo desce aqui dos píncaros da sua pretensão ideal a reinar sobre o verdadeiro Estado e regressa com silenciosa modéstia ao canto obscuro e humilde[370] que o mundo real lhe designa. Já sabemos qual é o aspecto do estado que ele ergueria se tivesse a possibilidade de o fazer. Mas depois de ter planado pelos céus do espírito, é realmente no mesmo ponto onde o vimos no *Górgias*, duramente assediado e raivosamente censurado por retóricos e políticos, que o filósofo volta a se encontrtar. Bem longe da crença de poder transformar o Estado real do seu tempo, e rebelde também à idéia de se lançar na arena da luta política, volta a ser aqui o que era lá: o verdadeiro homem desconhecido para a opinião do mundo. É para além da esfera do êxito, dos prestígios do poder, onde os grandes do momento presente se movem, que se situa o centro de gravidade da sua existência. É o seu afastamento de toda a atuação pública que constitui a sua verdadeira força. Platão já na *Apologia* descrevera Sócrates como o homem que sabia perfeitamente por que é que o seu *dáimon* o desviara sempre, ao longo de toda a sua vida, de atuar na política. Proclama abertamente perante os seus juízes que ninguém pode durante muito tempo fazer frente com êxito à multidão, se pretende opor-se sem rebuço às suas injustiças. Quem realmente quiser lutar em prol da justiça é na vida privada que tem de fazê-lo e não como político[371]. Equivocam-se, pois, aqueles intérpretes que julgam que Platão não abandonou a primitiva intenção de agir praticamente no Es-

370. Cf. *Górg.*, 485 D.

371. *Apol.*, 31 E.

tado do seu tempo, até ter adotado esta atitude nas palavras de resignação da *República*, acima citadas. A *Carta Sétima* afirma com toda a clareza – e o confirma a *Apologia* – que foi a morte de Sócrates que gerou a grande crise na vontade política de Platão[372]. No fundo, a trágica confissão contida na *República* não se distingue daquela, embora se destaque pela força da expressão poética adquirida por Platão pelos longos sofrimentos que este destino lhe impusera. A clara denúncia de princípio cintida na *Apologia* converte-se em atitude religiosa, cujo recolhimento concentrado parece um exame final de consciência, à maneira dos que aparecem descritos nos mitos ultraterrenos do *Górgias* e outros diálogos platônicos.

O homem filosófico distingue-se, por ser desconhecido do mundo, de todos os anteriores ideais do Homem, que haviam ganho forma nas obras dos poetas gregos. Todos eles eram a expressão de uma virtude enraizada na *polis* real. Naquela transfiguração poética via a comunidade dos cidadãos espelhar-se a sua própria aspiração máxima e a sua maneira de compreender o mundo. A elevada imagem platônica do homem e da virtude filosóficas está em oposição com a virtude cívica da coletividade, que assim deixa de ser coletividade. O seu isolamento involuntário provém da consciência de visar um fim mais alto e de possuir um conhecimento dos verdadeiros valores da vida mais profundo do que os outros, embora estes predominem numericamente. O filósofo faz da necessidade da minoria uma virtude. A comunidade política real reduz-se para ele à simples massa. Uma nova consciência comunitária se revela na imagem do punhado de sobreviventes que conseguem salvar e manter intato através de todos os perigos o seu temperamento filosófico: a consciência coletiva do próprio círculo da escola ou da seita.

O encaminhamento para a criação deste tipo de escolas representa um fato histórico de enorme alcance, que ainda hoje contribui essencialmente para determinar o caráter das relações entre o indivíduo e a coletividade. Para além da escola ou da coletividade aparece sempre, como verdadeira força motriz, a perso-

372. *Carta VII*, 325 B s.

nalidade espiritual, que fala em nome do seu próprio conhecimento e congrega à sua volta aliados animados da mesma idéia. Embora pareça que Platão pinte uma imagem autoritária do Estado, isto não nos deve fazer esquecer que a sua exigência de elevar a verdade filosófica a instância suprema do poder, a qual se não pode realizar na política real, corresponde de fato a uma enorme exaltação das pretensões ao reinado da personalidade espiritual, e não ao desconhecimento do seu valor. A única conseqüência real em que no plano social se traduz esta soberania espiritual é a criação de comunidades em forma de escolas, à maneira da Academia que Platão fundou em Atenas. Professores e alunos sempre tinham existido, mas seria um anacronismo histórico considerar escolas do tipo platônico as coletividades deste gênero que conhecemos da filosofia pré-socrática. É nos círculos pitagóricos do Sul da Itália que descortinamos o título que precede a escola platônica; e a circunstância de Platão ter fundado a Academia logo após a sua primeira viagem ao Ocidente grego, na qual teve ocasião de estabelecer um contato bastante estreito com os pitagóricos, indica que existia entre estes fatos uma íntima relação. Os pitagóricos formavam uma associação com uma forma fixa de vida e é de certo modo este tipo de vida que o βίος filosófico de Platão parece pressupor, embora indubitavelmente seja cair no terreno da lenda apresentar Pitágoras como pai do ideal filosófico de uma vida de tipo platônico ou mesmo da palavra "filosofia"[373]. Apesar da especulação platônica sobre o Estado, a escola de Platão não agia como grupo político na vida da sua cidade natal, como agiam os pitagóricos, antes da destruição da sua Ordem. Platão expõe detalhadamente na *Carta Sétima*, relacionadas com a aventura política do seu discípulo predileto, Díon de Siracusa, as razões de princípio que o levaram a abster-se de toda a ação revolucionária em Atenas. As suas relações com a cidade pátria são as do filho já

373. Cf. a minha obra *Aristóteles*, p. 120. J. L. Stocks fez uma tentativa para salvar a historicidade da tradição contida em CÍCERO, *Tusc. Disp.*, V, 3, 8, segundo a qual foi Pitágoras quem empregou e reivindicou para si a palavra filósofo. Eu, porém, nunca pude aceitar os argumentos do meu excelente amigo cuja morte prematura foi uma perda considerável para os estudos clássicos.

adulto e emancipado para com os pais, cujos atos e princípios não pode aprovar. Expressa essa reprovação quando julga necessário, mas ela não o exime dos deveres de devoção filial nem o autoriza ao emprego da violência[374].

Na realidade, a Academia não teria podido existir senão no seio da democracia ateniense, que deixava Platão falar, ainda quando criticava o seu próprio Estado. Havia já muito tempo que nela se considerava um erro grave ter condenado Sócrates, e via-se no seu herdeiro principalmente o homem que aumentava o renome espiritual da cidade, que, apesar de vacilar na sua posição externa de poder, se ia tornando cada vez mais o centro espiritual do mundo helênico. A vida recolhida e separada do mundo levada pelos filósofos da Academia, também espacialmente subtraída ao ruidoso tráfego da cidade e instalada na aprazível colina verdejante de Colono, fez surgir aquele estranho tipo de homem que com amorosa ironia Platão pinta na digressão do *Teeteto*[375]. São homens que não conhecem nem o mercado nem o fórum nem a assembléia do povo, e que sabem tão pouco das árvores genealógicas das famílias nobres como das novidades que circulam nos falatórios da cidade. Andam tão abstraídos com os problemas astronômicos e matemáticos, e o seu olhar merguha de tal forma nas altas regiões, que lhes custa moverem-se no mundo real e tropeçam até em coisas que não representam nenhum obstáculo para os que andam na vida com os "olhos abertos" e um pouco de "senso comum". Platão está tão convencido do valor intrínseco destes homens e da centelha divina que trazem no espírito, que o fato inevitável de a sociedade os ignorar incita-o a exagerar a representação da imagem externa do filósofo, até dela fazer uma caricatura e assim despertar no burguês aquela irritação que tanto agrada aos verdadeiros amantes deste raro tipo de homem. Este sentimento da vida do homem filosófico encerra uma estética genuína, porém sem as notas de vaidade e de exaltação da ânsia consciente de originalidade. Este retrato devia ser muito mais parecido com o filósofo real que o ideal da formação harmônica do

374. *Carta VII*, 331 B-D.
375. *Teeteto*, 173 C s.

corpo e do espírito que na *República* Platão estabelece para os seus "guardiões". Mas o que no *Teeteto* diz sobre os interesses espirituais do filósofo encaixa-se perfeitamente dentro do âmbito, repetidamente exposto, dos estudos que na *República* o governante-filósofo deve seguir. A trajetória destes estudos ilustra de certo modo a tese do *Teeteto*, segundo a qual o saber do filósofo não é coisa tão fácil como as percepções dos sentidos, que o Homem possui desde o primeiro instante do nascimento, mas é antes algo que "brota nele" apenas à custa de muito esforço e de uma longa educação (παιδεία)[376]. A *República* permite-nos calcular a estrutura desta *paidéia* dentro da Academia platônica, e não é só um ideal, mas um fragmento da realidade, que Platão nos oferece nesta parte da sua obra.

Depois de o filósofo baixar à resignação da grandeza ignorada e do retraimento perante o mundo, é difícil voltar à idéia do que representa o homem chamado a dominar o Estado futuro. Logo que é contemplado à luz daquela inspiração, o filósofo real, tal como se revelou ultimamente, parece um pouco ridículo aos nossos olhos. Para Platão, no entanto, isto é apenas uma nova ilustração da sua teoria botânico-patológica da influência perniciosa de um meio ambiente ruim sobre a educação. O filósofo é uma planta divina que necessariamente irá degenerar ou adaptar-se, quando transplantada para o solo árido dos Estados atuais[377]. Revelará em contrapartida a sua origem divina, se cultivada nas condições propícias do Estado ideal[378]. Em nenhum outro lugar se exprime com mais clareza do que aqui que o Estado perfeito de Platão é só a forma de comunidade necessária para conseguir o pleno florescimento dos dotes do temperamento filosófico do Homem. Por outro lado, ao fazer do filósofo o governante do seu Estado, Platão infunde neste o espírito que lhe garante a afetividade do seu sistema educacional e o estabelecimento de uma tradição dentro dele. Só o satisfaz a exigência de uma suprema instância

376. *Teeteto*, 186 C: διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγεται.
377. φυτόν οὐράνιον, *Timeu*, 90 A. *Semente estranha*, ξενικὸν σπέρμα, *Rep.*, 497 B.
378. *Rep.*, 497 B 7-C 4.

criadora em matéria de educação, a qual, como derradeiro resultado, acaba por desembocar na construção do Estado ideal[379]. A educação filosófica anterior não podia alcançar o seu objetivo supremo de ser uma cultura "política", porque sempre se limitava a uma idade imprópria. Era apenas "uma *paidéia*" e uma filosofia para "adolescentes"[380]. Com isto Platão envolve-se outra vez na luta contra o estudo filosófico "orientado só para a cultura", e característico da prática dos sofistas[381]. E anuncia o seu programa próprio, o qual infunde ao conceito de cultura um sentido muito mais amplo, pois a concebe como um processo que abarca a vida inteira. Quando aprender a conhecer e a definir o que o verdadeiro saber é, o Homem modificará a sua maneira de julgar a força educadora do saber. Ainda não assimilou a idéia de um saber livre, proclamado só pelo próprio saber, sem nenhuma outra consideração[382]. Só conhece o saber na forma de engenhosas e sutis artes retóricas, sem objeto nem alcance intrínsecos e apenas boas para a mera satisfação de rixas pessoais[383]. Antes de tudo, o homem tem de se dar conta de que nada têm de verdadeiros filósofos os que ele agora considera como tais. Parecer-lhe-á menos desprezível a chamada abstração do filósofo em relação ao mundo, quando compreender que aqueles que consagram a vida ao exame da ordem divina superior não se podem imiscuir nas invejas e querelas humanas demais, nos pleitos odientos e nos manejos caluniosos daquela classe de homens que o mundo falsamente considera os eruditos, os intelectuais, e que na realidade não passam de intrusos insolentes na casa dos filósofos[384]. O homem que aspire a conhecer o mundo da existência pura, ordenado pelos deuses para a eternidade, tem de ser um homem cheio da ordem divina[385].

Comparado com o Sócrates das obras anteriores, o tipo do filósofo é aqui, como no *Teeteto*, surpreendentemente parecido com

379. Cf. acima, pp. 799 ss.
380. *Rep.*, 498 B, e cf. *Rep.*, 498 A.
381. Cf. acima, p. 460.
382. *Rep.*, 498 D-499 A.
383. *Rep.*, 499 A-B.
384. *Rep.*, 500 A-B.
385. *Rep.*, 500 C.

o matemático e o astrônomo. Também nas duas obras próximas a esta no tempo encontramos a idéia, a qual é exposta neste contexto, da adequação essencial do filósofo ao seu objeto, o divino[386]. No entanto, a vida predominantemente contemplativa que o filósofo se vê obrigado a levar dentro do mundo presente que o cerca não aparece na *República* como o seu destino último. Na República ideal, o filósofo deixará o estado de mera contemplação para abraçar um estado de criação. Converter-se-á em "demiurgo" e trocará a única tarefa criadora que nas circunstâncias atuais lhe é dado realizar, a sua própria formação (ἑαυτὸν πλάττειν), pela formação de caracteres humanos (ἤθη), tanto no campo da vida privada como no do serviço público[387]. Converter-se-á assim no grande pintor que estruturará a imagem da *polis* autêntica à luz do modelo divino que traz dentro de si[388]. Isto nos lembra aquela passagem em que Sócrates, depois de dar os últimos retoques no seu projeto de Estado, comparava-se ao pintor que traça a imagem do mais formoso dos homens[389], já não se trata aqui, todavia, de um modelo a que a realidade se tenha de ajustar, mas antes da imagem da própria realidade, decalcada sobre o paradigma divino encerrado na alma do filósofo. O pintor é o guia do Estado e este é o *pynax*, a tábua sobre a qual, depois de limpa com a máxima meticulosidade, ganha contorno e cor a imagem do Homem novo. Misturando as características do eternamente justo, belo, prudente, às de todas as demais virtudes e às dos traços que descobrimos no homem real, quer dizer, misturando a idéia e a experiência, aparece ao artista filosófico já não aquela imagem "semelhante aos deuses (θεοείκελον), figurada por Homero nos homens da sua epopéia, mas sim uma imagem adequada a eles, "semelhante ao homem" (ἀνδρείκελον)[390].

386. Cf. *Teeteto*, 176 B: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.
387. *Rep.*, 500 D. É uma passagem de grande interesse: por um lado, porque é aqui onde pela primeira vez aparece expresso na história da pedagogia o conceito da própria formação; e, por outro, porque esclarece com uma nitidez maravilhosa o ideal e a realidade da *paidéia* filosófica de Platão. Na penúria em que Platão vive, a sua filosofia é unicamente formação de si mesmo, e não cultura:
388. *Rep.*, 500 E.
389. *Rep.*, 472 D. Cf. acima, pp. 834 ss.
390. *Rep.*, 501 B.

Mais uma vez Platão traça aqui expressamente o paralelo entre a poesia e a Filosofia, que guia todo o seu pensamento e toda a sua obra. O filósofo está em condições de rivalizar vitoriosamente com a *paidéia* do poeta, porque tem um novo ideal de Homem. Platão opera neste ponto a transposição do heróico-épico para a imagem filosófica do Homem e orienta a sua obra fundamental para o eixo humanista em torno do qual gira toda a história do espírito grego, visto que para nós há humanismo onde quer que a educação vise conscientemente a imagem essencial do Homem. Deste modo, Platão opõe simultaneamente o seu próprio humanismo ao tipo sofista, que não continha nenhum destes ideais humanos e cuja característica fundamental acabou de definir como a adaptação espiritual ao Estado real vigente em cada caso. Este humanismo platônico não é apolítico por princípio; não é, porém, da realidade do mundo empírico que ele tira o seu ponto de vista político, mas sim da Idéia, a verdadeira realidade para ele. Persevera na sua disposição permanente e de certo modo escatológica de se entregar como força auxiliar ao mundo divinamente perfeito que pertence ao "porvir". Não pode, contudo, renunciar ao seu direito de crítica perante qualquer das formas da realidade do Estado, pois não é nenhum modelo temporal, mas sim o modelo eterno, que o seu olhar contempla[391]. No átrio da *paidéia* dos governantes, Platão coloca simbolicamente a imagem do "humano" ou do "semelhante ao humano" como o conteúdo autêntico e o autêntico sentido do verdadeiro Estado. Sem uma imagem ideal do Homem, é impossível a cultura humana. A "formação pessoal", a que de momento efetivamente se reduz a *paidéia* filosófica, ganha o seu sentido social mais alto, ao ser referida ao Estado ideal, cujo caminho prepara. Não é à maneira de um "como se", de uma simples ficção, que Platão concebe esta referência; afirma expressamente, aqui também, que o Estado ideal é um Estado possível, embora de difícil realização[392]. Deste modo, protege o conceito de "porvir", para o qual o filósofo se

391. A relação entre a Filosofia e o Estado constitui o paralelo grego da relação entre os profetas e os reis de Israel.

392. *Rep.*, 499 C-D.

forma, do perigo de escorregar para o imaginário; e, com a possibilidade de a todo o momento ganhar corpo na prática, dá à "vida teórica" do filósofo uma tensão maravilhosa de que a ciência fundamentalmente "pura" carece. É esta posição intermediária – que ele ocupa entre a pura investigação, desligada de todo o fim ético e prático, e a cultura meramente pragmática, política, dos sofistas – que faz o humanismo platônico ser realmente superior a ambas.

A República

II

A paidéia *dos governantes*

A necessidade de dar uma cultura especial aos governantes chamados a velar pela conservação do espírito da verdadeira educação no Estado perfeito manifestara-se logo após ter acabado o projeto da educação dos "guardiões"[1], embora este problema fosse deslocado por outras questões, como a da educação da mulher e da criança e a da comunidade de mulheres[2]. Todavia, a tese do reinado dos filósofos, que parecia apenas começar por se estabelecer como premissa para a realização destas exigências, volta a conduzir-nos por si própria ao problema da educação dos "governantes"[3], uma vez que a "salvação do temperamento filosófico" manifesta-se essencialmente como o problema da sua educação adequada.

A cultura musical e gímnica dos "guardiões" era a *paidéia* da velha Grécia, filosoficamente reformada, cuja parte espiritual assentava totalmente sobre os usos e os costumes[4]. Platão fundamen-

1. Seleção dos melhores "guardiões" *Rep.*, 412 C. A primeira alusão à necessidade de lhes dar uma cultura especial figura em 416 C: ὅτι δεῖ αὐτοὺς τῆς ὀρθῆς τυχεῖν παιδείας ἥτις ποτέ ἐστιν. No que se segue está implícita, de antemão, a concepção de que esta cultura não é idêntica à *paidéia* dos "guardiões" descrita acima. Platão faz alusão, desde o primeiro momento, à cultura dos governantes, tal como se descreve nos livros VI e VII.

2. *Rep.*, 499 C ss.

3. A discussão sobre a educação dos "governantes" começa em *Rep.*, 502 C-D.

4. Cf. acima, pp. 767-68.

ta-a em idéias a respeito do que é bom e justo, idéias a que ele não se demora a provar, mas pressupõe como válidas. O seu fim é produzir a euritmia e a harmonia da alma, e não descobir a razão em virtude da qual é bom este tipo de ritmo e de harmonia. A razão não pode descortinar-se nesta fase da educação; mas naqueles que estão chamados a estruturar e a vigiar a educação, os governantes, deve existir este conhecimento antes de realizarem a sua obra. É a meta a sua formação especial, que deve ser, portanto, uma formação filosófica. E ainda que posterior no tempo à formação gímnico-musical, a segunda fase é anterior à primeira, no conceito e na natureza. É nela que tem de assentar o edifício todo da educação. Platão vincula-a à primeira fase por meio do conceito de paradigma, que coloca no centro de ambas como o patrimônio que predestina o filósofo para governante e educador no mais alto sentido da palavra[5]. A norma suprema ou a "imagem modelo", à luz da qual delineia a *paidéia* dos "guardiões", ele a denomina *a maior lição* (μέγιστον μάθημα), por ser o conhecimento mais difícil de compreender e ao mesmo tempo a mais importante aquisição do governante do Estado[6]. No termo *mathema* reside o que há de decisivamente novo na cultura filosófica em face de todas as anteriores fases da *paidéia*: o fato de o seu conteúdo paradigmático não estar contido numa série de diversas formas e preceitos poéticos, mas sim num conhecimento universal, que é o conhecimento de um objeto único. O caráter inabalável e firme que Platão exige do "governante" deve ir apetrechado com os mais altos dons espirituais e requer, além disso, o "controle" mais exato dos conhecimentos (ἀκριβεστάτη παιδεία)[7]. Sempre que depois das fadigas do exercício físico iniciar a "ginástica do espírito", não deve sentir medo diante das dificuldades do Estado, e nem em outras situações deve senti-lo.

5. *Rep.*, 484 C. O conceito do modelo já se tinha preparado antes desta passagem ao caracterizar a imagem do Estado ideal e do homem justo, *Rep.*, 472 D. Apesar disso, estas imagens ideais do Estado e do Homem só o filósofo pode possuir, já que ele tem nos seu espírito o conhecimento do Bem por antonomásia.

6. *Rep.*, 503 E, 504 D, 504 E, 505 A.

7. Em *Rep.*, 503 C, requer-se um caráter sólido e constante; em 503 D, a mais cuidada formação do espírito. Em 504 D e E o conceito da *akribia*, ou exatidão, designa a verdadeira antítese da cultura dos "governantes" relativamente à dos "guardiões".

Hegel escreveu a frase famosa de que o caminho do espírito é o desvio. Aparentemente, o caminho natural é aquele que conduz diretamente à meta. Mas às vezes separa-o desta um profundo abismo, oculto talvez à vista de quem o contempla ou colocam-se diante dela outros obstáculos que impedem de a atingir diretamente. A superação destes obstáculos por meio de um desvio consciente que torna a meta acessível, ainda que não raras vezes por grandes dificuldades, constitui a essência de toda a investigação metódica, e especialmente do pensamento filosófico. Quanto ao resto, tem-se a impressão de que Hegel, com a sua máxima, não faz mais do que elevar a uma fórmula geral uma convicção que Platão lhe transmitiu. Na passagem da *República* em que fundamenta a necessidade de dar uma educação especial aos governantes, recorda ele[9] que, ao tratar atrás do problema das quatro virtudes, ao qual vai dar a educação dos "guardiões", encarou aquele estudo como puramente esquemático e provisório, declarando que para chegar a um conhecimento completo da coisa seria preciso fazer *um desvio mais amplo*. Considerou ali que este era desnecessário relativamente à fase inicial da cultura dos "guardiões". Mas ao abordar a educação verdadeiramente filosófica volta a ele e exige que os futuros "governantes" façam agora este desvio, já que sem ele não chegariam nunca ao conhecimento "da maior lição". Discutiu-se o que se deve entender por tal desvio, mas, apesar da expressão um tanto vaga que figura na passagem em que primeiramente se fala dele[10], o fato de se retomar outra vez a imagem do desvio, ao abordar o problema de educação dos filósofos, indica sem margem para dúvida que ele só se pode referir ao próprio caminho da cultura filosófica que os "governantes" devem seguir. E é precisamente porque o concebe como o caminho da educação para os futuros estadistas, como o caminho da

8. *Rep.*, 503 E.

9. *Rep.*, 503 E-504 B. Esta referência retroativa remete-se a *Rep.*, 435 D. Fala-se aqui pela primeira vez de uma μακροτέρα ὁδὸς, que em 504 B se denomina μακροτέρα περίοδος cf. também 504 C 9 μακροτέραν (*scil* . ὁδόν) τοίνυν... περιϊτέον τῷ τοιούτῳ.

10. *Rep.*, 435 D.

"cultura política", que achamos perfeitamente adequada a caracterização da educação matemático-dialética, exigida por Platão, como um "desvio"[11]. Nela se aponta expressamente o que há de novo e insólito neste programa: a exigência de uma longa formação puramente espiritual para homens chamados a servir na prática. É pelas palavras seguintes que Platão formula este princípio que o leva a considerar necessário este desvio: quanto mais alto é o valor de que se trata, maior deve ser o grau de exatidão e pureza do nosso conhecimento do objeto[12]. É o antigo postulado socrático segundo o qual o político deve ter um conhecimento pericial e exato do fim supremo de toda a conduta humana. E o meio de cumpri-lo é para Platão a ciência da dialética que ele elabora a partir da arte socrática do diálogo.

Antes, porém, de entrar em detalhes deste desvio, ele dirige o nosso olhar para a meta, para o cume escarpado que temos de escalar. Esta meta, que até agora só tinha sido mencionada em termos genéricos como a *maior lição*, não é senão a idéia do Bem, isto é, aquilo *em virtude* de que tudo o que é justo, belo, etc., *é* proveitoso e salutar[13]. Sem o conhecimento dela, qualquer outro saber seria inútil. E de que valeria possuir uma coisa que não servisse para nada? A designação platônica do "Bem" (assim o denomina singelamente na maioria das vezes) concebido como idéia do Bem, significa apenas em primeiro lugar, como significa a palavra idéia, a bondade em geral, a unidade do bom compendiada no conceito, por oposição à variedade das diversas coisas concretas a que aplicamos o predicado "boas", pois, como Platão afirma, de certo modo "participam" da idéia do bem. E ainda que este modo de ver seja estranho ao sentido habitual das coisas, também a massa reconhece uma espécie de *summum bonum*, como faz, por

11. Não se deve passar por alto que a noção fixa da cultura dialética como um "desvio necessário" para o estadista futuro figura também no *Fedro*. Platão trata também de demonstrar aqui que a dialética (que adversários como Isócrates consideravam alheia à vida ou inútil) é indispensável ao político e ao retórico. Cf. adiante, livro IV. Isócrates costuma opor a sua própria *paidéia* verdadeiramente política à ginástica platônica do espírito.

12. *Rep.*, 504 E.

13. *Rep.*, 505 A.

exemplo, quando reduz tudo o que para ela tem qualquer valor ao prazer que isso gera[14]. Mas desde o *Górgias*, e indiretamente já desde *o Protágoras*, sabemos que esta pressuposição vulgar do prazer como supremo bem não se coaduna com a distinção entre sensações de prazer boas e más, distinção considerada não menos evidente pela maioria dos homens[15]. São antes a sabedoria e a razão que as pessoas mais cultas se inclinam a reputar como bem supremo. Quando, porém, se pergunta a elas a que tipo de conhecimento se referem, respondem: ao conhecimento do Bem[16]. Como de outros diálogos ressalta, Platão não se propõe de modo nenhum afastar pura e simplesmente os dois critérios aqui contrapostos. Segundo a doutrina do *Filebo*, tanto o prazer como o conhecimento racional se encerram, misturados na devida proporção, no autêntico "bem humano" para que ambos tendem[17]. Mas nem o prazer nem a razão são, em si, o que há de supremo[18]. Como Platão anota na *República*, os representantes destas duas concepções do bem humano coincidem antes no fato de, sem disso se darem conta, atribuírem ao Bem uma posição no reino dos valores mais alta do que a ocupada pelo que, segundo as suas palavras, é considerado o supremo; prova-o o fato de anteporem aos maus os prazeres bons ou o conhecimento do Bem a todos os demais[19]. Mas para marcar a importância que a idéia do bem tem para a cultura dos governantes, não precisamos determinar previamente a sua essência. Basta atentarmos para a característica mais geral do Bem, da qual todos têm consciência – o fato de ele ser, efetivamente, aquilo a respeito do que ninguém erra voluntariamente[20] – para compreendermos que não poderíamos entregar a direção do Estado a um guardião que ignorasse a solução deste problema dos problemas[21].

14. *Rep.*, 505 B.
15. *Rep.*, 505 C. Cf. a distinção entre os prazeres bons e os maus em *Górgias*, acima, p. 673.
16. *Rep.*, 505 B-C.
17. *Fil.*, 66 B-C. O "bem humano" é diferente do "Bem em si mesmo".
18. *Fil.*, 22 B.
19. *Rep.*, 505 C.
20. *Rep.*, 505 D.
21. *Rep.*, 505 E.

Platão também não procura, no que se segue, definir em sentido rigoroso a natureza do Bem-em-si. Em nenhuma das suas obras o faz, apesar da freqüência com que elas, no final da investigação, conduzem a este ponto. O *Filebo* é dentre as obras de Platão aquela em que se investiga de forma mais sistemática o problema aqui proposto: se é o prazer ou a razão o bem supremo. Mas nem sequer ali se chega no fim a qualquer definição do que é o Bem. O que se faz é apenas deduzir três das suas características: a beleza, a simetria e a verdade[22], para à luz destes critérios decidir-se qual dois dois – o prazer ou a razão – se aproxima mais relativamente do Bem. Na *República*, Platão faz o seu Sócrates encolher-se primeiro na "ignorância" do Sócrates histórico, quando o seu interlocutor Gláucon o convida a não se limitar à exposição dos dogmas alheios, mas a decidir-se a formular o seu critério próprio sobre o bem[23]. Agora, porém, Platão já não consente esta fuga a Sócrates, que na *República* nunca dá provas de semelhante ceticismo, mas define a arte de governar o Estado singelamente como uma arte suscetível de ser aprendida[24]. E faz Gláucon dizer-lhe que não poderia ficar satisfeito se ele se exprimisse a respeito do Bem nos termos provisórios com que antes o fizera a respeito da virtude cívica[25]. Recorde-se que, ao tratar da educação dos "guardiões", Platão não determinara de maneira definitiva a essência das quatro virtudes, mas limitara-se a lhes atribuir, de modo antes esquemático, o lugar e a função que na alma lhes competiam, estabelecendo um paralelo entre elas e os escalões e respectiva função dentro do Estado[26]. É de maneira análoga que ele procede agora com o problema do Bem, recusando tudo o que seja excessivamente técnico-filosófico e exemplificando em vez disso, por meio de uma analogia plástica, a posição e a ação do Bem no mundo. Uma alegoria, em que

22. *Fil.*, 65 A.
23. *Rep.*, 506 C.
24. Cf. acima, pp. 844 ss. Na imagem do verdadeiro capitão, *Rep.*, 488 B e 488 E, é só *hoi polloi* quem acredita que a arte da navegação política não pode ser ensinada.
25. *Rep.*, 506 D.
26. Cf. acima, pp. 808-9.

a máxima força poética conjuga-se com a sutileza plástica do traçado lógico, descobre repentinamente o lugar e o sentido da idéia do Bem, como princípio supremo da filosofia platônica, lugar e sentido que até agora se tinham conservado deliberadamente obscuros nas obras de Platão, ou então como um ponto esboçado na distância.

Ao passo que no decurso do diálogo chegara a estar em dúvida se realmente poderia existir um conhecimento adequado do Bem, na forma de uma definição conceptual, a alegoria que em lugar daquela Platão nos oferece encaminha o problema por outra via aproximativa. A "contemplação" era na dialética platônica a expressão da função espiritual em virtude da qual se vê no múltiplo a unidade da idéia e que o próprio Platão caracteriza por vezes com o nome de *synopsis*[27]. Mas como, ao chegar ao seu último pedaço, já se não pode exarar por escrito o caminho dialético que conduz à contemplação da idéia do Bem, substitui-o pela contemplação sensível do seu "análogo" no mundo visível. O eternamente bom, diz-nos, manifesta a sua essência[28] no seu filho, o supremo deus visível do céu, Hélios, o Sol. Platão não chama deus ao pai, visto que isso equivaleria a pressupor o que precisamente importa investigar. Por conseguinte, é até ao filho que de momento se ergue a sua teologia, com o seu simbolismo plástico. Sócrates exime-se ao desejo expresso por Gláucon de que conte outra vez uma "história" semelhante a respeito do pai, com a afirmação de que lhe agradaria contá-la, se fosse capaz de fazê-lo e os seus ouvintes de percebê-la. Portanto, Sócrates remete-se sucintamente ao que sobre a teoria das idéias já expusera mais pormenorizadamente neste mesmo e em outros diálogos[29] e, coerente com a antítese entre a idéia e o fenômeno, investiga os dois mundos: o inteligível e o visível. Ao mundo que captamos pelos sentidos

27. Cf. acima, pp. 613 s., 635 s., 706 s.

28. *Rep.*, 507 A.

29. *Rep.*, 507 A. Cf. antes 476 A ss. As palavras ἄλλοτε ἤδη πολλάκις remetem aos diálogos em que Platão tinha examinado a teoria das idéias com maior amplitude, com o *Fédon*, o *Banquete*, etc. Na *República*, onde elabora a sua *paidéia* como um todo, não tem tempo para tais detalhes.

damos o epíteto de visível, por ser a visão o mais nobre de todos os sentidos do Homem[30]. Justifica-se este primado, porque os olhos necessitam da luz para ver e a luz é digna de respeito num sentido muito especial. A *causa* à qual os olhos devem o poder de ver, e portanto a visibilidade para eles do mundo exterior, é aquela dos deuses do céu que nos envia a sua luz: Hélios. (Ao chegarmos aqui, lembramo-nos da opinião atrás expressa e deduzida, para a qual o conhecimento é por si mesmo o Bem[31], e supomos onde Platão quer chegar com a comparação. O que ele procura demonstrar é a realidade objetiva do Bem, independentemente da consciência humana.) Que relação existe, pergunta-se, entre a nossa capacidade de ver e este deus celeste da luz? Hélios não é nem a nossa capacidade visual nem o olho que a possui[32]. Podemos dizer que a visão é o mais solar dos nossos sentidos, mas a capacidade de ver provém principalmente da luz que o Sol difunde e que banha aquela, do exterior. Graças a ela podem os olhos ver o próprio Sol, que no entanto não é a visão, mas a fonte da luz e portanto a causa de toda a visão.

Já estamos agora muio próximos da compreensão deste fenômeno do conhecimento e da importância que a idéia do Bem tem para ele. A alma do Homem é semelhante ao olhar[33]. Se não olhamos para a região de onde irradia com brilhantes cores a luz do dia, mas sim para as trevas da noite debilmente iluminada pelas estrelas, o olhar pouco vê e parece cego, como se carecesse de todo poder visual. Quando Hélios, porém, ilumina o mundo, é clara a sua visão e plena a sua capacidade visual. Acontece o mesmo com a alma: quando fita o mundo que brilha claramente com a luz da verdade e do Ser, a alma conhece e pensa e está dotada de razão. Quando, porém, é o que está envolto nas sombras, o que nasce e morre, que contempla, então gera só simples opiniões, a sua visão é fraca, move-se por tateamentos e assemelha-se a algo carente de razão. É a idéia do Bem que ao conhe-

30. *Rep.*, 507 C.

31. Cf. *Rep.*, 505 B.

32. *Rep.*, 508 A.

33. Sobre o que se segue, cf. *Rep.*, 508 B ss.

cido confere caráter de verdade e ao conhecente força para a conhecer[34]. É certo que, assim como o nosso olhar vê o Sol, nós conhecemos também aquela idéia, *causa* do conhecimento e da verdade; mas ela é de per si mais esplendorosa que a nossa verdade e o nosso conhecimento (como o Sol é em si mais esplendoroso que a nossa visão). E assim que como o Sol é a fonte da luz, que torna visível o mundo visível, também a idéia do Bem é a fonte da verdade e da cognoscibilidade, e torna cognoscível o mundo cognoscível. Por conseguinte, o nosso conhecimento do Bem não é o próprio Bem, do mesmo modo que a capacidade de visão do nosso olhar não é o Sol[35]. Mas assim como o olhar é o mais *helióide*, o mais solar dos nossos sentidos, o saber e a verdade são os mais *agatóides*, os mais afins da forma prototípica do Bem[36]. Todavia, a comparação lança mais longe ainda a sua luz. Ao mundo do visível não dá o Sol apenas a visibilidade, mas ainda, embora ele próprio não seja tal, o nascimento, o crescimento e a nutrição. Pois bem, analogamente, também o mundo do cognoscível não recebe da idéia do bem só a cognoscibilidade, mas ainda o ser, embora o Bem em si não seja o Ser, mas algo superior a ele pela sua posição e pelo seu poder[37]. É este duplo significado do Bem como causa de todo o conhecer e de todo o ser que justifica que ele seja reconhecido como rei do mundo invisível do cognoscível, com posição equivalente ao império de Hélios dentro do mundo visível[38].

34. *Rep.*, 508 D.

35. *Rep.*, 508 E.

36. *Rep.*, 509 A.

37. Segundo *Rep.*, 509 B. O Bem fica mais além do Ser (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Mas cf. 532 C, onde a contemplação da idéia do Bem se designa como contemplação do melhor no seio daquilo que existe (τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέα). Por isso é ao mesmo tempo o supremo Ser e dá o sentido ao que conhecemos. O mesmo se diz de Deus em ARISTÓTELES (*Dial. frag.*, edição WALZER, p. 100, frag. 49 ROSE), num fragmento do livro sobre a oração: é "ou o espírito ou algo que está ainda além do espírito (ἐπέκεινα τοῦ νοῦ)". As vacilações (para que chamamos a atenção) da concepção platônica das relações entre o Bem e o Ser nas duas passagens acima citadas não implicam por isso nenhuma contradição em sentido platônico, mas antes uma alternativa, ou seja, duas afirmações coincidentes com a verdade.

38. *Rep.*, 509 D.

Os pensadores gregos anteriores a Platão tinham pregado o seu princípio supremo – quer se tratasse da causa primigênia material fonte da vida, quer do espírito que guiava o mundo – simplesmente como Deus ou como "o divino"[39]. Desde o primeiro momento que a filosofia grega dirigiu a sua atenção para a natureza (*physis*) da realidade ou do existente. Foi daqui que nasceu o que hoje costumamos denominar ciência. Mas desde o séc. XIX há a tendência cada vez maior a perder de vista, em face deste aspecto, a função religiosa da filosofia grega, ou, pelo menos, a considerar esta solene roupagem como a simples casca do ovo. Isto nos coloca numa total incapacidade de compreender Platão, que se destaca de todos os seus predecessores, em importância religiosa. Só projetada neste fundo se pode avaliar a sua teoria central sobre a idéia do Bem. Platão é o teólogo do mundo clássico[39a]. Sem ele não existiria a teologia nem como realidade nem como nome. O que sobre a essência da divindade nos diz encontra-se derramado ao longo de muitas das suas obras e nem sempre tem a mesma importância. Não pode ser tratado aqui em todos os seus detalhes o tão discutido problema da teologia platônica. Bastar-nos-á seguir-lhes os vestígios sempre que se manifestar dentro do âmbito da *paidéia* do Estado platônico e nos limitaremos a designar o lugar

39. Este aspecto da filosofia pré-socrática foi tratado em detalhe por mim nas minhas *Gifford Lectures*, pronunciadas em 1936 na Universidade de St. Andrews. Estas conferências aparecerão brevemente em livro com o título: *The Theology of the Early Greek Philosophers* (*La teologia de los primeros filósofos griegos*, F C E, 1952). Tenho a intenção de seguir esta outra linha fundamental do pensamento grego, decisiva quanto à orientação da influência que viriam a ter os pensadores antigos até se chegar a Platão, em cuja filosofia se entrecruza com a linha da *paidéia* neste ponto decisivo. Platão reconheceu que todo o esforço para formar um homem superior (quer dizer, toda a *paidéia* e toda a cultura) converge no problema da natureza do divino.

39a. Já Santo Agostinho, o mais importante teólogo cristão do Ocidente na Antiguidade, acertadamente o reconheceu, e ninguém mais competente que ele para reconhecê-lo. No livro VIII da *Cidade de Deus*, que elaborou conscientemente para enfrentar a *República* de Platão, entrega a este o cetro de toda a teologia anterior ao Cristianismo. A teologia cristã dos Padres da Igreja é, com efeito, o produto do modo cristão de tratar os conceitos e os métodos da teologia platônica. Cf. a minha *Aquinas Lecture* do ano de 1943: *Humanism and Theology*, Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press.

que lhe compete dentro do sistema da *paidéia* de Platão e a esclarecer a função teológica do princípio supremo a que nos faz remontar[39b]. A posição de Sol que Platão atribui à idéia do Bem como rei do mundo inteligível confere-lhe uma dignidade divina, concebida à maneira grega, embora Platão não empregue expres-

39b. Sobre este assunto pode-se ver o estudo antigo, mas sempre valioso, do psicólogo e filósofo que mais tarde havia de ensinar em Berlim, Karl STUMPF, *Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten* (Halle, 1869). Ao que parece o trabalho surgiu de uma sugestão de Franz Brentano; e Hermann Lotze, pai da moderna teoria filosófica do "valor", aceitou-o como tese. A história do problema não se pode escrever numa nota de rodapé e continuará a ser sempre um problema. Apresentarei em outro lugar argumentos meus mais completos quando tiver tempo para continuar o meu *Theology of the Early Greek Philosophers* (nota 39) e seguir o desenvolvimento do problema no período clássico do pensamento grego. Examinando o ponto de vista platônico, devemos recordar as suas próprias palavras em *Timeu*, 28 C: *É difícil encontrar o criador e pai deste universo; e, tendo-o encontrado, é impossível revelá-lo a todos*. Daí nasce a forma solene e misteriosa de todas as alusões ao Deus de Platão. É principalmente a este problema central do seu pensamento que devemos remeter as famosas passagens do *Fedro* e da *Carta VII* em que fala da impossibilidade de exprimir por palavras a essência da filosofia (platônica). Platão atacou o problema de Deus a partir de mais de uma posição, como mostrou SOLMSEN em *Plato's Theology* (Ithaca, Nova York, 1942). Quais são as suas principais linhas de acesso? As declarações explícitas no *Timeu* e nas *Leis* sobre Deus, parte em forma de mito, parte baseadas em argumentos filosóficos, mostram Platão cada vez mais ocupado em resolver o aspecto cosmogônico e físico do problema. Um estudo completo desta questão – que não posso fazer já aqui – teria de levá-los em conta. O livro de Solmsen constitui o estudo mais recente e cuidadoso dos dados de que hoje dispomos sobre esta matéria. Quanto ao problema da idéia do Bem, e a sua posição divina na *República*, Solmsen junta-se aos que negam que aquilo que Platão denomina "princípio do Universo" seja Deus. Veja-se também a obra do seu predecessor P. BOVET, *Le Dieu de Platon* (Tese de Genebra, 1902), para não falar de muitos outros, entre os quais figuram eruditos como Shorey e Gilson. Parece-me difícil aceitar que Platão abordasse inicialmente o problema central da sua filosofia ética e política – Deus – ou qualquer outro problema a partir do ponto de vista da filosofia natural e do movimento físico, como virá a fazer no *Timeu* e nas *Leis*. É certo que acabou por acreditar, cada vez com maior convicção, que este aspecto era muito importante: Deus – pensava ele – era necessário, para pôr as estrelas em movimento. Mas a sua abordagem *primária* do problema era a socrática e não a pré-socrática. Podemos vê-lo a seguir esta direção nos diálogos desde o *Êutifrom* até a *República*. A pergunta socrática sobre qual é a natureza e unidade da *arete* revela-se finalmente como problema do Bem divino, a "medida de todas as coisas" (como se define Deus nas *Leis*). Em Platão não existe apenas mais de uma abordagem do problema divino; há dele mais de um aspecto: Deus é o

samente a palavra Deus[40]. Abstém-se de empregá-la aqui, e deliberadamente ao que parece, por achar que o leitor por si próprio se encarregará de se representar esta idéia e, além disso, porque certamente lhe interessava que o seu princípio não se confundisse com a divindade da religião popular[41]. No entanto, segundo os princípios que ele próprio estabelece a propósito da educação dos "guardiões" nas "Linhas fundamentais da Teologia", destinadas aos poetas, não há nada que mereça mais do que a idéia do Bem o nome de divindade, pois é a ela que mais plenamente se pode aplicar a tese ali exposta de que a divindade nunca faz o mal, mas sempre o bem[42]. Este dogma, que servia de base a Platão para a sua crítica da idéia de Deus na epopéia e na tragédia, tem o seu fundamento, como agora se põe em relevo, na consciência de que o princípio su-

bem absoluto pelo qual tudo luta; Deus é a alma do mundo; Deus é o Demiurgo ou Criador; Deus é a razão, o *nous*; há além disso os deuses visíveis, o Sol, a Lua, os planetas, etc. Foi esta diversidade de aspectos e formas do divino na filosofia de Platão que desorientou os críticos helenísticos, e não só a eles, mas ainda mais aos eruditos modernos que esperavam encontrar em Platão um Deus e não πάντα πλήρη θεῶν. O mesmo se passou com o diálogo perdido de Aristóteles, *Da Filosofia*, que, é evidente, se parecia neste aspecto com a teologia de Platão. Veja-se o meu *Aristóteles*, pp. 162 ss. (ed. citada), e a crítica da escola epicurista, frag. 26 Rose (CÍCERO, *N. D.*, I, 13, 33).

40. O conceito de rei implica a função de dominar. Platão, *Rep.*, 509 D fala de βασιλεύειν; os pensadores pré-socráticos, referindo-se ao seu princípio supremo, empregam freqüentemente a palavra κυβερνᾶν. São ambos termos sinônimos, que em grego referem-se à ação de Zeus. Por outro lado, já alguns dos filósofos pré-platônicos evitavam a palavra θεός ou preferir falar de "o divino" (τό θεῖον), o que era diferente da concepção popular da divindade encarnada em diferentes pessoas concretas.

41. Por outro lado, Platão designa o Sol – com cuja posição no mundo visível compara a posição que ocupa o Bem no mundo do espírito – como o Deus do céu que manda na luz e na visão. Isto é mais que uma simples maneira poética de se exprimir, dado que em outras obras de Platão (por exemplo no *Timeu* e nas *Leis*) e na *Epinomis*, publicada pelo seu discípulo Filipo de Opunte, o Sol e as estrelas aparecem designados com o nome de "deuses visíveis"(ὁρατοὶ θεοί), contrapondo-se assim a uma suprema divindade invisível. No que se refere a este problema, é também importante o fato de na sua alegoria da "República", Platão chamar a este supremo deus celestial visível Hélios, o filho, e ao Bem invisível o pai.

42. Cf. as "linhas fundamentais da teologia" (τύποι περὶ θεολογίας) em *Rep.*, 397 a. O axioma fundamental desta teologia (379 B), o de que Deus é por essência bom (ἀγαθὸς τῷ ὄντι), é a expressão platônica para designar o ser da Idéia.

premo é a idéia do Bem. Talvez Platão se abstenha de dar a esta idéia o nome de Deus, por entender ainda que este nome não contribuirá essencialmente em nada para defini-la e que, ao contrário, a tese de que Deus só pode fazer o bem submete a essência e a ação da divindade à idéia do Bem como pauta suprema[43]. A prova fundamental da dignidade divina por Platão atribuída ao Bem reside no fato de o seu conceito de "medida" se imprimir no conceito platônico de Deus, visto que, como se diz nas *Leis*, Deus é a medida de toas as coisas[44]; e o é porque é o Bem. Na *República*, a idéia do Bem é a norma absoluta que serve de base à noção da Filosofia como suprema "arte da medida", a qual aparece desde muito cedo no pensamento platônico e nele se mantém até o final. Ao contrário do que os sofistas e a massa julgavam no *Protágoras*, esta arte da medida não se podia basear na mera ponderação de sensações subjetivas de prazer ou de dor, mas apenas numa pauta absolutamente objetiva[45]. E em abono disto podemos invocar ainda um outro testemunho. Num dos seus primeiros diálogos, em que ainda se mantém visivelmente no terreno das convicções platônicas, Aristóteles diz do Bem que é a "medida mais exata"[46]. Por um lado, esta fórmula apresenta o Bem na sua conexão íntima com a arte exata da medida que Platão exige, enquanto por outro lado lança do modo mais perfeito a ponte entre a idéia do Bem na *República* e o Deus das *Leis*, que é a "medida de todas as coisas".

43. Segundo o sentido da filosofia grega, Deus é, sem dúvida, uma designação que corresponde ao supremo bem universal, com mais direito a ela que nenhuma outra das muitas potências do mundo que os Gregos adoram como deuses. Mas como é natural, filosoficamente, o essencial para Platão é a contribuição que traz à verdadeira concepção do divino, quando define o princípio universal como o Bem em si.

44. *Leis*, 716 C. A tese de Platão, nas *Leis*, segundo a qual Deus é a medida de todas as coisas, é formulada, naturalmente, em oposição consciente à famosa tese de Protágoras, onde se diz ser o homem a medida de todas as coisas.

45. *Prot.*, 356 D-357 B. A verdadeira pauta é o Bem em si. A idéia de uma arte suprema da medida e do conhecimento dos valores por parte do filósofo (φρόνησις) como uma função de medir ocorre ao longo de todas as obras de Platão até o último período da sua atividade criadora. No *Político*, no *Filebo* e nas *Leis* tropeça em acepções sempre novas com o problema da conduta adequada, tal como se apresenta na ética, na política e na legislação. O apogeu desta linha é a passagem das *Leis* onde se chama a Deus a medida de todas as coisas (cf. nota 44). Mas já no *Górgias* diz Platão claramente que só o bem é o verdadeiro *telos*.

46. ARISTÓTELES, *Dial. frag.* ed. WALZER, p. 99 (79, ROSE).

Para o realismo platônico, a idéia do Bem é boa por si mesma; mas ainda, na sua forma mais perfeita, o bom, tal como a idéia do Belo, é belo em si; e ainda mais, é o mais belo de tudo o que existe. Pois bem, para Platão, o bem e a felicidade são uma e a mesma coisa[46a]. E para o pensamento religioso dos Gregos, a felicidade é o mais importante dos atributos da essência da divindade. Os deuses homéricos são "os bem-aventurados" por antonomásia. Segundo a nossa interpretação, a idéia do Bem, imagem-modelo de tudo que no mundo merece ser chamado bom, devia exigir também, caso Platão a concebesse realmente como divindade, o predicado da felicidade; e a teoria da identidade da *arete* (isto é, o ser bom) com a felicidade tinha por força que lhe facilitar a fundamentação deste predicado. O Bem absoluto, considerado a base existencial de todos os tipos de *arete* do mundo, tem de participar também na *eudaimonia* ou, antes, ser a sua fonte última. E com efeito, num passo posterior da *República* em que sob este ponto de vista muito pouco se reparou, Platão chama à idéia do Bem "a mais ditosa de tudo o que existe"[47]. Como agora vemos claramente, o Bem é o supremo paradigma cujo reconhecimento o filósofo alberga na sua alma[48]. Em lugar dos modelos de *arete* em forma mortal que a antiga *paidéia* contida nas obras dos poetas oferecia aos homens, é o Bem divino como paradigma por antonomásia que a nova *paidéia* filosófica de Platão apresenta na *República*. Des-

46a. Aristóteles reconhece nesta fórmula a essência do platonismo. Cf. a sua "elegia do altar" e a explicação da poesia na minha obra *Aristóteles*, pp. 127 ss.

47. *Rep.*, 526 E. Platão fala aqui da orientação da alma para aquela esfera em que se encontra o mais ditoso do que existe (τὸ ευδαιμονέστατον τοῦ ὄντος). Com isto refere-se à própria idéia do Bem. Paul Shorey tira o valor a esta descrição como "retórica"; mas, estritamente, corresponde a chamar ao bem, τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὖσι. *Rep.*, 532 C 6; cf. nota 37.

48. Em *Rep.*, 484 C, até aqui dizia-se apenas que aqueles que não possuem o conhecimento daquilo que existe, que não albergam na sua própria alma nenhum paradigma claro, são pouco diferentes dos cegos, já que não têm um ponto fixo de referência, para o qual possam levantar os olhos em pensamento e com o qual possam em tudo orientar-se. Como veremos mais adiante, o reverso disto é formado pelos governantes-filósofos do Estado platônico, que ordenam (κοσμεῖ) a si próprios e à *polis*, orientando a parte clara da sua alma para aquilo que infunde a luz a todas as coisas e que contemplam o bem em si em toda a sua pureza, para logo o empregarem como o *paradigma* (*Rep.*, 540 A). Este paradigma supremo é a "medida de todas as coisas", da qual Platão (716 C) fala nas *Leis* e ali identifica com Deus.

te modo, a fórmula do *Teeteto* em que a tendência do filósofo para a *arete* é qualificada como uma *semelhança com Deus* surge como a expressão lapidar da *paidéia* platônica[49]; e a associação da idéia do Bem à educação do governante filosófico, cuja *lição fundamental* pretende ser aquela, ganha uma enorme clareza. Se Deus é bom por essência, mais ainda, se é o próprio Bem, então a suprema *arete* acessível ao Homem constitui um processo de aproximação de Deus, pois, como já os diálogos menores de Platão punham em relevo, as diversas virtudes (*aretai*) têm como fundamento comum o Bem-em-si ou o "próprio Bem". Todas essas obras perseguem a mesma finalidade, quando indagam a essência das diversas virtudes estudadas nelas: não tratam de definir as distintas virtudes, mas sim de se elevar ao princípio do Bem-em-si, que na *República* se revela como a causa última (ἀρχή) divina de todo o Ser e de todo o pensar[49a]. É certo que isto parece estar em contradição com o fato, por nós assinalado mais acima, de Platão apresentar à entrada da *paidéia* superior a imagem do "humano", como objetivo e missão do pintor filosófico[50]. No entanto, já ali estabelece um paralelo entre este caráter "humano" e o caráter "divino" do homem homérico, e observa que esta nova imagem do Homem deve ser uma mescla de traços reais e ideais, o mais grata possível a Deus[51]. Portanto, ainda aqui não é o Homem, no seu ser fortuito individual, a norma última, como quer a *paidéia* dos sofistas, que faz do Homem a medida de todas as coisas. A humanidade plena só pode existir ali onde o Homem aspira a assemelhar-se ao divino, quer dizer, à medida eterna[52].

Mas estas reflexões já nos levaram a nos adiantar ao nosso propósito. De momento, Platão Parece deter-se apenas no aspecto metafísico da idéia do Bem. Parece ter perdido completamente de vista a relação que ela tem com a missão da cultura do Homem. É

49. *Teet.*, 176 B: εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. Se Deus é o Bem em si, ὁμοίωσις θεῷ. converte-se na fórmula para expressar a consecução da *arete*.

49a. *Rep.*, 511 B. Cf. também 508 E.

50. *Rep.*, 501 B; τὸ ἀνδρείκελον. Cf. acima, pp. 861-62.

51. *Rep.*, 501 B: τὸ θεοειδές τε καὶ θεοείκελον e 501 C: εἰς ὅσον ἐνδέχεται θεοφιλῆ ποιεῖν (isto é, ἀνθρώπεια ἤθη).

52. Cf. acima, nota 44 deste cap.

isto que leva constantemente os intérpretes a arrancarem a comparação do solo em que está enraizada e a encará-la como um símbolo auto-suficiente da metafísica ou da teoria do conhecimento de Platão, sobretudo quando têm em conta que ela forma o final do livro VI, aparecendo assim (contra a intenção platônica) como o remate da sua exposição e desligada do que vem a seguir. Contudo, o saber, cuja aparição na alma esta alegoria explica, é precisamente o conhecimento do Bem e está relacionado com o problema da virtude. Mesmo onde o pensamento platônico tira as premissas da socrática as últimas conseqüências metafísicas, mesmo aí a sua estrutura trai a raiz educacional da qual brota. Uma antologia que culmina na idéia do Bem: eis a metafísica da *paidéia*. O ser de que Platão fala não está desligado do Homem e da sua vontade. A idéia do Bem, que enche de sentido e de valor o mundo das idéias de Platão, surge como a meta natural de todas as aspirações e o seu conhecimento exige do Homem e dos seus atos uma atitude adequada. Mas a meta fica além do mundo dos fenômenos diretamente dado e está oculta ao olhar do homem sensorial por um múltiplo invólucro. Romper estes invólucros impeditivos é o primeiro passo que se tem de dar para que a luz do Bem jorre no olhar da alma e lhe faça ver o mundo da verdade.

É por isso que Platão faz com que a comparação do Sol vá dar uma imagem das fases do conhecimento, que desde a aparência de qualquer essência sobem até a contemplação do Ser supremo. Numa representação matemática do grau de aspiração do nosso conhecimento em relação ao Ser, imagina uma linha dividida em dois segmentos desiguais.

A / / B

Por sua vez, cada uma das suas partes se subdivide na mesma proporção que a linha total[53]:

A^1/ A^2 / / B^1/ B^2

Os dois segmentos principais representam o mundo visível e o inteligível ou (do ponto de vista da teoria das idéias) o mundo das meras opiniões e o mundo da verdade e do conhecimento.

53. *Rep.*, 509 D.

Dos dois novos segmentos em que se subdivide a parte da linha que representa o mundo visível, um abrange todos os tipos de simples imagens refletidas, como sombras e reflexos de coisas na água ou em superfícies lisas e polidas, capazes de refletirem os objetos; o outro engloba o mundo vegetal e animal que nos cerca e todos os tipos de objetos fabricados pelo Homem. Os objetos da primeira categoria são meros reflexos da segunda. É o mesmo objeto que nas duas fases nos aparece, em diferentes graus de clareza e realidade. E igual relação tem necessariamente de existir entre os objetos da terceira para a quarta categoria, pois a divisão da linha em toda a longitude e as subidvisões dos dois segmentos em proporções iguais indicam que Platão quer estabelecer uma proporção exata entre os diversos segmentos. É claro que o seu verdadeiro sentido não se pode exprimir adequadamente por meio das longitudes geométricas, visto que para Platão não se trata da proporção quantitativa entre os objetos comparados, mas sim do grau relativo da sua realidade e da exatidão do conhecimento que deles temos. Só ao chegarmos ao segundo segmento principal da linha saímos do campo das meras opiniões para entrarmos no do conhecimento e da investigação científica, no reino da verdade, quer dizer, na esfera em que se processará a educação platônica dos governantes-filósofos. É aqui que pela primeira vez se sugere a fundamental idéia metódico-pedagógica em que aquela se inspira. É por seu turno concebida como uma progressão, tanto no jeito de se sobrepor ao mundo sensível como quanto à sua ascensão final para as alturas.

A primeira divisão desta progressão é formada pelas disciplinas objetivas (τέχναι)[54] que partem de hipóteses, como as matemáticas, e que, tirando as conseqüências até o fim, chegam a novos conhecimentos[55]. Para isso, servem-se das figuras visíveis como imagens reflexas; a rigor, porém, não é como sendo válidas para estas imagens reflexas que elas demonstram as suas verdades, mas sim em relação ao triângulo em si ou ao círculo como tal, que contemplam mentalmente como objeto da sua investigação[56]. Por abstraírem do sensível e aspirarem a averiguar o que são em si próprios os objetos matemáticos, círculos, triângulos, ângulos, etc., têm a maior afinidade com o supremo método filosófico do conhecimento. Por outro lado, contudo, estão vinculadas ao mundo dos sentidos e à fase do conhecimento que lhe é própria, a *doxa*, de duas maneiras: 1º – partem de hipóteses estabelecidas com base em intuições sensoriais de figuras visíveis, ainda quando as suas teses não se referem rigorosamente a elas; 2º – em princípio, nunca se elevam acima destas premissas aceitas como certas ("postulados") e, ao seguirem-nas logicamente até as últimas conseqüências, vêem-se na necessidade de aplicarem estas hipóteses, de certo modo, como princípios (ἀρχαί)[57]. Só quando entramos na segunda e última fase do mundo inteligível alcançamos um tipo de conhecimento que, embora parta de hipóteses também, não as aceita, à maneira das matemáticas, como princípios, mas simplesmente como o que a própria palavra indica, ou seja, como premissas e degraus, para a partir deles erguer-se logo a seguir até o absoluto, até o princípio universal[58]. É este método de conhecimento que é o verdadeiro *logos*, o *logos* puro. Na sua fase ascendente atinge o princípio supremo e a seguir desce, apoiando-se no que está mais próximo dele, e assim sucessivamente até o fim, sem recorrer a nenhuma intuição sensível e passando sempre de uma idéia para outra, para finalmente ficar sempre em idéias[59].

O próprio Platão faz ressaltar repetidamente a dificuldade de abarcar com o olhar, de modo sintético, esta escala, uma vez que o interlocutor de Sócrates, aliás filosoficamente bem-informado, não chega a compreender do que se trata, a princípio, e no fim só de modo aproximado se inteira[60]. Mas é visível que Platão não pretende explanar aqui, numa página, os últimos segredos da sua teoria do método e da sua lógica, como parecem pensar a

54. *Rep.*, 511 C 6; às ciências desta fase dá-se-lhes o nome de τέχναι.
55. *Rep.*, 510 B.

56. *Rep.*, 510 D. Cf. 510 B.
57. *Rep.*, 511 C-D.
58. *Rep.*, 510 B (cf. também a nota seguinte).
59. *Rep.*, 511 B.
60. *Rep.*, 510 B 10 e 511 C 3.

maioria dos intérpretes, que sempre aqui viram o seu paraíso; aqui, ele pretende simplesmente esclarecer a traços largos a trajetória do conhecimento até chegar à dialética liberta de todas as imagens reflexas dos sentidos, a qual nos eleva ao princípio universal, ao absoluto, e por isso está em condições de compreender todo o resto como derivado dele. Só este conhecimento merece o nome de razão (νοῦς); comparada com ele, a fase matemática é mero pensamento e simples inteligência (διάνοια); a fase da percepção sensorial do mundo dos objetos é simplesmente uma atitude considerada evidente e estranha para qualquer prova (πίστις); finalmente, já é em meras conjecturas que a quarta (εἰκασία) se baseia[61]. O objeto, encarado a partir da fase imediatamente superior, a da percepção sensorial dos objetos reais, aparece como simples imagem refletida[62]. Por sua vez, porém, o sensorialmente real (uma esfera de madeira, por exemplo) é uma simples "imagem refletida" daquela ordem de realidade sobre a qual o matemático tem de trabalhar (a esfera em si)[63]. Platão não afirma que o Ser sobre o qual versa o conhecimento matemático seja um reflexo do que a dialética concebe. Mas é algo semelhante a isto que ele parece pensar quando diz que as teses mais gerais que o matemático aceita como princípios são meras hipóteses para o filósofo, que delas parte para se elevar até o verdadeiro princípio[64].

A proporção matemática que ilustra as quatro fases vai desde a alegoria do Sol, que constitui o final e ponto culminante do livro VI, até a alegoria da caverna, com que o VII começa; e a ascensão do conhecimento até a idéia do Bem, que até aqui apenas

61. *Rep.*, 511 D. O critério de comparação entre as quatro fases que Platão estabelece aqui é a diferença do grau de σαφήνεια (ou ἀσάφεια) que cada uma delas representa. Por σαφήνεια deve-se entender tanto a clareza como a materialidade real. Cf. 510 A 9: ἀληθεία.

62. Εἰκών é imagem refletida, não só no sentido de repetição, mas também no sentido de atenuação, como os exemplos demonstram. Assim, por exemplo, em 509 E-510 A, Platão chama εἰκόνες às sombras e às imagens refletidas das coisas perceptíveis.

63. *Rep.*, 510 E e 511 A.

64. *Rep.*, 511 B 5.

de maneira abstrata fora exposta, aparece neste livro plasmada como símbolo, com uma força poética insuperável.

A caverna: uma imagem da paidéia

Depois do que deixamos dito – assim inicia Sócrates a sua famosa narração sobre os habitantes da caverna – *comparai o nosso temperamento e os nossos dotes, no tocante à* paidéia *e à* apaideusia, *com o seguinte episódio*[65]. E pinta homens vivendo numa caverna subterrânea que se abre para a luz por uma comprida galeria. Os moradores desta caverna vivem presos nela desde a meninice e só lhes é permitido olhar para a frente. Estão de costas para a saída. Longe deles, no fim da galeria por onde se vai para a luz, arde uma fogueira cujos clarões iluminam, por cima das cabeças dos prisioneiros, a parede do fundo da caverna. Entre eles e a fogueira corre no alto um caminho e ao longo dele uma parede, semelhante a um biombo dos teatros de títeres, atrás do qual se esconde o operador para manobrar os seus bonecos. Por detrás desta parede passa gente carregada de vários objetos e figuras de madeira e de pedra, alguma vezes em silêncio e outras falando. Estes objetos são mais altos que o muro e o fogo projeta-lhes a sombra na parede interior da gruta. Os prisioneiros, que não podem voltar a cabeça para a saída da gruta e que, portanto, nunca viram senão as sombras durante a vida inteira, é natural que as considerem como a realidade, e quando, ao vê-las passar, ouvem o eco das vozes dos portadores, julgam ouvir a linguagem das sombras.

Suponhamos agora que um dos prisioneiros era posto em liberdade, saía para a luz e a fitava: seria incapaz de contemplar as cores brilhantes das coisas cujas sombras vira antes e não acreditaria em quem lhe afiançasse que era nulo tudo o que vira anterior-

65. *Rep.*, 514 A. A palavra ἀπείκασον aparece na imagem seguinte equiparada expressamente às demais εἰκόνες que Platão emprega neste contexto, como na imagem do Sol e na proporção matemática. Pois também esta última é um εἰκών em toda a regra, como o demonstra o sinônimo ὁμοιότης em 509 C 6 e o múltiplo emprego do verbo ἔοικε derivado de εἰκών (510 A 5; 510 D 7).

mente e que os seus olhos contemplavam agora um mundo de realidade superior à de outrora[66]. Este homem estaria firmemente convencido de que as imagens de sombras às quais estava habituado é que constituíam a verdadeira realidade e correria para esconder-se outra vez na gruta, com os olhos doloridos. Precisaria ir se acostumando, à força de tempo, antes de estar em condições de contemplar o mundo da luz. A princípio, não poderia ver senão sombras, em seguida já conseguiria ver as imagens dos homens e das coisas refletidas na água, e só por fim estaria apto a ver diretamente as próprias coisas. Contemplaria depois o céu e as estrelas da noite e a sua luz, até que por fim se sentiria capaz de olhar o Sol, não o seu reflexo nas águas ou em outros objetos, mas o próprio Sol, em toda a sua pureza e no lugar que verdadeiramente ocupa. Veria então que é ele que produz as diferentes estações do ano e a sucessão dos anos, que reina sobre tudo o que sucede no mundo do visível e é a causa de tudo o que ele e os outros prisioneiros sempre tinham contemplado, embora só como sombras. E lembrando-se da sua morada anterior, da consciência das coisas que tinha lá e dos seus companheiros de prisão, considera-se feliz pela mudança ocorrida e lamenta os seus antigos irmãos de cativeiro. E supondo que entre os prisioneiros existiam honras e distinções para premiar aqueles que distinguissem mais perfeitamente as sombras que diante deles viam passar e aqueles que melhor recordassem quais as que "costumavam" passar antes, quais depois e quais ao mesmo tempo, estando assim em condições de prever melhor o que iria acontecer (alusão aos políticos sem outra norma senão a rotina), não seria fácil ao cativo resgatado desejar aquelas honras; mas, tal como o Aquiles de Homero, preferiria ser o mais humilde jornaleiro do mundo da luz do espírito a ser o rei daquele mundo de sombras[67]. E se por acaso voltasse outra vez ao interior da caverna e se pusesse, como antigamente, a rivalizar com os outros cativos, cairia no ridículo, pois já não conseguiria ver nada nas sombras e lhe diriam que arruinara os olhos ao sair para a luz. E se procurasse libertar qualquer dos outros e arrancá-lo das trevas, correria o risco de o matarem, caso pudessem apoderar-se da sua pessoa.

O próprio Platão se encarrega de interpretar esta alegoria. Para saber o que significa, é só relacioná-la com o que procede, isto é, com a alegoria do Sol e com a proporção matemática das gradações do Ser[68]. A caverna corresponde ao mundo do visível e o Sol é o fogo cuja luz se projeta dentro dela. A ascensão para o alto e a contemplação do mundo superior é o símbolo do caminho da alma em direção ao mundo inteligível. É como sua "esperança" pessoal que Sócrates, já que Gláucon lhe pediu, apresenta isto. Sabe Deus se será certo, mas é assim que ele o vê[69]. O conceito de esperança é aqui empregado com especial referência à expectativa que o iniciado nos mistérios experimenta em relação ao além. A idéia da passagem do terreno à outra vida é aqui transferida para a passagem da alma do reino do visível ao reino do invisível[69a]. O conhecimento do verdadeiro Ser representa ainda a passagem do temporal ao eterno. A última coisa que na região do conhecimento puro a alma aprende a ver, "com esforço", é a idéia do Bem. Mas, uma vez que aprende a vê-la, tem necessariamente de chegar à conclusão de que esta idéia é a causa de tudo o que no mundo existe de belo e de justo, e de que forçosamente deve tê-la contemplado quem quiser agir racionalmente tanto na vida privada como na

66. *Rep.*, 515 C.

67. *Rep.*, 516 C 9. É evidente que Platão põe aqui em contraste a política no sentido de conhecimento das idéias, que culmina na contemplação do divino, com a política da mera experiência. O emprego da palavra εἰώθει (516 D) para caracterizar os políticos no sentido tradicional, não em sentido socrático, é característico disto. Com efeito, todas as teses e todos os juízos baseados na simples experiência apenas podem penetrar, no melhor dos casos, naquilo que normalmente costuma acontecer assim e não de outra maneira. Sobre a fórmula γίγνεσθαι ou συμβαίνειν εἴωθεν como característica do método empírico da Medicina, cf. o meu estudo *Diokles von Karystos*, p. 31. Sobre o seu emprego na política, veja-se o meu estudo "The Date of Isocrates Areopagiticus and the Athenian Opposition", em *Athenian Studies presented to W. S. Ferguson* (Cambridge, 1940), p. 432.

68. *Rep.*, 517 B.

69. *Rep.*, 517 B 6.

69a. Veja-se a palavra ἐλπίς *Rep.*, 331 A, nas reflexões do velho Céfalo sobre a vida depois da morte, e as palavras de Platão sobre a "boa esperança" do homem que viveu uma vida filosófica, *Rep.*, 496 E.

pública[70]. A repugnância do verdadeiro filósofo em se ocupar dos assuntos humanos e a sua ânsia de permanecer nas alturas nada tem de surpreendente, se esta comparação corresponde à realidade; e é perfeitamente compreensível que o filósofo tenha de cair por força no ridículo, ao regressar deste espetáculo divino às misérias do mundo dos homens, pois os seus olhos, deslumbrados pela luz do alto, ainda não se habituaram às trevas. Porém, os transtornos desorientadores da visão que afetam os olhos da alma, quando ela desce da luz às trevas, são diferentes dos que se produzem ao passar das sombras da ignorância para a luz, e quem chegar ao fundo do problema não se rirá, mas considerará, num caso, feliz a alma, e no outro a lamentará[71].

Resumimos aqui toda esta parte da *República*, seguindo de perto as próprias palavras de Platão, não só porque esta passagem representa poeticamente o brilhante ponto culminante da obra, mas sobretudo pela importância fundamental que tem para o tema de que nos ocupamos. Diante das profundas comparações contidas nesta passagem, que desde a Antiguidade foi inúmeras vezes interpretada nos mais diversos sentidos, estamos nós em situação extraordinariamente favorável, porque o próprio Platão encarregou-se de comentá-la e esclarecê-la, de maneira suficientemente clara, completa e concisa. É com toda a precisão que chama a atenção do leitor para o ponto que lhe interessa e desse modo o impede de se desviar para problemas que, por mais importantes que sejam em si, não interessa serem aqui tratados com maior detalhe, como por exemplo o problema do método filosófico, em que tão interessada está a filosofia moderna. O que a este respeito a nossa passagem diz exige antes um esclarecimento através de outros diálogos de Platão em vez de contribuir para iluminá-los. Por conseguinte, nós nos limitaremos a resumir o que o próprio Platão diz sobre aquilo que as duas comparações usadas trazem em relação ao seu assunto.

A comparação do Sol e a da caverna, agrupadas numa unidade, como vimos pela proporção matemática das quatro gradações do Ser, representam uma só encarnação simbólica da essência da *paidéia*. Alegorias deste tipo nós encontramos em todas as exposições da filosofia antiga, onde são reproduzidas como símbolos impressionantes da ideologia platônica; são poucos, todavia, os que fixam a atenção no primeiro parágrafo do livro VII, que serve de introdução à analogia da caverna, e no qual Platão aponta-a expressamente como uma alegoria da *paidéia*. Para falar mais exatamente, apresenta-a como uma alegoria da natureza humana e da sua atitude perante a cultura e a incultura, a *paidéia* e a *apaideusia*. Para o leitor capaz de compreender de uma só vez o encadeamento lógico de mais de uma tese, está implícita nela uma dupla referência, para trás e para frente. Não é só a analogia da caverna que se refere à *paidéia*; a ela se refere também a analogia do Sol, que a precede, e a teoria da proporção das quatro partes do Ser. Ali se apontava à *paidéia* a sua meta suprema: o conhecimento da idéia do Bem, medida das medidas. Que este tem de ser o primeiro passo para a exposição do que deve ser a cultura dos governantes-filósofos, já ficou dito acima, ao chamar a idéia do Bem de a "maior lição"[72]. A alegoria da caverna vem a seguir, para pôr em relevo como se comporta a *nossa* natureza em face deste objetivo[73]. A *paidéia* não é focalizada aqui do ponto de vista do absoluto, como na alegoria do Sol, mas antes do ponto de vista do Homem: como transformação e purificação da alma para poder contemplar o Ser supremo. Ao desviar a nossa atenção da meta para o *pathos* deste processo interior de cultura, Platão aproxima-nos ao mesmo tempo da verdadeira exposição da sua trajetória metódica, no ensino das matemáticas e da dialética. Ainda antes de fazer o leitor participar das reflexões sobriamente racionais dos capítulos seguintes sobre o valor deste estudo para a formação do Homem, antecipa a essência e os efeitos de todo o processo espiritual, mediante a visão da ascensão da alma à região da luz e da verdadeira realidade. Faz-nos viver pelo sentimento a dinâmica

70. *Rep.*, 517 C.
71. *Rep.*, 517 D.

72. *Rep.*, 504 E, 505 A.
73. *Rep.*, 514 A: ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας, τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας.

deste *pathos* e põe em relevo, na metamorfose operada na alma, a obra de libertação de conhecimento, que ele chama *paidéia*, no mais alto sentido da palavra.

A paidéia *como conversão*

Qualquer leitor dos anteriores diálogos de Platão espera o momento em que, na estrutura cultural da *República*, se tirem as conseqüências daquela revolução do conceito do saber, que no *Menon* se revela pela primeira vez[74]. No fundo, é logo desde as primeiras obras que Platão se esforça por fazer compreender a ignorância socrática como a *aporia* de um homem que caminha para a superação e aprofundamento do saber até então dominante. O que se diz na *República* sobre este problema não pode, naturalmente, ser comparado, quanto à precisão, com os diálogos especialmente consagrados ao tema do saber, mas limita-se a ordenar os seus resultados. O próprio Platão interpreta de tal maneira as alegorias do Sol e da caverna, que implicam o total repúdio da idéia corrente da *paidéia*, segundo a qual o saber é derramado numa alma até então ignorante, como se aos olhos de um cego[75]. A verdadeira educação consiste em despertar os dotes que dormitam na alma. Põe em funcionamento o órgão por meio do qual se aprende e se compreende; e conservando a metáfora do olhar e da capacidade visual poderíamos dizer que a cultura do Homem consiste em orientar acertadamente a alma para a fonte da luz, do conhecimento. Assim como os nossos olhos não poderiam voltar-se para a luz a não ser dirigindo o corpo inteiro para ela, também nos devemos desviar "com toda a alma" do corpo do devir, até que ela esteja em condições de suportar a contemplação das camadas mais luminosas do Ser[76].

Portanto, é numa "conversão", no sentido original, espacialmente simbólico, desta palavra que a essência da educação filosófica consiste. É um volver ou fazer girar "toda a alma" para a luz

74. Cf. acima, p. 706 s.
75. *Rep.*, 518 B 6 ss.
76. *Rep.*, 518 C.

da idéia do Bem, que é a origem de tudo[77]. Este processo distingue-se, por um lado, do mesmo fenômeno na fé cristã, para o qual mais tarde foi transposto este conceito filosófico da conversão, porque este conhecer radica num ser objetivo; por outro lado, tal como Platão o concebe, está completamente isento do intelectualismo que sem qualquer razão se censura nele. A *Carta Sétima* revela que o fogo deste conhecimento só pega na alma que, à força de longos anos de fadiga, se tiver tornado o mais semelhante possível ao seu objeto, quer dizer, ao próprio bem[78]. O efeito vivo desta *phronesis* consiste numa virtude que Platão chama filosófica para distingui-la da cívica, pois se baseia no conhecimento consciente do eterno princípio de tudo o que é bom[78a]. Comparadas com ela, as "chamadas virtudes" (prudência, valentia, etc.), que eram a meta da educação dos "guardiões", parecem-se antes com as virtudes do corpo (a força, a saúde, etc.). Não existiam na alma logo de início, mas surgiram nela com o hábito e o exercício[79]. A virtude filosófica da *phronesis* é aquela única e vasta virtude que Sócrates investigou ao longo da vida toda. Está adstrita à parte mais divina do Homem, que sempre está presente nele, mas cujo desenvolvimento depende da atuação correta da alma e da sua essencial conversão para o Bem[80]. A cultura filosófica a ela correspondente representa um grau superior de cultura e de virtude, porque representa um mais alto grau do Ser. Se há um caminho de formação espiritual da alma pelo qual se possa progredir

77. *Rep.*, 518 C-D. A palavra empregada por Platão nesta passagem é περιαγωγή, porém a expressão varia. Μεταστροφή usa-se também, assim como os verbos περιστρέφεσθαι e μεταστρέφεσθαι. Todos estes termos tendem a evocar a mesma idéia metafórica: o ato de volver a cabeça e de dirigir o olhar para o Bem divino. Cf. A. NOCK, *Conversion* (Oxford 1933). Este autor procura no helenismo clássico os antecedentes do fenômeno religioso cristão da conversão e menciona, entre outros, o passo platônico. Se, em vez de colocarmos o problema do *fenômeno* da conversão como tal, indagarmos as origens do *conceito* cristão da conversão, teremos de considerar Platão como o seu autor. O deslocamento da palavra para a experiência cristã da fé processa-se com base no platonismo dos antigos cristãos.
78. *Carta VII*, 344 A. Cf. 341 C-E.
78a. Cf. *Ref.*, 500 D, *Fédon*, 82 B.
79. *Rep.*, 518 D.
80. *Rep.*, 518 E.

para um ser mais alto e, portanto, para uma mais alta perfeição, esse caminho é, segundo as palavras de Platão no *Teeteto*, o da "semelhança com Deus"[81].

A tensão secreta constante, que desde o princípio nos diálogos de Platão enche os esforços de Sócrates e dos seus interlocutores dirigidos ao conhecimento da virtude e do Bem em si, cede ao chegar a este ponto. É aqui que ela alcança o seu objetivo, embora de fato não possa chegar a um estado de posse constante e de inerte contentamento consigo própria. Encarada do ponto de vista do indivíduo, a Filosofia é, na sua essência mais íntima, um esforço continuamente ocupado, de olhos no *paradigma* contido no existente[82]. Contudo, na concepção ideal de um Estado que se concebe como inteiramente baseado nesta *phronesis* e no qual esta aparece como princípio arquitetônico, a Filosofia tem necessariamente de se apresentar como algo definitivo e imperioso. O conhecimento da "causa última do universo"[83], que é o fundamento de tudo o que há de bom no mundo, torna-se para este tipo de Estado a base e a meta do Governo. À parte a maneira de se exprimir, não existe nenhuma diferença entre este princípio e a tese fundamental das *Leis*, segundo a qual Deus é a medida de todas as coisas[84]. O Estado das *Leis* é um Estado teônomo, não em oposição ao Estado da *República*, mas pelo contrário à sua imagem e semelhança. Guarda este princípio supremo, ainda que ele apareça nas *Leis* aplicado de maneira diferente e não deixe ao conhecimento filosófico senão a margem que corresponde ao grau inferior do Ser, sobre o qual assenta. Platão diz no *Fédon* que a descoberta do Bem e da causa final constitui a encruzilhada histórica dos caminhos da concepção da natureza, onde se separam o mundo pré-socrático e o mundo pós-socrático[85]. No primeiro livro da *Metafísica*, Aristóteles coloca esta idéia no centro da sua história da Filosofia[86]. Contudo, a tese vale tanto para a filosofia do Estado como para a natureza. Em relação à natureza, a feição socrática leva Platão a uma suprema filosofia, que é a teoria das idéias, a qual é, em última instância, teologia, dissociada da física. No campo da política, o conhecimento do Bem, encarado como meta de todos os atos, conduz ao reinado dos filósofos, isto é, dos representantes da nova religião do espírito, no Estado da idéia pura.

81. Veja-se acima, nota 49. Em outras palavras: entre a alma do Homem e Deus interpõe-se, segundo a concepção platônica, o longo e duro caminho da perfeição. Sem perfeição não pode existir a *arete*. A ponte que Platão estende entre a alma e Deus é a *paidéia*. Esta é incremento do verdadeiro Ser.

82. *Teeteto*, 176 E. Esta passagem fala de dois "paradigmas implícitos no existente" e contraditórios, um divino e outro não divino (o bom e o mau), o primeiro dos quais é o da suprema felicidade e o outro o do infortúnio supremo. Isto lembra a passagem de *Rep.*, 472 C, onde Platão opõe como modelo (παραδείγματος ἕνεκα) a idéia da justiça e do perfeito justo à idéia da injustiça e do perfeito injusto. Já mais acima (veja-se nota 49) fazíamos notar que o conceito da *arete* como "semelhança de Deus", com que deparamos na passagem do *Teeteto*, já aparece também na *República* (613 B).

83. *Rep.*, 511 B: τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν.

84. *Leis*, 716 C.

Não pode haver a menor dúvida de que os discípulos viram na proclamação platônica do Bem como causa última do mundo – e assim o prova a elegia do altar de *Philia*, em Aristóteles – a fundação de uma religião nova e, ao menos uma vez neste mundo, viram realizada na pessoa do seu mestre, à guisa de exemplo, a fé platônica na identidade do bem e da felicidade[87]. Seguindo a tradição da Academia e apoiando-se nos fins que Platão assinalava à Filosofia, Aristóteles chamou teologia à sua "filosofia primeira"[88]; e teologia é também, realmente, a essência da sabedoria que o discípulo de Platão, Filipe de Opunte, põe em apêndice à sua edição das *Leis*[89]. Que nesta teologia (que de acordo com a sua escola só pôde redigir e publicar com as *Leis*, como apêndice)[90]

85. *Fédon*, 96 A ss., 99 A ss.

86. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 3, 984 B 8 ss e A 6, 987 b 1.

87. Cf. a minha obra *Aristóteles*, p. 130, e ainda o estudo "Aristotle's Verses in Praise of Plato", em *Classical Quartely*, t. XXI (1927), pp. 13 ss., onde mostro com todo detalhe que a posição que Aristóteles, nesta poesia, atribui ao seu mestre só pode ser comparada à do fundador de uma religião.

88. ARISTÓTELES, *Metaf.*, E 1, 1026 a 19. Cf. sobre isto a minha obra *Aristóteles*, pp. 161 s.

89. A *Epínomis* trata, em primeiro lugar, dos chamados "deuses visíveis" do *Timeu* e das *Leis* – os deuses-astros. A característica do Deus que é tema da teologia das *Leis* é a de Deus como a causa da mudança e do movimento.

90. DIÓGENES LAÉRCIO, III, 37. Não citamos aqui a bibliografia sobre o problema da autenticidade da *Epínomis*. Cf. adiante, livro IV.

ele não estabelece como princípio sobre o qual assenta o Estado constitucional a teoria da idéia do Bem, mas a teologia astronômica dos "deuses visíveis" do *Timeu*[91] – embora aquela tivesse de lhe saltar nitidamente aos olhos – isto corresponde pura e simplesmente à fase mais empírica do Ser, representado pelas *Leis*, em relação à da *phronesis* pura, representada pela *República*. Assim é, de fato; Platão é o criador do conceito de teologia, e a obra em que pela primeira vez na História universal aparece este conceito revolucionário é a *República*, onde, com vistas a aplicar à educação o conhecimento de Deus (concebido como bem) são traçadas as linhas fundamentais da Teologia[92]. A Teologia, isto é, o estudo dos problemas supremos pela inteligência filosófica, é um produto especificamente grego. É um fruto da suprema audácia do espírito, e os discípulos de Platão bateram-se contra o preconceito pan-helênico, na realidade um preconceito popular, segundo o qual a inveja dos deuses negava ao Homem a possibilidade de compreender estas coisas tão elevadas. Não eram apoiados na autoridade de uma revelação divina, na posse da qual se julgassem encontrar, que lutavam contra ele, mais sim em nome do conhecimento da idéia do Bem, que Platão lhes ensinara e cuja essência é a total ausência de inveja[93].

A Teologia aparece aqui como uma fase mais elevada e mais pura do espírito, em face de tudo o que seja uma religião, quer dizer, em face da adoração dos deuses pela massa, baseada em representações míticas da fé. Sobre ela, numa fase primitiva da cultura humana, erigira-se a ordem do Estado. Embora já minada pelas dúvidas da inteligência, a piedade era ainda considerada, no tempo de Platão, uma das virtudes cívicas cardeais da cidade-estado. É nesta tradição político-religiosa que Platão a recolhe, juntamente com as outras três virtudes. Desde as primeiras obras ela é objeto do seu interesse filosófico. Pouco depois da morte de Sócrates, dedica-lhe um diálogo especial, o *Êutifron*. Neste, vemos

91. Cf. *Timeu*, 40 D.

92. *Rep.*, 379 A.

93. *Epínomis*, 988 A; ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 2, 982 b 28-983 a 11. *Ét. Nic.*, X 7, 1177 b 30-33.

já como o conceito tradicional da piedade é medido pela pauta socrática do Bem, a qual serve para medir todas as coisas, tanto as da Terra como as do céu[94]. Não é sem razão que o *Êutifron* é a obra platônica onde se exprime pela primeira vez o conceito da "idéia"[95]. Na *República*, a *eusebéia* aparece na primeira fase da *paidéia*, na educação dos "guardiões" como uma das "chamadas virtudes"[96]. Esta virtude desaparece, ao chegar à fase superior do Ser, que é a cultura filosófica dos governantes. Juntamente com as outras três virtudes é aqui absorvida pela superior unidade da *sabedoria*, a qual é de per si uma parte divina da alma, que conhece o divino na sua forma pura como idéia do Bem[97]. Ao chegar a esta fase, a piedade popular cede o lugar à forma filosófica da religiosidade, tal qual a plasmaram os Gregos: à Teologia, erigida agora em princípio do Estado. Podemos muio bem adotar o título de Spinoza e chamar à *República* – a obra fundamental de Platão, na qual se assentam as bases ideais da *paidéia* – *Tractatus Theologico-Politicus*. O Helenismo, apesar de o seu Estado encontrar-se intimamente relacionado com a religião, nunca chegou a conhecer um Governo teocrático baseado em dogmas. Mas o Estado platônico representa na Grécia um digníssimo ideal paralelo à teocracia sacerdotal do Oriente: a audaciosa imagem de um reinado dos filósofos, baseado na capacidade do espírito investigador do Homem para conseguir conhecer o Bem divino. Embora Platão sentisse o seu Estado como *polis* grega, já acima apontamos que a helenidade foi apenas o material excelente que lhe serviu para a construção da sua república[98]. À medida que a idéia divina do Bem se exprime através desta matéria como princípio que serve para a modelar, expande-se no Estado grego o elemento racional ativo que se revela logo desde o aparecimento da idéia do Estado

94. *Êutifron*, 11 E. Cf. também a alternativa flagrantemente formulada em 10 A: o objeto da piedade (ὅσιον) é amado pelos deuses por causa do seu próprio valor, ou é objeto de piedade (simplesmente) por ser amado pelos deuses? O problema gira em torno da equiparação do divino com aquilo que é bom.

95. *Êutifron*, 6 D.

96. Cf. acima, pp. 777 ss.

97. Cf. acima, nota 30.

98. Cf. acima, pp. 825-26.

de direito, e que tende para o absoluto, para a suprema universalidade. O seu símbolo visível é a comparação do Bem com o Sol, que ilumina todo o universo.

Mas ainda antes de conhecermos a trajetória metódica do conhecimento filosófico correspondente a esta concepção da essência da cultura, assalta-nos um novo temor quanto à viabilidade do reinado dos filósofos. Se a princípio era a capacidade do filósofo para cumprir esta missão que necessariamente nos tinha de oferecer dúvidas, agora o que nos parece problemático é ele se mostrar disposto a descer outra vez lá das alturas da contemplação do Ser puro, que tanto trabalho teve a escalar[99]. No que se refere ao problema da aptidão, é indubitável que a alegoria da caverna apresenta a perspicácia dos chamados estadistas práticos a uma luz muito desfavorável. Naqueles indivíduos, que gozam de uma fama duvidosa entre os prisioneiros por estarem mais bem orientados que os outros sobre a sucessão relativa das imagens que desfilam no seu cenário de sombras, Platão retrata os empíricos sem princípios a respeito do poder, em cujas mãos se encontra a direção dos Estados[100]. Se o ignorante (ἀπαίδευτος) é, de acordo com esta imagem, o homem que vive sem orientação para qualquer meta fixa[101], então os estadistas a que ele se refere são a personificação mais clara deste tipo de homens, uma vez que, segundo Platão, não merece o nome a "meta" subjetiva que a ambição ou a ânsia de poder lhes traçam. Se, coincidindo com Platão, considerarmos que o fato de possuir finalidade absoluta constitui o critério supremo que habilita o homem a exercer o cargo de governante, não resta dúvida de que, segundo a sua *paidéia*, são os filósofos as únicas pessoas com capacidade para tanto. Mas como

99. *Rep.*, 519 C. Platão tinha dito já, no livro I da *República*, 347 B-D, que o homem melhor não deseja governar.

100. *Rep.*, 516 C ss. Cf. acima, pp. 882 ss.

101. *Rep.*, 519 B 8-C 2. Desde o princípio do livro VI onde Platão opõe os governantes filosóficos (484 C) às "pessoas que não têm na alma nenhum paradigma claro", tudo gira em torno desta definição do homem inculto como aquele que carece de uma meta concreta (σκοπὸν ἕνα) na vida. Esta unidade só se consegue na vida quando se aspira ao Bem absoluto como meta natural de todas as fadigas humanas.

convencê-los a deixarem as suas "ilhas de bem-aventurança" e a atirarem aos ombros uma carga que os impedirá como nenhuma outra de continuarem a dispender as suas atividades investigatórias?[102] A imagem das ilhas da bem-aventurança, escolhida para caracterizar o paraíso da vida contemplativa, é tão feliz que conseguiu impor-se para sempre. Voltaremos a encontrá-la no *Protréptico* do jovem Aristóteles, obra em que o discípulo de Platão apregoa o seu ideal de vida, de onde aquela fórmula passa à literatura da Antiguidade e se difunde para além dela[102a]. Mas por mais sedutoras que sejam as cores com que Platão e Aristóteles pintam a vida do conhecimento puro, essa vida continua a ter relação com a prática, de acordo com a idéia, e é esta relação que a justifica. É precisamente no momento da sua tensão máxima que o sentido político originário de toda a *paidéia* grega triunfa no conteúdo ético e espiritual que Platão lhe infunde de novo. Reservam-se para determinação mais detalhada o como e o quando deste dever, mas como princípio deixam-se logo afirmados de antemão: o filósofo deve descer outra vez à caverna[103]. Deve combinar-se a persuasão e a coação para o mover a ajudar os que com ele partilharam o cativeiro. É este forte sentimento de responsabilidade social que distingue da filosofia dos pensadores pré-socráticos o ideal platônico da suprema cultura espiritual. O paradoxo histórico é que estes sábios, mais preocupados com o conhecimento da natureza do que com o Homem, tiveram uma ação política prática mais intensa do que Platão, apesar de todo o pensamento deste girar em torno dos problemas práticos[104]. No seu

102. *Rep.*, 519 C 5. Cf. 540 B, onde no entanto, "ir para as Ilhas dos Bem-Aventurados e morar lá" significa a verdadeira separação do filósofo deste mundo, e a sua vida depois da morte. É a vida do herói que, uma vez cumprida a sua obra, desfruta a bem-aventurança neste lugar escolhido. Num sentido análogo, *Górg.*, 526 C. Em *Rep.*, 519 C 5, a imagem religiosa significa, em vez disso, o θεωρητικός βίος, a atividade contemplativa do espírito filosófico "nesta vida", sentido que Aristóteles recolheu. Cf. o meu *Aristóteles*, p. 120. A imagem palpita ainda, de modo sensível, na descrição da bem-aventurança da vida contemplativa que se faz na *Ética a Nicômaco*, X, 7.

102a. Cf. o meu *Aristóteles*, pp. 91 s.

103. *Rep.*, 519 D-520 A.

104. Cf. o meu estudo "Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals", em *Berichte der Berliner Akademie*, 1928, p. 414. Demonstra-se neste

sentido pleno, o dever de atuar perante a coletividade, bem como a possibilidade da educação e atuação dos filósofos como estadistas, só existem para Platão dentro do Estado ideal. Não sente nenhum dever de gratidão ativa para com o Estado degenerado da realidade, porque, embora também nele possam nascer filósofos, não é pelo fato de a opinião pública ou os órgãos deste Estado os estimularem que eles nascem lá[105]. Em contrapartida, é isso que acontece no Estado perfeito. Aqui o filósofo deve à comunidade a sua *paidéia* e com ela o seu ser espiritual, o que o obriga a reembolsá-la do que ela "inverteu para o educar". Ainda que contra a vontade, não terá outro remédio senão aceitar, por motivos de gratidão, a missão que lhe é confiada e consagrar ao Estado o melhor das suas forças. Por conseguinte, sempre se reconhecerá o Estado ideal por nele não governarem os ambiciosos de poder, mas antes precisamente aqueles que menos desejo têm de exercê-lo[106].

As matemáticas como propaidéia

Ora, qual é o saber capaz de conseguir a "conversão da alma"? Está visto de antemão que não é, para Platão, nenhuma experiência isolada, nenhum abalo de alma, nenhuma voz súbita que fale ao Homem sem qualquer esforço da sua parte. Não é num resultado como este que se pode traduzir a fase cultural em

estudo que uma parte dos antigos historiadores da Filosofia apresentava os pensadores mais antigos precisamente como modelos da devida associação da ação e da idéia, ao passo que os filósofos posteriores se foram consagrando cada vez mais à teoria pura.

105. *Rep.*, 520 B. Como temos chamado a atenção já várias vezes, nos Estados gregos do séc. IV não se vela publicamente pela cultura superior. Cf. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, X, 10, 1180 a 26, que diz que quanto à educação e à cultura reina, contudo, na maioria das cidades, o primitivo estado ciclópico onde cada qual dirige por sua conta a sua mulher e filhos. No *Críton*, Sócrates expressava um sentimento de profunda dedicação para com o Estado ateniense pela educação que tinha recebido sob a proteção das suas leis. Se esta foi verdadeiramente a atitude do Sócrates histórico, a posição de Platão na *República*, que é completamente oposta, torna-se ainda mais significativa.

106. *Rep.*, 519 A-D, 521 B.

que se move a educação dos "guardiões" e com ela a *paidéia* grega anterior a Platão, visto que a ginástica refere-se ao mundo do que nasce e do que morre, ao florescimento e à decadência, e a música limita-se a produzir na alma um ritmo e uma harmonia, mas sem lhe infundir nenhum saber[107]. E não falemos das artes profissionais (τέχναι), que são banais e, portanto, não podem ser levadas em consideração, quando se trata da verdadeira cultura do Homem[108]. Mas ao lado delas há, contudo, um outro tipo de saber de que todas fazem maior ou menor uso, e que serve como nenhum outro para transferir a alma do mundo visível para o conceptual: é a ciência dos números ou aritmética[109]. A lenda atribui a paternidade desta ciência ao herói Palamedes, que combateu em frente de Tróia e de quem se diz que ensinou ao chefe supremo Agamemnon o uso da nova arte para fins estratégicos e táticos. Platão ri daqueles que assim pensam, pois segundo isto Agamemnon não teria sido capaz até então sequer de contar os dedos, e muito menos os contingentes do seu exército e da sua frota. A ciência aritmética é indispensável à formação dos governantes, entre outras razões pelo seu valor militar[110]. Este argumento prático não se deve tomar apenas num sentido irônico, visto que Platão o torna mais tarde extensivo da aritmética às demais disciplinas matemáticas e é sabido que o desenvolvimento da ciência da guerra no séc. IV requeria um conhecimento cada vez maior das matemáticas[111]. Todavia, a aritmética que Platão quer que se estude é algo mais do que uma simples ciência auxiliar para o estratego. É um estudo humanístico, pois sem ele o Homem não seria Homem[112]. É claro que de momento isto só se refere a uma fase bastante elementar da compreensão aritméti-

107. *Rep.*, 521 E-522 A.

108. *Rep.*, 522 B.

109. *Rep.*, 522 C-D.

110. *Rep.*, 522 E 1-3.

111. Por isso as matemáticas convertem-se na ciência predileta dos estrategos e dos reis da época helenística. Sobre Antígono e Demétrio Poliorcetes, cf. o meu livro *Diokles von Karystos*, pp. 81-82. Cf. também, sobre o ponto de vista militar, *Rep.*, 525 B-C.

112. *Rep.*, 522 E 4.

ca, a saber: ao contar e distinguir as grandezas pelo próprio nome. Elevando-se acima disto, porém, Platão vê nos números um saber que orienta de modo especial o nosso pensamento para o campo dos objetos que procuramos, que arrasta a alma para o Ser[113].

É este o ponto de vista completamente novo a partir do qual Platão enfoca o valor cultural da aritmética e de todas as matemáticas. Não devemos esperar da sua maneira de enfocar o assunto que ele entre a fundo no conteúdo dos problemas matemáticos e muito menos que exponha todo um curso didático desta ciência. Exatamente como faz ao tratar da música e da ginástica, Platão limita-se a traçar as linhas diretivas mais simples, segundo o espírito das quais se devem estudar estes problemas. Ao ir examinando uma após outra as diversas disciplinas matemáticas, há certas repetições que se introduzem no seu breve tratamento do problema, pois julga necessário a propósito de cada disciplina sublinhar de novo o seu ponto de vista, a saber: são as matemáticas que devem despertar o *pensamento* do Homem. Põe em relevo que, até ele, esta ciência não fora nunca utilizada com tal fim. Recordemos o que dissemos atrás sobre a introdução das matemáticas pelos sofistas como meio de cultura e sobre a fundamentação realista destes estudos[114]. Platão recebe dos sofistas, na medida em que se ocupavam destes problemas, o alto apreço em que tinham as matemáticas, mas ao contrário deles não acha que o seu verdadeiro valor resida na aplicação prática. O reconhecimento da sua importância para a ciência da guerra é uma mera concessão feita à cultura dos govenantes, por ele visada. A senda através da Filosofia, que Platão prescreve a esta cultura, exige dos futuros "governantes" um anelo tão puro de cultura, que a referência à importância prática que estes conhecimentos possam vir a adquirir para eles quase pode ser considerada um perigo para a verdadeira fundamentação dos estudos matemáticos[114a]. É principalmente a geometria que lhe fornece ocasião para polemizar contra os matemáticos que desenvolvem *ridiculamente* as suas demonstrações, como se as operações geométricas implicassem um fazer (*praxis*) e não um conhecer (*gnosis*)[115]. É com uma riqueza impressionante de imagens plásticas que Platão caracteriza constantemente este conhecer como algo que guia ou arrasta para o pensamento, que evoca o pensamento ou o desperta, que purifica e estimula a alma[116]. Os futuros governantes devem receber uma instrução matemática não meramente profana, mas antes profissional[117]. Não é para fins de compras e transações comerciais, mas sim para facilitar à alma a sua "conversão ao Ser", que devem ser iniciados na beleza e utilidade destes estudos. Segundo Platão, a eficácia da matemática reside em o seu estudo facilitar, àqueles que para ela têm talento, a capacidade para compreenderem toda a classe de ciências; quanto aos preguiçosos, ao serem nela iniciados e treinados, ainda que lhes não traga outra utilidade, ao menos estimula neles a agudeza de compreensão[118]. É a máxima dificuldade que as matemáticas oferecem a quem as estuda que as qualifica como meio de cultura apto para a seleção espiritual.

Além da aritmética e da geometria, o ramo principal da cultura sofística abarcava ainda a Astronomia e a música: estas quatro disciplinas haviam mais tarde de se agrupar sob o nome de *quadrivium*[119]. Não se vê bem se Platão as recebeu, como unidade, da tradição sofística ou de outras fontes. Na *República*, ao passar da Astronomia à música, cita os pitagóricos como representantes da concepção segundo a qual a astronomia e a música são ciências gêmeas[120]. Isto nos faz suspeitar que a união destas

113. *Rep.*, 523 A: ἑλτικὸν πρὸς οὐσίαν.

114. Cf. acima, pp. 357 ss.

114a. Diz-nos a tradição que Platão levou a sério este problema quando lhe pediram que educasse o tirano Dionísio II para governar segundo as suas concepções. PLUTARCO, *Díon*, c. 13, informa que o príncipe e toda a corte dedicaram-se durante certo tempo ao estudo das matemáticas e que o ar ficava cheio do pó que a multidão levantava ao traçar as figura geométricas no chão.

115. *Rep.*, 527 A.

116. Cf. *Rep.*, 523 A 2; A 6; B 1; D 8; 524 B 4; D 2; D 5; E 1; 525 A 1; 526 B 2; 527 B 9.

117. *Rep.*, 525 C: ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς.

118. *Rep.*, 526 B.

119. Cf. acima, pp. 354-57. Também em *Teeteto*, 145 A, enumeram-se estas quatro matérias como pertencentes à *paidéia*, nas quais o jovem *Teeteto* se iniciava em Atenas por volta do ano 400.

120. *Rep.*, 530 D 8.

duas disciplinas com a aritmética e a geometria tinha também origem pitagórica ou era habitual entre os pitagóricos. Problema diverso é o de saber se há razões para ir mais longe e atribuir à escola pitagórica agrupada em torno de Arquitas a origem de todas as ciências verdadeiramente exatas conhecidas dos Gregos; o que é provável é não existirem tais razões, embora essa escola tenha com certeza imprimido um impulso fundamental ao desenvolvimento das *mathemata* e seja provável também que Platão tenha mantido com ela estreitas relações[121]. As suas manifestações a respeito da razão de ser dos estudos matemáticos dentro do âmbito da sua *paidéia* filosófica tornam muito plausíveis as suas relações com os pitagóricos, pois os cita como a principal autoridade neste ramo do saber. Critica-os, no entanto, por outro lado por se aferrarem ao sensível e não se elevarem até ao pensar puro[121a]. Os pitagóricos são também especialistas na matéria e, neste sentido, por mais que lhes deva, tem de ser ele próprio a pôr em relevo o ponto de vista que julga decisivo. Assim o afirma expressamente ao tratar da música, pela qual não se deve entender o ensino puro e simples da música, mas sim a teoria da harmonia. Os pitagóricos medem as harmonias e os tons audíveis entre si e buscam neles o número[122], mas a sua missão termina onde começam os "problemas"[123] cuja investigação o nosso filósofo considera a verdadeira meta da sua cultura e que põe igualmente em relevo, ao tratar da geometria e da Astronomia[124]. Refere-se à formulação de problemas que levam diretamente às coisas em si, ao ser incorpóreo. Os pitagóricos não se preocupam com saber *que números são harmônicos e quais não são, e por que razões sucede uma e outra*

121. Erich FRANK, no livro *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Hale, 1923) é o que vai mais longe na atribuição das ciências exatas da Grécia aos pitagóricos. W. A. HEIDEL, "The Pythagoreans and Greek Mathematics", em *American Journal of Philology*, 61 (1940), pp. 1-33, traça o desenvolvimento dos estudos matemáticos na Grécia mais primitiva, tanto quanto lhe permitem as provas que existem, em círculos não pitagóricos, especialmente na Jônia.

121a. *Rep.*, 531 A 5, cf. 530 D 6.

122. *Rep.*, 531 A 1-3 531 C.

123. *Rep.*, 531 C.

124. *Rep.*, 530 B 3.

coisa[125]. Não investigam, como Platão exige, por ver nisso algo de novo, a afinidade mútua existente entre todos os objetos das matemáticas, nem se elevam ao que em todos eles é comum[126], mas elaboram separadamente cada uma das suas observações sobre os números, as linhas e as superfícies, sobre os fenômenos celestes visíveis e sobre os tons e consonâncias audíveis. Por conseguinte, devia ser também a astronomia pitagórica que Platão tinha em mente ao lhes fazer ver que era difícil acreditar que os fenômenos celestes fossem eternos e se processassem sempre em obediência às mesmas leis, a supor-se que se tratava apenas de movimentos de grandezas puramente físicas e visíveis[127]. Por trás destas alusões críticas, em que a exposição positiva da doutrina platônica se deixa para ser tratada em obra especial, oculta-se a conclusão que conhecemos pelo *Timeu* e pelas *Leis*, segundo a qual a regularidade matemática dos fenômenos celestes pressupõe a existência de agentes dotados de consciência racional[128]. O expositor da *paidéia* não entra, porém, nestes detalhes científicos; atém-se pura e simplesmente ao aspecto formal da sua própria filosofia[129].

Platão não depara com dificuldades para atribuir a Sócrates todos estes conhecimentos especiais, que sugere mais do que desenvolve. Sócrates aparece sempre como o homem que tudo sabe, seja qual for o ponto que se focalize, e embora só lhe interesse o que ele considera fundamental, quando a ocasião se apresenta, re-

125. *Rep.*, 531 C 3.

126. *Rep.*, 531 D. Sobre este programa de uma análise filosófica das ciências matemáticas e sobre o modo como se pôs em prática na Academia, cf. F. SOLMSEN, "Die Entwiklung der aristotelischen Logik und Rhetorik" (em *Neue Philol. Unters.*, editados por W. Jaeger, vol. IV), pp. 251 s.

127. *Rep.*, 530 B.

128. *Timeu*, 34 C-38 C; *Leis*, 898 D-889 B. Cf. *Epin.*, 981 E ss.

129. Um belo exemplo deste costume de Platão de eliminar todo o aspecto técnico, que a exposição da *paidéia* contida na *República* nos permite observar em todo o seu alcance, nós o temos em *Timeu*, 38 D. Repele-se aqui o exame pormenorizado da teoria das esferas, dizendo-se que este método daria maior importância ao secundário (πάρεργον) que à finalidade que deve servir. De modo diferente procede ARISTÓTELES na sua *Metafísica*, 8, onde critica as razões que dão os astrônomos para fixar o número exato das esferas embora se equivoquem ao fazer o cálculo.

vela um domínio assombroso em campos de conhecimento que, parece, deveriam ser-lhe estranhos. Este traço dependeria necessariamente de qualquer razão histórica; por outro lado, se algo de certo existe, é que era perfeitamente estranho ao Sócrates real a apreciação das matemáticas e das suas disciplinas, tais como vemos aqui fundamentadas por Platão, como o caminho para o conhecimento do Bem. Neste ponto, temos de controlar muito bem a liberdade soberana com que nos seus diálogos Platão faz de Sócrates o advogado dos seus próprios pensamentos. Num visível remoque contra a exposição anti-histórica de Platão, Xenofonte afirma que, ainda que Sócrates entendesse qualquer coisa de matemáticas, só lhes reconhecia valor educativo dentro de limites muito estreitos, a saber: na medida em que delas se pudesse tirar alguma utilidade prática[130]. É exatamente o contrário da concepção platônica. O seu repúdio consciente por parte de Xenofonte leva-nos com segurança à conclusão de que neste ponto é o seu e não o de Platão o testemunho de peso. O Sócrates histórico não teria repreendido severamente o seu interlocutor, como o Sócrates platônico, ao ouvi-lo justificar o valor da Astronomia pela sua utilidade para a agricultura, para a navegação e para a arte de guerra[131]. A *paidéia* de Platão reflete aqui a enorme importância que para ele tiveram as matemáticas, inclusive no que se refere à elaboração teórica dos pensamentos socráticos. É por isso que ele considera suspeito todo raciocínio utilitário, embora ele próprio sublinhe que as matemáticas são indispensáveis para o estratego. O *olhar para o alto* em que a Astronomia estudada matematicamente educa a alma é perfeitamente diverso de voltar os olhos para o céu, como fazem os astrônomos profissionais[132]. A parte da alma onde as matemáticas cultivadas em sentido platônico acendem a chama pura é *mais importante que dez mil olhos*[133].

130. XENOFONTE, *Mem.*, IV 7, 2 ss.

131. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 7, 4, o faz fundamentar o estudo da astronomia com base precisamente na sua utilidade para estas atividades.

132. *Rep.*, 529 A.

133. *Rep.*, 527 E.

Quanto ao resto, Platão não segue a tradição que só admite as quatro disciplinas matemáticas apontadas, mas introduz no ensino, como ele próprio nos diz, uma ciência matemática totalmente nova: a estereometria[134]. Colocar a Astronomia depois da geometria devia ser algo já estabelecido na sua época. Platão menciona-a como evidentemente situada em terceiro lugar e começa a tratar dela[135]; mas logo se corrige e opta por atribuir este lugar à ciência das grandezas espaciais, uma vez que esta deve vir, logicamente, *depois* da geometria, ou seja, da ciência das linhas e das superfícies, e *antes* da Astronomia, que também trata das grandezas espaciais, mas concretamente das que são dotadas de movimento[136]. A introdução da estereometria constitui uma surpresa e permite a Platão variar um pouco esta parte do seu estudo. A influência da prática de ensino na Academia transparece aqui, indubitavelmente. A tradição da história das matemáticas, que data da baixa Antiguidade e sobe até a obra fundamental de Eudemo, discípulo de Aristóteles, considera autor da estereometria o notável matemático Teeteto de Atenas, em memória do qual Platão escreveu, poucos anos depois da *República*, o diálogo que tem o seu nome[137]. Segundo hoje se acredita, morreu no ano 369, em conseqüência de uma epidemia de disenteria, quando se encontrava no exército[138]. O conteúdo do último livro (o XIII, dedicado à estereometria) dos *Elementos* de Euclides, a obra fundamental e imorredoura das matemáticas gregas, a qual apareceu uma só geração depois, devia ter essencialmente como base as descobertas de Teeteto[139]. Este matemático era figura conhecida

134. *Rep.*, 528 B.

135. *Rep.*, 527 D.

136. *Rep.*, 528 A-B.

137. SUIDAS, s. v. Θεαίτητος: Escol., em EUCL., *Elem.*, liv. XIII (t. V, p. 654. 1-10, Heilberg). A atribuição do descobrimento dos cinco poliedros regulares a Pitágoras por Proclo (no índice geométrico) é lendária, como o provaram de modo irrefutável as recentes investigações de G. Junge, H. Vogt e E. Sachs.

138. Cf. EVA SACHS, *De Theaeteto Atheniensi mathematico* (tese de doutoramento pela Universidade de Berlim, 1914), pp. 18 ss.

139. Sobre o *Teeteto* como fonte do livro XIII dos *Elementos* de Euclides, cf. Eva SACHS, "Die fünf platonischen Körper" (em *Philologische Untersuchungen*, ed. por Kiessling e Wilamowitz, t. XXIV), p. 112, e T. L. HEATH, *A Manual of Greek Mathematics* (Oxford, 1931), p. 134.

na Academia, como prova a imagem do sábio amável que Platão pinta com tanta simpatia no *Teeteto*; é indubitável que é à influência pessoal do pai da estereometria que se deve atribuir o fato de Platão ainda em vida daquele atribuir a esta ciência um lugar tão honroso, na *República*.

Para podermos compreender a *paidéia* platônica, é de fundamental importância estarmos em condições de apreciar, em face de um ponto tão importante como este, a atualidade científica que para o próprio Platão gozavam os preceitos estabelecidos na *República* para estruturação da cultura filosófica. Como nos encontramos separados por mais de dois mil anos da época em que as matemáticas gregas receberam de Euclides a forma científica consagrada como clássica, a qual ainda hoje se conserva em vigor dentro dos limites então traçados, não se torna fácil para nós retroceder até a situação espiritual em que esta forma se encontrava ainda em gestação ou tendia a consumar-se. Se levarmos em conta que foi obra de poucas gerações, compreenderemos como o labor concentrado de um punhado de investigadores geniais, empenhados em impulsionar o seu progresso, criou uma atmosfera de confiança, mais ainda, de certeza na vitória, a qual, num ambiente platônico de estímulos espirituais como o da Atenas do séc. IV, tinha por força que imprimir um impulso extraordinário ao pensamento filosófico. A Filosofia via adiante dos seus olhos uma idéia de saber de uma exatidão e perfeição da prova e da construção lógica como o mundo não sonhara sequer nos dias dos filósofos pré-socráticos da natureza. A atenção que precisamente o aspecto metódico dos problemas despertava por aquela época nos círculos matemáticos fazia que este modelo tivesse um interesse inestimável para a nova ciência da dialética, elaborada por Platão com base nos diálogos socráticos sobre a virtude. Nem a filosofia platônica nem qualquer outra grande filosofia poderia ser concebida sem a influência fecundante dos novos problemas levantados e das novas soluções apresentadas pela ciência daquele tempo. Ao lado da Medicina, cuja influência podemos constantemente verificar, foram principalmente as matemáticas que a impulsionaram. E se a Medicina forneceu a analogia entre a *hexis* do corpo e a da alma e, como corolário dela, a fecundidade do conceito médico de *techne* para a ciência da saúde do espírito, as matemáticas deram impulso principalmente às operações realizadas com objetos puramente noéticos, como eram as idéias platônicas. E graças aos seus novos conhecimentos lógicos, Platão estava por sua vez em condições de impulsionar, com a maior intensidade, a edificação sistemática da ciência, estabelecendo-se assim uma relação de intercâmbio, como assinala a tradição[140].

Teeteto só relativamente tarde veio a ganhar importância para Platão. Quando morreu, no ano 369, era ainda um homem na força da idade; portanto, as suas descobertas deviam ser ainda muito recentes, quando alguns anos antes da *República* Platão as aproveitou[141]. O mais antigo contato de Platão com as matemáticas deve ter sido anterior às suas relações com os pitagóricos, uma vez que diálogos como o *Protágoras* e o *Górgias*, os quais revelam já um nítido interesse pelas matemáticas, foram escritos antes da primeira viagem do filósofo à Sicília. A Atenas daquele tempo devia oferecer neste campo bastante elementos de cultura[142]. Infelizmente não podemos seguir hoje a linha que une Platão a Cirene, pois nem sequer há a certeza de ele ter realmente empreendido a sua viagem ali, depois da morte de Sócrates[143]. Quando mais tarde escreveu o *Teeteto*, Platão contrapôs esta figura, considerada como representante da nova geração de matemáticos sensível à formulação filosófica do problema, à figura consideravelmente mais antiga de Teodoro de Cirene, que era um investigador famoso, mas sem interesse ainda por problemas deste tipo. Isto parece pressupor a existência de certas relações pessoais com Teodoro[144].

---

140. Cf. F. SOLMSEN, "Die Entwiklung der aristotelischen Logik und Rhetorik", *loc. cit.*, pp. 109 s.

141. Segundo a cronologia geralmente aceita, a *República* foi escrita entre 380 e 370.

142. Assim o pressupõe Platão em *Teeteto*, 143 E ss., acertadamente do ponto de vista histórico, se bem que o encontro de Teeteto com Sócrates não tenha certamente passado de uma ficção literária de Platão para atingir os fins que tinha em vista no diálogo, como aconteceu no de Sócrates com Parmênides e Zenão, no *Parmênides*.

143. DIÓGENES LAÉRCIO, III, 6.

144. É certamente sobre esta conclusão que assenta a "tradição" da viagem de Platão a Cirene, depois da morte de Sócrates, para visitar Teodoro (cf. nota 143).

A viagem por ele empreendida ao sul da Itália, no ano 388, pôs Platão em contato com os pitagóricos daqueles lugares e, entre eles, talvez com o matemático e estadista Arquitas de Tarento, o principal representante da ciência pitagórica, junto do qual permaneceu longo tempo e com o qual firmou uma amizade que durou toda a vida[145]. Foi ele o modelo vivo para a educação matemática dos governantes de Platão. A frase de Aristóteles, curiosa para nós, de que os métodos de investigação e ensino de Platão seguiam essencialmente os pitagóricos, embora tivessem características próprias também, devia forçosamente referir-se sobretudo ao aspecto matemático do ensino, o qual nos nossos diálogos aparece relegado para segundo plano, mas que na Academia ocupava o primeiro lugar[146]. Há um dado da antiga biografia de Aristóteles que afirma ter ele cursado a escola de Platão "sob Eudoxo"; deste dado concluímos que houve um estreito contato da Academia com o grande matemático deste nome e com a sua escola; esse contato transparece por todas as vias na nossa tradição e nas relações pessoais de Aristóteles com ele, referidas na *Ética,* e as quais remontam a uma longa permanência de Eudoxo na escola platônica, cuja data se poderia fixar com precisão no ano em que Aristóteles entrou para a Academia [ano 367][147]. A aliança de Academia com a escola de Eudoxo, cuja sede estava em Cízico, manteve-se até a geração seguinte[148] e é expressão visível da participação muito ativa que a escola platônica teve no progresso da ciência matemática. O secretário e auxiliar mais chegado a Platão nos seus últimos anos foi Filipe de Opunte, a quem já tivemos ocasião de nos referir como editor da obra póstuma de Platão, as *Leis,* figura famosa na Antiguidade como matemático e astrônomo, e autor de numerosas obras[149]. Ao que parece, era nestas matérias uma autoridade fundamental da Escola, juntamente com acadêmicos como Hermodoro e Heráclides. Enquanto Heráclides se dedicava de preferência às especulações astronômicas, Filipe era o tipo do investigador exato, embora nas *Epínomis* tratasse a Astronomia, tal como todos os demais platônicos, como base da Teologia.

145. Segundo a *Carta VII*, 338 C, Platão, na sua segunda viagem ao sul da Itália (ano 368), estabeleceu uma certa hospitalidade entre Arquitas e Dionísio, o tirano; por isso, ambos gerem conjuntamente a sua terceira viagem. Segundo PLUTARCO, *Díon.* c. II, os pitagóricos e Díon foram já um fator essencial na segunda viagem de Platão, coisa que este não menciona. Isto poderia levar a pensar que a tradição assenta numa reduplicação errônea do que aconteceu na terceira viagem; porém, quem Platão ia visitar na primeira viagem à Italia, antes de ir a Siracusa (no ano de 388), senão os pitagóricos? É certo que DIÓGENES LAÉRCIO III, 6, que dá informações sobre o caso, só menciona Filolau e Eurito, mas não Arquitas, como motivo da primeira viagem.

146. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6.

147. Cf. a minha obra *Aristóteles*, pp. 19 s.

148. Encontramos Aristóteles, discípulo de Platão, em relações científicas com o astrônomo Calipo, discípulo de Eudoxo: *Metaf.*, 8, 1073 b 32, 537 C.

Estes fatos indicam-nos insistentemente que nunca devemos perder de vista que o que se desdobra perante os nossos olhos nas obras literárias de Platão é apenas a fachada do edifício científico e das atividades docentes da Academia, cuja estrutura interna ele esboça. Os preceitos da *República* sobre o ensino das matemáticas não fazem senão refletir a posição que dentro da Academia esta ciência ocupava nos planos de formação filosófica. Sob este ponto de vista, Platão não estabelece uma distinção nítica entre investigação e educação. A extensão deste campo, suscetível ainda de ser abarcada pelo olhar, permite-lhe exigir pura e simplesmente para sua cultura dos governantes o estudo da totalidade da matéria[150], sem fazer uma seleção e dando ainda as boas-vindas, como ampliação do programa, a disciplinas novas do tipo da estereometria. Compreende-se que outras escolas concebessem distintamente a *paidéia* do estadista. Aqueles que, como Isócrates, se colocavam num ponto de vista fundamentalmente prático e julgavam que a meta desta *paidéia* era a retórica, tinham forçosamente que considerar exagerado o alto apreço de Platão pela exatidão do saber matemático como fator de educação política, fazendo, ao contrário, força na experiência[151]. O fato de as críticas dirigidas a Platão versarem precisamente sobre a hipertrofia das matemáticas prova que era nestas que se via a pedra angular do seu sistema de cultura.

Nesta fase superior, como aliás na fase da cultura dos "guardiões", não é da mera teoria que a *paidéia* platônica dimana. Da

149. Cf. SUIDAS, s. v. φιλόσοφος.

150. *Rep.*, 525 C.

151. Cf. adiante, livro IV, o cap. "Isócrates defende a sua *paidéia*".

mesma forma que ali recolhe para substância da sua *paidéia* todo o amontoado da cultura histórica, que era para ele a cultura grega, sob a forma da poesia e da música do seu povo, propondo-se apenas a missão de a depurar e de sujeitá-la ao seu fim supremo, assim guia aqui a corrente da ciência viva da sua época para o leito da sua *paidéia* filosófica e preocupa-se apenas com descobrir o que conduz à sua meta filosófica e encaminhá-lo diretamente para ela. Isto nos coloca o problema de saber qual era a atitude de Platão em face das outras ciências que o seu programa não considera. O moderno conceito da ciência, que traça a esta limites tão vastos como aqueles que a experiência humana pode alcançar, faz com que a hegemonia exclusiva das matemáticas na *paidéia* platônica nos pareça, se bem que grandiosa, unilateral; isso nos inclina, talvez, a vermos também nesse fenômeno o efeito da supremacia temporal das matemáticas da sua época. Todavia, por mais que a consciência do progresso que irradiava dos seus grandes descobridores houvesse necessariamente de contribuir para a posição de predomínio que as matemáticas desfrutavam na Academia, a verdadeira razão disso deve ser buscada, em última instância, no caráter da própria filosofia platônica e no seu conceito do saber, que excluía da cultura os ramos puramente empíricos do saber. As tentativas de "erudição" dos sofistas não tiveram prosseguimento na escola de Platão. O fato de depararmos, nos fragmentos conservados da comédia ática daquele tempo, com motejos às intermináveis disputas sustentadas por Platão e seus discípulos em torno da determinação do conceito das plantas e dos animais, e sua divisão, não contradiz em nada a imagem projetada diretamente pelos diálogos platônicos. O comediógrafo Epícrates, cujo talento ilumina com luz crua os mistérios do ensino esotérico da Academia, aborda certeiramente na sua narração, por mais exagerada que a consideremos, um ponto decisivo: é que os filósofos percebem muito pouco das plantas e a sua cultura neste campo revela, ao fazerem tentativas de classificação, lacunas que provocam o riso do auditório[152]. Um famoso médico siciliano, e como tal representante do saber empírico, que por casualidade assiste à função, como hóspede de honra, manifesta de modo pouco correto como este tipo de "naturalistas incultos" merece o aborrecimento que estas tentativas lhe causa. Tomando como base os dados zoológicos e botânicos destas investigações, conclui-se sem qualquer fundamento que o ensino ministrado na Academia devia ser consideravelmente diverso do que se descreve na *República*[153], e de que lá se devia conceder maior importância ao saber empírico. É certo que este tipo de investigação sobre a classificação dos animais e das plantas não podia prosseguir, desligado de toda a base experimental, principalmente se era para ser completo e sistemático; o seu objetivo, porém, não era reunir todos os dados empíricos sobre as diversas espécies, mas antes distingui-las umas das outras e ordená-las corretamente dentro do grande sistema da diérese conceptual de "todo o existente", como plasticamente o fazem os diálogos posteriores de Platão sobre outros objetos. O verdadeiro objetivo destes esboços projetados sobre os objetos era a dialética. E se a exposição feita na *República* não nos deixa a mesma impressão quanto ao método de ensino, isso deve-se exclusivamente à forma sumária pela qual Platão caracteriza aqui as distintas fases da sua *paidéia*. E isto nós já pusemos em relevo repetidas vezes. Dentro do programa cultural da *República*, é na segunda parte, que se segue à matemática e trata da dialética, que se devem incluir as classificações das plantas e animais referidas por Epícrates.

152. EPÍCRATES, frag. 287 (Kock).

A formação dialética

A fim de caracterizar a fase já atingida e a passagem à etapa suprema, Platão faz o seu Sócrates comparar o caminho da cultura percorrido até aqui (o qual se afigura ao interlocutor uma tarefa imensamente dificultosa) com o preâmbulo de uma lei[154]. O estudo das matemáticas é apenas o prelúdio da melodia que se

153. Cf. acerca deste assunto o meu estudo *Diokles von Karystos*, p. 178.

154. *Rep.*, 531 D.

tem de aprender. Para ser um dialético, não basta conhecer esta disciplina. Platão sugere que conheceu poucos matemáticos na sua vida que fossem ao mesmo tempo dialéticos. Um deles era Teeteto, sem dúvida. No diálogo deste nome, além de pintar o novo tipo do matemático filosófico, como já dissemos, Platão revela, à luz do grande problema comum às matemáticas e à Filosofia, outro problema: o de saber *como* é que o homem educado na matemática alcança, pela via da refutação dialética, a meta do conhecimento filosófico. E não se deve considerar um puro acaso que o personagem principal do *Teeteto* seja, além de Sócrates, um jovem matemático ávido de saber e com dotes criadores. Trata-se de destacar a eficácia da *paidéia* dialética, quando age sobre homens preparados para a assimilarem; e é precisamente no *Teeteto* que o conhecimento filosófico se apresenta vinculado às matemáticas e dele se diz que é fruto de uma longa e fatigosa *paidéia*[155]. Este diálogo, escrito poucos anos após a *República*, produz a sensação de ser uma exemplificação desenvolvida da descrição que naquela obra se faz do que seja a educação filosófica por meio da *paidéia*. O caráter da missão imposta a um legislador da *paidéia* explica a impossibilidade de ele expor neste âmbito a dialética à luz de um exemplo, como aliás não se faz em nenhuma das fases anteriores da *paidéia*. No fundo, todos os outros diálogos platônicos, onde se investigam dialeticamente os problemas de tipo mais especial, nos oferecem aqueles exemplos, levando o leitor que os siga de modo lógico consciente a compreendê-los com absoluta clareza. Por outro aldo, o que na *República* empresta encanto especial à exposição da dialética como fase suprema da *paidéia* é a posição que Platão adota em face da sua própria criação e a tentativa, baseada em vinte e cinco anos de experiência, de caracterizar o seu valor e a sua problemática como um instrumento de educação.

Também aqui Platão não nos sabe dar como definição mais do que já sabemos dos diálogos anteriores. É logo no início desta última parte da trajetória da cultura que ele põe a descrição da dialética como a *capacidade de prestar e de fazer com que os outros*

155. *Teeteto*, 186 C.

prestem contas; indica assim ao mesmo tempo qual é a origem dela[156]. É, efetivamente, a descrição tradicional do velho método socrático para chegar a um entendimento com outros homens, por meio do diálogo contraditório, do *elenchos*, do qual haviam brotado a teoria e a arte lógica da dialética de Platão[157]. Aqui se vê claramente que aquilo que Platão vivera na sua juventude, como aquilo que transformava interiormente o Homem e fazia a grandeza destes diálogos socráticos, continua ainda agora a ser para ele o verdadeiro título de legitimidade da filosofia dialética a sentir-se a autêntica *paidéia*. Considerada deste ponto de vista, a primeira fase, a das matemáticas, fica reduzida ao papel de mera preparação [*propaidéia*][158]. Qual é, porém, a "melodia"que pela primeira vez ecoa neste "prelúdio" e que vem em seguida coroar a dialética? Para compreendermos isto, devemos tornar à alegoria dos moradores da caverna. O que esta alegoria espelha na experiência visual dos cativos é o caminho do espírito: depois de se virarem para a saída da caverna e para o mundo real, os seus olhos procuram fitar em primeiro lugar os seres vivos, em seguida as estrelas, e por fim o próprio Sol. E assim como os olhos procuram ir vendo pouco a pouco as próprias coisas, sem as sombras a que estavam habituados, assim aquele que abraça a dialética como a verdadeira via do conhecimento se esforça por atingi-lo pelo pensamento, sem que neste as percepções se misturem à essência de cada coisa; e não deve descansar até captar pelo pensamento "o próprio Bem, o que ele é", chegando desta forma ao termo do concebível, tal como o Sol, fonte da luz que chega à caverna, é o termo de todo o visível[159]. É precisamente nesta peregrinação (πορεία) que a dialética consiste[160]. O sentido do estudo das ciências anterior-

156. *Rep.*, E.

157. ARISTÓTELES, *Metaf.*, M 4, 1078 b 25, tem consciência, sem dúvida, de que a dialética platônica deriva dos diálogos socráticos, mas estabelece uma distinção entre estas origens e a "energia dialética" (διαλεκτική) altamente desenvolvida, referindo-se à fase posterior de Platão ou ao seu próprio método, que naquela época ainda não existia.

158. *Rep.*, 536 D.

159. *Rep.*, 532 A-B.

160. *Rep.*, 532 B 4.

mente apreendidas *é levar o melhor da alma a contemplar o melhor de todo o existente*[161]. Chegado aqui, o espírito senta-se para descansar da sua caminhada[162]. O próprio Platão se dá conta de quanto é dogmática esta breve descrição metafórica, mas prefere expô-la com esta singeleza, como se já estivesse demonstrada, principalmente porque via que freqüentemente iria voltar a este ponto[163].

O caráter (τρόπος) da dialética só se pode determinar se for relacionado com os demais tipos do saber humano. Há várias maneiras de abordar metodicamente o problema, quando se quer chegar a compreender as coisas e a sua essência. As chamadas *technai*, ou disciplinas empíricas, têm relação com as opiniões e anseios dos homens e servem para produzir algum objeto ou para cuidar (θεραπεία) do que provém da natureza ou é criado pelo artifício do Homem[164]. De certo modo, as disciplinas matemáticas já se aproximam mais do verdadeiro Ser, mas só o alcançam como em sonhos; são incapazes de vê-lo acordadas. Como já se disse, partem de hipóteses que são incapazes de justificar. Por conseguinte, o seu "princípio" é algo que elas ignoram, e assim tudo o mais que faz parte das matemáticas está "entretecido" de um certo quê de ignorância. É indubitável que tal aproximação (ὁμολογία) não pode a rigor ser chamada saber (ἐπιστήμη), apesar de a linguagem usal nos ter habituado a esta palavra[165]. A dialética é a ciência que "revoga" as premissas de todos os demais tipos do saber e *dirige lentamente para o alto os olhos da alma, mergulhados nos pântanos da barbárie*, para o que se serve das matemáticas como instrumento auxiliar[166]. Assim, é o seguinte o sentido da proporção entre as fases do Ser e do conhecer, com as quais Platão ilustrava anteriormente este objetivo da sua *paidéia*: o pensamento está para as opiniões como o Ser está para o devir; e o verdadeiro saber (ἐπιστήμη) e a inteligência matemática têm

161. *Rep.*, 532 C.
162. *Rep.*, 532 E.
163. *Rep.*, 532 D.
164. *Rep.*, 533 B 1-6.
165. *Rep.*, 533 B-6-C 5. Cf. acima, pp. 879 ss.
166. *Rep.*, 533 C-D.

para com a simples evidência transmitida pelos sentidos (πίστις) e para com as sombras dos objetos visíveis, respectivamente, a mesma relação que o pensamento tem para com as opiniões[167]. Em outras palavras, o saber conferido pela dialética é tão superior ao "saber" matemático, quanto ao conteúdo do Ser, como as coisas reais do mundo visível o são quanto as suas sombras ou imagens refletidas. Por conseguinte, o dialético é o homem que compreende a essência de cada coisa e sabe dar conta dela[168]. E do mesmo modo, deve estar em condições de discernir (ἀφελεῖν) a idéia do Bem dentre tudo o mais, isto é, de separar o "bem em si" das diversas coisas, pessoas, atos, etc., que chamamos boas e de o delimitar por meio do *logos, rompendo caminho através de todas as refutações* como numa batalha, e agüentando-se valentemente em pé, sem que o seu pensamento se extravie, até o combate findar[169]. A verdadeira força desta *paidéia* que ensina *a perguntar e a responder cientificamente*[170] é o perfeito estado de vigilância que instala na consciência. É por isso que Platão a considera a cultura própria dos "guardiões" no sentido superior desta palavra, quer dizer, como a cultura própria dos governantes. O nome de "guardiões" – em si estranho –, dado por Platão à classe dominante, foi escolhido, ao que parece, na previsão da virtude filosófica deste supremo estado de vigilância espiritual em que se trata de educá-los[171]. O nome de "guardiões", que a princípio se dava à totalidade do escalão dos guerreiros, limita-se, no decurso da seleção, aos governantes[172]; e é este punhado de homens que participa da educação superior. Quem não a possuir não faz mais do que sonhar a sua vida, e antes de despertar nesta vida já entrou no sono eterno do Hades[173]. Dentro do sistema das ciências, a dialética é a fronteira (θριγκός) que delimita o saber humano por cima e ex-

167. *Rep.*, 534. A.
168. *Rep.*, 534 B.
169. *Rep.*, 534 B 8-C.
170. *Rep.*, 534 D 8-10.
171. *Rep.*, 534 C 6.
172. *Rep.*, 413 B. Cf. 412 C.
173. *Rep.*, 534 C 7.

clui a possibilidade de acrescentar outro saber superior a ela[174]. O conhecimento do sentido é a meta final do conhecimento do Ser.

O curriculum *do filósofo*

Surge agora o problema de saber quais são os chamados a se elevarem até esta última fase, remate e coroação da cultura espiritual. Já acima se disse, do ponto de vista da educação para fomentar a verdadeira virtude do governante, que só os temperamentos mais firmes e mais corajosos deviam ser selecionados para governantes-filósofos e que estes deviam ser, dentro do possível, homens belos, fortes e distintos[175]. Mas esta *kalokagathia* devia combinar-se neles com as qualidades indispensáveis à cultura superior do espírito: a argúcia, a facilidade de compreensão, a memória e a tenacidade. Os aptos para o jogo ágil da dialética não devem ser homens coxos, isto é, homens que só saibam sustentar-se e caminhar sobre uma perna. Não podem ser homens que, mesmo que gostem dos cansaços corporais da ginástica e da caça e tenham capacidade para estes exercícios, sucumbam, em contrapartida, com facilidade às fadigas espirituais e sintam repugnância por elas. E também não serão homens que só amem a meia-verdade, que detestem as mentiras conscientes, mas agüentem com tranqüilidade as falsidades inconscientes e involuntárias. Deverão ficar aborrecidos consigo próprios, quando se demonstrar para eles que trabalham em erro, em vez de se rebolarem como os porcos no esterco da sua própria incultura. Só podem chegar a governantes os homens cuja alma tenha membros tão sãos como os que logicamente se exigirá que o seu corpo tenha[176]. Aos exames de caráter que já antes haviam sido prescritos aos futuros governantes[177], tem, pois, de ser acrescentado agora um sistema de seleção espiritual cuidadosamente elaborado, o qual indique através de uma

174. *Rep.*, 534 E.
175. *Rep.*, 535 A. Cf. 512 D-E, 485-7, 503 C-E.
176. *Rep.*, 535 A-536-B.
177. *Rep.*, 412 D ss.

longa confrontação quais são as cabeças aptas para a dialética e permita colocá-las no lugar que lhes compete. Todas estas idéias são totalmente novas no tempo de Platão e encontram-se em oposição à fé cega no saudável senso comum daqueles que não aprenderam nada além do seu trabalho diário. Desde então têm aparecido no mundo escolas e exames em grande abundância e todavia, se Platão vivesse hoje entre nós, é muito duvidoso que ele pudesse concluir que as exigências estavam cumpridas em todos os requisitos.

Para descobrir os poucos homens ou mulheres (ou o homem ou a mulher) chamados a se colocarem um dia à frente do Estado, é preciso que a seleção comece desde tenra idade e sobre uma base extensa. Embora Platão já antes se tivesse pronunciado contra a concentração dos estudos filosóficos num período de poucos anos e na primeira mocidade[178], isto não quer dizer, como agora vemos, que ele renuncie à pretensão de a formação intelectual do homem começar em tenra idade. É logo na própria infância que o ensino das ciências matemáticas, a *propaidéia, deve começar*[179]. Em contrapartida, toda a iniciação prematura na cultura espiritual tropeça com um obstáculo enorme: a falta de interesse da criança em aprender. Esta falta de interesse não se pode combater pela coação, pois não há nada de mais oposto à essência profunda da cultura livre que o aprender pelo medo servil a um castigo. A coação pode empregar-se nos exercícios físicos, pois não lhes entorpece a eficácia, mas o saber imposto à alma não adere a ela[180]. É por isso que Platão exige para esta fase o emprego de métodos que inculquem na criança os conhecimentos, como quem brinca[181]. Este preceito já depende visivelmente das experiências negativas alcançadas num período de rápida acumulação acadêmica de conhecimentos, por meio da qual se procurara inculcar as novas matérias de estudo não só aos mais bem-dotados e aos mais ávidos de saber, mas também aos alunos médios. Mas nem o pró-

178. *Rep.*, 498 A.
179. *Rep.*, 536 D.
180. *Rep.*, 536 E.
181. *Rep.*, 537 A.

prio Platão pode aplicar nesta fase uma norma elevada demais, pois é precisamente o jogo do primeiro ensino que indicará para que cada um está mais bem-dotado. Compara o sentido deste ensino à prática, cuja aplicação recomenda que se comece nesta idade, de levar os meninos a contemplarem o espetáculo da guerra: é para *lamberem o sangue* como jovens cães e para vencerem o horror ao estudo[182]. Deve-se evitar logo nesta fase o ensino puramente mecânico e "propor" (προβάλλειν) às crianças problemas matemáticos adequados à idade. É uma primeira alusão ao rumo para os "problemas" que mais tarde se irá imprimir ao ensino das matemáticas[183].

É no fim da instrução gímnica obrigatória que se deverá operar a primeira seleção neste rebanho. Platão fixa a duração daquela em dois ou três anos. A educação espiritual descansará completamente durante este prazo, pois as fadigas e o cansaço são incompatíveis com o estudo. A prova nos exercícios gímnicos é também, por sua vez, uma parte importante dos exames e da seleção neles baseada[184]. O princípio de que a educação espiritual deve reatar-se aos 20 anos tem este corolário: aquela formação gímnica, que Platão trata de distinguir bem da participação voluntária, mais adiantada ou mais tardia, em outros exercícios de ginástica, deve preencher o período dos 17 aos 20 anos. É a idade em que Atenas instruía como efebos os moços varões aptos para o serviço das armas. O seu tempo de serviço durava dois anos e começava aos 18. Platão adapta-se, assim, a este período, embora lhe acrescente um terceiro ano[185].

Começa agora um período de ensino que unifica os conhecimentos matemáticos anteriormente adquiridos e que, adaptando-se ao sentido da trajetória acima descrita, põe em relevo a concatenação das disciplinas e matérias que até aqui se vinham estudando em separado. Agora devem *ser abordadas todas em conjunto*, visando a *natureza do existente*. Embora parta das matemáticas, esta fase do saber já não é matemática de per si, mas antes dialética, pois o dialético é que é o sinóptico que vê a concatenação e a afinidade das matérias e dos campos do saber[186]. Quando Platão exige dos selecionados que aprendam a *manter-se firmes* (μένειν) tanto no estudo como na guerra, dá a entender com isso que aplica ao campo do espiritual o preceito supremo da antiga ética militar, transpondo assim para uma dimensão superior o que colheu em Esparta[187]. Após dez anos de iniciação na dialética, procede-se a uma seleção do escol (προκρίνεσθαι ἐκ προκρίτων), que eleva os escolhidos às mais altas honras[188]. Os cinco anos seguintes, dos 30 aos 35, devem indicar os que são capazes de ultrapassar as percepções dos sentidos e penetrar até o próprio Ser[189]. Platão estabelece um paralelo entre estes cinco anos e o prazo de dois ou três anos de exercícios gímnicos, que representa a metade daquele[190]. O estudo encontra-se agora a cargo dos ginásios dialéticos, que têm para com as refutações e sinopses dialéticas do período anterior de dez anos uma relação parecida com a que existe entre a dialética-modelo, metódico-abstrata, do *Sofista* e do *Político* platônicos, e os diálogos anteriores, mais elementares[191].

A longa duração da formação dialética, que na sua totalidade abrange quinze anos, e nem sequer neste período alcança o seu verdadeiro fim, põe em relevo, melhor do que outra coisa qualquer, o conceito platônico do saber e a essência da sua obra de escritor, que não é senão a exposição desta trajetória nas suas diversas fases. A exigência deste plano de estudos parece à primeira vista o sonho e o anseio de um especialista a quem os planos de ensino da sua disciplina não deixam nunca a margem de tempo que ele julga precisar para a consecução perfeita dos seus objeti-

182. Cf. acima, pp. 828 ss.
182a. Cf acima, pp. 698 ss.
183. *Rep.*, 536 D 7. cf. 530 B 6, 531 C 2.
184. *Rep.*, 537 B.
185. *Rep.*, 537 B 3.

186. *Rep.*, 537 C: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός.
187. *Rep.*, 537 D.
188. *Rep.*, 537 D 3.
189. *Rep.*, 537 D 5.
190. *Rep.*, 539 D 8-E 2. Cf. os ginásios em *Rep.*, 537 B 3.
191. A finalidade da investigação é expressamente designada no *Parmênides* como adestramento da dialética. Cf. *Parm.*, 135 C-D, 136 A, 136 C.

vos e que, pondo-se a ruminar uma utopia pedagógica, reclama para o estudo das suas matérias tantos anos de ensino quantos os meses que lhe são dedicados no plano real. Não são, porém, deste gênero as verdadeiras razões que movem Platão. Este sempre declarou, com todo o vigor, que de um estudo da Filosofia limitado a alguns anos, como era habitual na sua época e ainda hoje continua a ser, nada havia a esperar, nem quanto à formação filosófica nem quanto à educação dos governantes[192]. O processo do qual nasce a idéia do Bem – que é o que sempre interessa a Platão – é descrito na *Carta Sétima* como um processo interior que se opera à força de muitos anos de comunidade de vida e de investigação[193]. Este processo consiste numa transformação gradual da essência do Homem, concretamente naquilo que Platão, na *República*, chama de a conversão da alma para o Ser. O conteúdo do trato espiritual com os demais homens consagrados à Filosofia é caracterizado naquela carta como *um deixar-se refutar em benevolentes refutações*[194], idéia que coincide totalmente com a imagem de passar por todas as fases da refutação, como aparece na *República*[195]. O conhecimento do Bem, como Platão o concebe, pressupõe uma afinidade da alma com o objeto conhecido, razão pela qual o processo do conhecer deve desenrolar-se paralelamente a uma evolução do *ethos* que no fim dê como fruto o conhecimento[196]. Só a quem se entrega a ele é que esta corrente subterrânea do estudo e do conhecimento pode ir gradualmente se revelando. A essência da concepção platônica do conhecimento implica a idéia de que este só por etapas se aproxima da sua meta, como já indica o *Banquete* com a sua imagem das consagrações inferiores e superiores. Mas Platão limita-se ali a oferecer um símbolo religioso de caráter geral; na *República*, em contrapartida, expõe uma trajetória, completa do ensino, a qual se complica ainda com o fato de esta trajetória englobar também a educação no desempenho dos deveres

192. *Rep.*, 498 A-B.
193. *Carta VII*, 341 C.
194. *Carta VII*, 344 B.
195. *Rep.*, 534 C.
196. *Carta VII*, 344 A.

práticos do governante. A formação dialética de quinze anos que vai dos 20 aos 35 é, neste plano, o fundamento intelectual sobre o qual assenta a cultura dos governantes. E é extraordinariamente elucidativo que este ensino finde, como parecia natural, com o conhecimento da idéia do Bem: entre o período de formação dialética e esta base suprema, Platão intercala um segundo período de estudos de quinze anos, que vai dos 35 aos 50[197]. É durante este período que o homem já formado espiritualmente deve adquirir a experiência, sem a qual o seu elevado nível de nada lhe serviria como governante. Este período representa para ele uma alta escola de caráter e de ação. Os dois períodos correlativos de quinze anos consagrados à prática exprimem o ideal do equilíbrio destes dois aspectos do espírito e da sua união na pessoa do governante. Correspondem ao ideal de perfeita harmonia da cultura gímnica e musical, na fase inferior da educação dos "guardiões"[198].

A escola de caráter do segundo período de quinze anos constitui uma exigência necessária não só do ponto de vista da formação dos governantes, mas também daquele da problemática interna da educação intelectual. Platão vê o perigo de a dialética criar um sentimento de pretensa superioridade que leve os adeptos a usarem a arte recém-adquirida para refutar os outros e a fazerem deste jogo um fim em si[199]. É uma idéia que vemos expressa em Platão com freqüência, mas que nunca aparece tratada mais a fundo do que aqui, onde se aprecia o valor educativo da dialética; mais ainda, o aviso contra este perigo forma quase parte da caracterização dela, pois, ao descobrir um dos seus aparentes lados negativos, põe em relevo o que de positivo se esconde por trás dele. Efetivamente, o fato de a dialética seduzir os jovens a usá-la como mero jogo intelectual não pode ser atribuído só à tendência ligeira desta idade, mas é em parte nela própria, isto é, no próprio caráter formal da dialética, que isso se apóia. A afinidade da dialética platônica com a erística destaca-se intensamente, em primeiro

197. *Rep.*, 539 E-540 A.
198. Cf. acima, pp. 800 ss.
199. *Rep.*, 537 E-539 D.

plano, na crítica dos contemporâneos, principalmente dos representantes de outros ideais de cultura; mais ainda, as duas são colocadas em pé de igualdade[200]. É uma má reputação que ela deve aos seus discípulos. Platão esforça-se sempre por fazer compreender a diferença existente entre a *paidéia* e a *paidia*, quer dizer, entre a cultura e o mero passatempo. E aqui pela primeira vez no pensamento de Platão se põe em relevo o problema das relações entre a *paidéia* e a *paidia*, entre a cultura e o jogo, palavras que em grego têm, além do mais, a mesma raiz, já que ambas se relacionam originariamente com os atos da criança, do *pais*[201]. Isto era quase inevitável, numa época em que um destes dois conceitos, o da *paidéia*, ganhava uma importância tão universal que se convertia em sinônimo de "cultura". Doravante, o problema do jogo acompanhará Platão até o fim dos seus dias, e em nenhuma obra o seu interesse por ele se destaca com tanta clareza como nas *Leis*, obra da senectude, onde esse problema nos surgirá sob uma forma nova[202]. É uma questão que Aristóteles mais tarde recolherá e de que se servirá para esclarecer o seu conceito da cultura como lazer científico, contrapondo-o ao mero jogo[203]. Platão tende a absorver na sua *paidéia* o elemento do jogo. Já na fase da educação juvenil, exposta na *República*, coloca a idéia de aprender jogando, e procura assim sujeitar a *paidia* à *paidéia*. A dialética, porém, representa uma fase superior e não é jogo, mas uma coisa

200. Cf. pp. 380, 467 s.

201. J. HUIZINGA, *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur* (ed. alemã, 1939), investiga com sagacidade filosófica estas conexões. Pronuncia-se também a respeito dos Gregos e de Platão, e a maneira como ele expõe a questão reaviva na realidade um problema que, nestes termos, só podia ter sido proposto por Platão, embora enriquecendo-o com material moderno. Huizinga, na sua tendência para atribuir toda a cultura ao instinto de jogo do Homem, remonta consideravelmente para além de Platão. É curioso que os Gregos tenham encontrado o problema do jogo na época em que aspiravam a penetrar de um modo filosófico mais profundo na *paidéia*, matéria que eles levavam tão a sério. Contudo, a passagem do jogo para a máxima seriedade foi desde sempre o autenticamente natural [o Fundo da Cultura Econômica editou em 1943 a obra de Huizinga que o autor cita, em tradução de Eugênio Imaz].

202. Cf. adiante, livro IV, cap. As *Leis*.

203. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, X 6, 1176 b 28 ss.

séria, σπουδή[204]. Como o alemão recolheu esta antítese e os seus dois conceitos, que nem todas as línguas cultas exprimem, torna-se difícil para quem fala este idioma imaginar a soma de abstração e consciência filosófica contida nesta herança clássica. É só nas *Leis* que o conceito da *seriedade* ou, melhor dito, da σπουδή do *esforço sério*, aparece verdadeiramente caracterizado; mas é indubitável que Platão já o tem presente nesta passagem, quando compara os que se iniciam na dialética e abusam da sua arte, brincando de refutar, com os cachorrinhos novos, cujo prazer principal consiste em puxar e morder os outros[205].

Um perigo mais sério que o de irritar as outras pessoas é os próprios jovens perderem o respeito pela tradição. Como a dialética os habitua a criticar todas as concepções vigentes, tendem facilmente a cair na carência anárquica de leis[206]. Sucede-lhes o mesmo que àquelas crianças criadas na convicção de que aqueles que cuidam delas são os verdadeiros progenitores, até que um dia, já crescidas, descobrem os seus verdadeiros pais e começam a desprezar tudo o que haviam honrado até então. Como a própria maneira de Platão tratar o problema da justiça demonstra à luz de um exemplo prático, a dialética conduz à refutação das idéias dominantes sobre o *justo e o belo*, isto é, das leis e costumes em vigor, sob os quais os jovens se criaram como se fossem seus pais[207]. O próprio Platão se encarrega de dizer o que pensa sobre a obediência às leis, no *Críton*, onde se mostra a submissão de Sócrates ao Estado e à justiça, no momento em que a sua vida ia ser vítima de uma sentença de morte por ele considerada injusta. Xenócrates, discípulo de Platão, via a essência da Filosofia no educar o Homem, ensinando-o a realizar voluntariamente o que a massa realiza apenas sob a coação da lei[208]. É certo que esta definição faz passar para segundo plano o conflito entre o direito positivo e a

204. PLATÃO, *Rep.*, 539 B, qualifica como um abuso (καταχρῆσθαι) a frívola dissipação das faculdades dialéticas em simples disputas (ἀντιλογία). O reverso lógico do jogo é a seriedade, σπουδή. Cf. também 539 C 8.

205. *Rep.*, 539 B 6.

206. *Rep.*, 537 E.

207. *Rep.*, 538 C ss.

208. XENÓCRATES, frag. 3 (Heinze).

justiça absoluta, tão essencial na descrição platônica da *paidéia*[209]. No entanto, também Xenócrates entende, sem qualquer dúvida, que a Filosofia consiste no cumprimento de uma justiça superior que não realiza menos, mas sim mais do que a lei ordena. Platão entende que a garantia fundamental contra a anarquia reside em a trajetória da cultura dialética acabar o mais tarde possível – é por isso que fixa seu final aos 50 anos – e em criar um contrapeso, por meio da educação do caráter, nos anos de prática. O abuso da dialética por parte dos discípulos, que a convertiam em instrumento meramente formal, recorda exteriormente o que Sócrates censura no *Górgias* aos discípulos da retórica[210]. No entanto, a diferença está em a retórica não sentir o mínimo interesse pelo problema do bom e do mau, do justo e do injusto, o qual é, pelo contrário, o objetivo da dialética. O abuso desta constitui, pois, a negação da sua verdadeira essência e, tal como Platão a concebe, é uma prova de que quem comete o abuso ainda não se elevou realmente ao verdadeiro conhecimento.

Só depois de quinze anos de teoria e outros tantos de prática é que o dialético reconhece a possibilidade de atingir a meta suprema, que é a idéia do Bem[211]. Só então Platão julga que pode virar o esplendor da sua alma, o espírito, para a fonte de toda a luz e, depois de a ter contemplado, estará em condições de "ordenar" (κοσμεῖν) os homens dentro do Estado e na vida privada, de acordo com este paradigma, e de ordenar a si próprio para o resto dos seus dias. Deve repartir o seu tempo entre a cultura do espírito e o serviço da coletividade, de tal forma que consagre à investigação a maior parte do tempo, mas esteja sempre disposto, se o caso se proporcionar, a colocar nos ombros a carga do Governo, não, porém, como uma honra, mas antes como um dever[212]. E depois de, por sua vez, ter formado outros que possa deixar atrás de si como "guardiões" do Estado, poderá retirar-se para as Ilhas dos Bem-Aventurados, e desta vez não de um modo metafórico

209. *Rep.*, 538 D.
210. *Górg.*, 460 E ss.
211. *Rep.*, 540 A.
212. *Rep.*, 540 B.

apenas, mas na realidade. E depois de em vida ter conhecido estas ilhas como moradas de tranqüila investigação, a morte será para ele apenas a passagem à bem-aventurança de uma vida eterna contemplativa. As honras que Platão deseja que lhe sejam prestadas depois da morte são as mesmas que os Estados gregos reservavam aos heróis. Contudo, é ao oráculo da pitonisa de Delfos que se reserva a suprema sentença acerca da elevação do morto à categoria de herói[213].

Tal é a imagem da personalidade do governante-filósofo, que constitui a meta suprema da *paidéia* platônica. Só por meio dela se poderá realizar o Estado ideal, supondo isso possível, o que Platão não duvida, apesar de toda a dificuldade da empresa[214]. Imagina como guias do Estado um ou vários homens desta classe, quer dizer, um rei ou uma aristocracia, dotados de todos os atributos do poder. O problema do número não é importante, uma vez que não afeta a própria essência da constituição. Podemos caracterizá-la como uma aristocracia no verdadeiro sentido da palavra. A cultura grega tivera por ponto de partida a nobreza de sangue; agora, no final de toda a evolução reaparece na visão platônica o princípio seletivo de uma nobreza do espírito, quer ela governe quer não. Os *elementos* culturais abrangidos pelo Estado ideal entrelaçam-se na cultura deste escol, sob a forma das suas *fases* culturais sobrepostas: ela é um *logos filosófico misturado com o musical*[215], e engloba assim as duas forças supremas do gênio helênico.

A própria consciência que a nova *paidéia* tem da sua posição e da sua missão no mundo revela-se no orgulho com que se julga no direito de dar à nação os seus verdadeiros guias. Estes desdenharão as honras que o Estado atual pode conferir, pois não conhecem outra honra que não seja a de instaurar um verdadeiro reinado baseado na justiça[216]. E se perguntarmos como estruturarão o Estado estes governantes formados pela suprema *paidéia* a resposta será a mesma: por meio da *paidéia*. A meta visada é

213. *Rep.*, 540 C.
214. *Rep.*, 540 D.
215. *Rep.*, 549 B.
216. *Rep.*, 540 D.

aquela educação ética de toda a população, que atrás, ao finalizar a primeira fase da sua trajetória cultural, Platão descrevera como a educação para a justiça, isto é, para aquela *hexis* da alma que repousa sobre a harmonia perfeita das suas partes. É justo todo ato que contribui para conservar ou para formar esta *hexis*: assim rezava a sua definição e a sabedoria é a ciência (*episteme*) capaz de dirigir uma conduta deste tipo[217]. Descobriram-se por fimos representantes de tal sabedoria. É só com umas poucas palavras que se esboça o cumprimento da sua missão, pois todos os detalhes são deixados ao seu arbítrio. Não é um novo Estado, como nas *Leis*, que Platão toma como ponto de partida, mas sim uma *polis* já existente, que importa transformar. Se os governantes querem alcançar nela o seu propósito educacional, têm necessariamente de manipular a juventude como matéria para a sua nova construção. Todas as pessoas maiores de 10 anos são enviadas para o campo e as crianças, em vez de serem educadas nos costumes dos pais, serão educadas no espírito do Estado ideal[218]. E assim como as obras médicas terminam com a promessa da saúde e de uma longa vida para quem seguir os seus preceitos, Platão augura ao Estado que abrace o seu sistema de educação e estenda a todos a mais rápida realização da constituição mais perfeita, e para o seu povo um ditoso porvir[219].

A doutrina das formas de Estado como patologia da alma humana

Com a imagem da educação do filósofo, chamado a realizar como governante o Estado ideal e a atuar dentro dele como supremo educador, parece cumprida a verdadeira missão do Estado platônico em relação à *paidéia*: transformar o Estado numa instituição educacional encaminhada para o desenvolvimento da personalidade humana (ψυχῆς ἀρετή) como o mais alto valor individual e social. Todavia, Platão não dá, nem por sombras, a sua

217. *Rep.*, 443 E 5.
218. *Rep.*, 540 E 5 ss.
219. *Rep.*, 541 A. Sobre a idéia de que o Estado perfeito de Platão é um "mito", cf. *Rep.*, 376 D 9, 501 E 4.

missão por terminada. Ao iniciá-la, traçara como meta determinar exclusivamente por causa dela própria a essência e o valor da justiça, para em seguida opor à imagem do homem injusto a do justo e ponderar a sua respectiva participação na felicidade[220]. Depois de descobrir o homem absolutamente justo, falta ainda definir a essência do homem absolutamente injusto[221]. Não se trata apenas de cumprir a promessa feita – o que qualquer leitor atento facilmente poderia fazer por si próprio –, mas aproveita a ocasião para expor uma das partes mais interessantes do Estado, e descer assim das alturas do Estado natural e certo ao plano do Estado falso e desviado da norma, para passar – como o não-platônico diria – do mundo ideal à realidade da vida política. Pois bem, só existe um Estado perfeito, ao passo que são numerosíssimas as variedades do Estado defeituoso[222]. As variedades imperfeitas são tão numerosas como as formas de Estado que conhecemos da experiência. Só diferem umas das outras quanto ao grau de imperfeição. Para lhes determinar o grau de valor relativo, Platão agrupa em vários tipos fundamentais as formas de Estado mais conhecidas e classifica-as numa escala descendente de valores, de acordo com a distância que as separa do Estado perfeito[223].

Também Aristóteles, na sua *Política*, enlaça numa unidade a teoria do Estado perfeito com a das formas falsas do Estado. O fato de que uma só ciência se encarrega destas duas missões, aparentemente tão distintas, é considerado por ele um problema, que trata a fundo[224]. Aristóteles tira de Platão tanto a unificação destas duas partes como o problema da justificação dessa unificação. Na forma última da sua política, que é aquela que até nós chegou, começa a investigar uma a uma todas as formas de Estado existentes, algumas das quais reconhece como acertadas[225], para finalmente expor o que entende por Estado perfeito[226]. É

220. *Rep.*, 449 A. A esta passagem remete Platão em *Rep.*, 543 C 9.
221. *Rep.*, 544 A.
222. *Rep.*, 445 C 5.
223. *Rep.*, 544 C.
224. ARISTÓTELES, *Pol.*, IV, 1.
225. ARISTÓTELES, *Pol.*, III, 7.
226. *Rep.*, Livros VII e VIII.

exatamente ao contrário de Platão que procede: parte do problema da justiça absoluta e do Estado ideal em que ela se realiza[227], apresentando a seguir todas as demais formas do Estado como desvios da norma, e portanto como fenômenos de degenerescência[228]. Se for aceita a concepção platônica da política como uma ciência normativa rigorosa, é perfeitamente lógico que se comece por traçar a norma e em seguida se meça por ela a realidade deficiente. A única coisa que exige discussão é o problema de saber se as formas empíricas do Estado devem ser incluídas no estudo e constituem uma parte orgânica da ciência política normativa.

A solução dada por Platão a este problema deriva da estrutura do seu conceito da política como ciência. Enquanto a sua dialética, na medida em que é lógica, deve a maior parte do que é ao modelo das matemáticas, como política ou como ética está decalcada, e já o fizemos notar repetidas vezes, sobre o tipo de ciência da Medicina grega[229]. No *Górgias*, a obra em que pela primeira vez se revelam os planos de construção da nova *techne* política, Platão punha em relevo a sua metodologia e o seu objetivo, tomando por modelo a arte do médico[230]. O filósofo não aparecia naquela obra como um simples teórico do valor, mas sim como um educador e como par do médico. Ocupa-se da saúde da alma tal como o médico vela pela saúde do corpo. Na *República* põe-se em evidência a importância fundamental que tem para Platão este paralelismo entre a Medicina e a política. Baseia-se na premissa, sistematicamente elaborada na obra, de que o objetivo de toda a comunidade humana é conseguir o máximo desenvolvimento da alma do indivíduo, isto é, educá-lo para fazer dele uma personalidade humana completa. O objeto da política, tal como o da Medicina, é a natureza humana *(physis)*. O que Platão entende por isto descobre-se no final do livro IV, onde ele define a justiça como a verdadeira e genuína *physis* da alma. Portanto, atribui um

227. *Rep.*, Livros II-VII.
228. *Rep.*, Livros VIII-IX.
229. Cf. acima, pp. 811-12.
230. Cf. acima, pp. 654 ss., 678 s.

sentido normativo ao seu conceito de natureza, exatamente como faz o médico, que considera o estado de saúde física como o "normal". O justo é o são, ao qual se deve aspirar e que se deve fazer, por ser o único adequado à natureza da alma (κατὰ φύσιν). Quando se pensa assim, não tem cabimento colocar seriamente o problema sobre se porventura não seria mais feliz agir na injustiça, tal como não se pode perguntar se não seria mais desejável estar doente do que são. A maldade é contrária à natureza da alma (παρὰ φύσιν)[231]. E assim como a Medicina, quanto ao corpo, distingue a *physis* individual da *physis* geral, e considera que a primeira, dada, por exemplo, a sua constituição débil, pressupõe como normais certas coisas que do ponto de vista do conceito universal e completo da natureza não seriam de forma nenhuma normais, mas antes contrárias à saúde[232], assim o médico da alma, quando encara o indivíduo, também pode usar o conceito de natureza num sentido atenuado em relação à norma universal. Platão não admite, porém, que seja "normal tudo" aquilo que nesse sentido se ajusta à natureza de qualquer indivíduo; e a circunstância de isto constituir o caso mais freqüente acusado pelas estatísticas também não chega, segundo ele, para o converter em normal. O fato de existirem poucos homens, animais ou plantas perfeitamente sãos não converte a enfermidade em saúde nem faz da média deficiente, acusada na experiência, a norma.

Se, de acordo com isto, só se pode considerar normal o Estado psiquicamente normal, isto é, que eduque homens justos, chegaremos à conclusão de que as formas de Estado com que deparamos na realidade diferem todas da natureza. Já no final do livro IV, Platão as assinalara concisamente como tais; e é o curso daquela investigação, interrompido mal fora iniciado, que aqui se retoma[233]. As formas reais do Estado são todas fenômenos de enfermidade e degenescência. E isto não é apenas uma conseqüência estranha que Platão se vê forçado a derivar do seu conceito de norma; como provam as manifestações autobiográficas da *Carta*

231. Cf. *Rep.*, 444 C-E.
232. Cf. adiante, livro IV.
233. *Rep.*, 445 C 9-D 6. Cf. 544 C ss.

Sétima, constitui o seu verdadeiro ponto de partida e a convicção fundamental de todo o seu pensamento político, que ele nunca chega a desvirtuar[234]. Contudo, é movido pela mesma necessidade que leva a Medicina a não ser apenas a teoria do Homem são, mas também a do homem enfermo, quer dizer, patologia e terapêutica, que o conceito platônico da política abarca as formas degeneradas do Estado juntamente com as normais[235]. Já no *Górgias* via-se isto claramente. O que na *República* há de novo é a aplicação deste conceito da ciência, segundo o qual o conhecimento de um objeto implica ao mesmo tempo o do seu contrário.

O contrário de um Estado normal é a variedade das formas anômalas do Estado. A sua investigação requer outro método, um método meio racional meio empírico, que mais tarde servirá a Aristóteles de ponto de apoio para prosseguir na elaboração dos elementos empíricos contidos no platonismo. O fato de ser precisamente esta parte da política platônica que Aristóteles desenvolve demonstra suficientemente até que ponto é fecunda esta mescla de idéia e realidade com que Platão opera. No entanto, o desenvolvimento aristotélico só em parte esclarece a intenção que move Platão, quando este traça a teoria das formas degeneradas do Estado. A teoria platônica das formas do Estado não é primordialmente uma teoria constitucional; tal como a sua teoria do Estado perfeito, é sobretudo uma teoria do Homem. Com base no paralelismo entre o Estado e o Homem, o qual transparece ao longo de toda a obra, e de acordo com as formas estatais da timocracia, da oligarquia, da democracia e da tirania, Platão distingue um tipo de homem timocrático, oligárquico, democrático e tirânico; e entre esses tipos de Homem, tal como entre as diversas formas de Estado, estabelece diferentes graus de valor, até chegar

234. Cf. especialmente *Carta VII*, 326 A.

235. Aristóteles continua a desenvolver o paralelo com o modelo metodológico da ginástica e da Medicina no princípio do livro IV da sua *Política*, onde passa das constituições adequadas para as falsas. Trata-se, no entanto, de uma idéia de método que Aristóteles foi buscar em Platão. A denominação das ἡμαρτημέναι πολιτέαι como formas platônicas é encontrada em *Rep.*, 544 C e já em 444 D-445 C.

ao tirano, último grau da escala e reverso do homem justo[236]. Todavia, assim como no Estado perfeito não existe apenas uma relação de extremo paralelismo entre o Estado e o Homem, mas o Estado não é senão a superfície límpida na qual se projetará a imagem do homem justo, igual a ele, também nas demais formas do Estado este não é, em si, nada sem o Homem. Quando se fala do variado "espírito das constituições", subentende-se que a fonte deste espírito é o *ethos* do tipo de homem criado a partir de dentro pela forma de Estado que lhe está adequada[237]. Isto não impede que, uma vez estruturada, a forma da comunidade humana imprima por sua vez o seu caráter nos indivíduos que vivem dentro dela. Mas o fato de ser possível, como a experiência histórica ensina, sair deste círculo estritamente delimitado e passar a outra forma de Estado, quer dizer que a causa disto não se deve procurar em nenhum tipo de circunstâncias exteriores, mas antes no interior do Homem, que muda a sua "estrutura anímica" (κατασκευὴ ψυχῆς)[238]. Encarada por este prisma, a teoria platônica das formas de Estado representa uma patologia da personalidade humana. Quem vir na *hexis* normal do Homem um produto da cultura adequada[239], tem logicamente que imputar à educação a culpa que lhe cabe em cada um dos desvios surgidos em relação à norma. Mesmo que todos os habitantes de um Estado se desviem da norma num sentido determinado, não é na natureza, que por si pende para o bem, mas na educação, que se deverá procurar a causa do mal. Por conseguinte, a teoria das formas do Estado deve ser considerada ao mesmo tempo uma patologia da educação[240].

Segundo Platão, é dos governantes, e não dos governados, que partem todas as mudanças geradas no Estado; e se produzem quando surge uma discórdia (*stasis*) no seio da camada gover-

236. *Rep.*, 544-D-545 A.

237. *Rep.*, 544 D.

238. *Rep.*, 544 E 5.

239. *Rep.*, 443 E 6, 444 E 1.

240. Este ponto de vista domina a interpretação que segue no texto. Diremos já aqui que, na maioria dos casos, os expositores não o têm na devida conta.

nante[241]. Toda a teoria de Platão e de Aristóteles sobre as transformações do Estado não é senão uma teoria da *stasis*, palavra que tem em grego um significado mais vasto que o nosso conceito de "revolução". A causa a que obedece a degenerescência da natureza humana, e portanto a do Estado, é a mesma que nos animais e nas plantas: é o fator imponderável da *phora* e da *aphoria*, das boas e das más colheitas[242]. São claras as raízes desta idéia, que vemos expressa pela primeira vez no pensamento de Píndaro sobre a *arete*[243] e que provém da tradição educacional da antiga nobreza grega. Esta camada social, consciente do valor da educação e consagrada à agricultura, necessariamente teria de compreender que a transplantação das formas melhores, uma vez conseguida, está sujeita às mesmas leis em toda a natureza viva. Todavia, esta experiência aparece em Platão formulada de modo científico e sistematicamente aplicada, graças à analogia profunda entre a ética e a Medicina, que ela nunca perde de vista. É nesta passagem que desponta nele pela primeira vez a idéia da patologia animal e vegetal, como algo paralelo à decadência da *arete* do Homem. Apesar de investigar o princípio da geração e da corrupção, e portanto as causas da *pathe*, este modo de encarar a natureza não corresponde precisamente à filosofia da natureza dos antigos, mas desemboca no problema da *arete*. É indubitável que nos meios de criadores de gado e agricultores existiam, desde os tempos mais remotos, conhecimentos sobre esses dois problemas. A elaboração desta experiência herdada de modo que faça dela uma patologia animal e vegetal foi obra das duas gerações que vão de Platão a Teofrasto. Embora essa patologia só se pudesse basear na observação empírica, tal como a iria cultivar a escola de Aristóteles, não há dúvida de que a biologia platônica da *arete* humana lhe imprimiu um importante impulso com o seu conceito teleológico da natureza e a sua idéia da norma[244]. Ainda na patologia vegetal de Teofrasto, que tem a forma clássica na sua obra *Das Causas das*

241. *Rep.*, 545 D.
242. *Rep.*, 546 A.
243. Cf. acima, pp. 260 ss.
244. Cf. *Rep.*, 444 D 8-11.

Plantas, vemos claramente refletida a luta entre o conceito rigorosamente platônico da norma como a forma melhor e mais conveniente da planta, isto é, como a sua *arete*, e o conceito puramente estatístico do normal[245]. O postulado platônico da comunidade das mulheres no Estado perfeito propõe-se, como assinalamos, controlar por meio de uma eugenesia consciente o acaso da seleção natural dos progenitores no matrimônio, a qual é ainda influenciada por toda uma outra série de considerações[246]. No entanto, a procriação de todos os seres vivos está sujeita a misteriosas e invioláveis leis numéricas, que o Homem mal pode descortinar[247]; e quando uma união não se ajusta a esta harmonia regida por leis e não alcança o *kairos* adequado, do qual dependem a *tyche* divina e o seu êxito, o fruto da união não pode representar o grau ótimo da *physis* e da *eutychia*[248]. Nestes casos não é o ouro que se liga ao ouro, a prata à prata, o ferro ao ferro, mas ao contrário faz-se uma liga de metais heterogêneos, e a anomalia provoca como resultado a *stasis*, a discórdia e a hostilidade. Assim começa a *metabasis*, a passagem de um Estado perfeito a um Estado menos bom[249].

A maneira como Platão descreve as constituições políticas é uma obra-prima de psicologia. É a primeira interpretação geral deste tipo de dentro para fora, da essência das formas da vida, que a literatura universal conhece. É talvez pelo seu realismo e pela maneira como capta os pontos fracos, que a análise que Platão faz do tipo democrático se distingue da glorificação de Atenas feita na oração fúnebre de Péricles; e distingue-se também do panfleto crítico *Constituição de Atenas*, pela ausência de qualquer ressentimento oligárquico. Platão não fala como um homem de partido. Adota uma atitude igualmente crítica em face de todas as formas de constituição. O Estado real que mais se aproxima do Estado perfei-

245. Cf. TEOFRASTO, *De causis plant.*, livro V, c. 8 s., especialmente sobre a dupla acepção do conceito "contra a natureza" (παρὰ φύσιν).
246. Cf. acima, pp. 820 ss.
247. *Rep.*, 546 B.
248. *Rep.*, 546 C.
249. *Rep.*, 547 C 5.

to é o espartano, que a teoria política dos sofistas parece apresentar, tal como o de Creta, como o modelo da *eunomia* na ordem política[250]. A exposição deste sistema, para o qual Platão cria o conceito novo da timocracia, atendendo ao fato de que se ajusta por inteiro à pauta da honra[251], apresenta o encanto especial da individualização histórica, ao contrário das outras formas de Estado, que são caracterizadas de maneira mais genérica. Como no seu Estado Platão se ajusta em muitos aspectos ao modelo espartano, a ponto de, com um pouco de exagero, ter-se podido chamar-lhe *filolacedemônio* à maneira dos oligarcas atenienses, é conveniente estabelecer um paralelo entre a sua imagem de Esparta e o seu ideal de Estado, para se ver o que no Estado platônico difere conscientemente do Estado espartano[252]. É a falsa liga dos "metais"que determina a composição contraditória do tipo espartano de homem. O elemento de ferro e de bronze nele existente impele-o ao lucro, à aquisição de dinheiro e de bens imóveis. Esse elemento, que é um elemento pobre da alma, tende a equilibrar-se por meio da riqueza exterior. Em contrapartida, o elemento de ouro e de prata impulsiona-o para a *arete* e o reconduz ao estado originário[253]. Nesta *metabasis*, com efeito, o normal é ao mesmo tempo o originário; e este ponto de vista desloca o critério histórico, que não remonta nunca à verdadeira "origem" de todas as mudanças. Desta forma os elementos fundidos no caráter espartano entrechocam-se, até que por fim chegam a um compromisso entre a aristocracia (quer dizer, o domínio da verdadeira *arete*) e a oligarquia[254]. O solo e as coisas

250. ARISTÓTELES, *Pol.*, II 1, 1260 b 30, chama a Esparta e a Creta Estados cuja constituição se costuma considerar uma obra-prima (πόλεις εὐνομεῖσθαι λεγόμεναι). Com efeito, as palavras do início do livro referem-se à descrição destes dois Estados e de Cartago, caps. 9-11. Cf. ainda as palavras finais do cap. 11. Sobre o mesmo problema, no *Protréptico*, cf. a prova no meu *Aristóteles*, p. 95. Já PLATÃO, *Rep.*, 544 C, diz da constituição de Esparta e Creta que era uma "constituição elogiada pela maioria". ISÓCRATES o faz em relação a Esparta, em termos semelhantes, *Panat.*, 41; cf. porém *ibid.*, 109, 200, 216.

251. *Rep.*, 545 B 6.

252. Cf. 547 D. Ainda mais importante, a este respeito, é a crítica direta do Estado espartano, nas *Leis*, livros I-II. Cf. adiante, liv. IV.

253. *Rep.*, 547 B.

254. *Rep.*, 547 C.

tornam-se propriedade privada e são atribuídos à classe dominante; os membros das classes inferiores, que antes gozavam da proteção daquela e eram chamados amigos e sustentáculos dos governantes, vêem-se reduzidos à escravidão e são doravante considerados *periecos* e *hilotas*. Vigiá-los torna-se para a camada dominante, em que se convertem os governantes, uma tarefa não menos importante que a de salvaguardar militarmente o Estado contra os perigos do exterior[255].

Em virtude da situação intermediária que ocupa entre o Estado perfeito e o oligárquico, o Estado espartano tem com ambos alguns traços comuns, e há alguns que lhe são próprios. Por exemplo, o respeito pela autoridade, o qual Platão julga em falta na Atenas democrática, a abstenção de toda atividade lucrativa por parte da camada social dominante, as refeições em comum, a ginástica e as virtudes guerreiras, são traços partilhados com o Estado perfeito, o que equivale a dizer que Platão considera boas estas instituições e as copia de Esparta[256]. Em contrapartida, o receio da cultura impede os Espartanos de darem acesso aos cargos públicos aos homens de espírito, e de modo geral não existe um espírito puro e sem mescla neste Estado. Esparta inclina-se para o tipo de homem simples e corajoso, mais apto para a guerra do que para a paz. Considera-se honroso todo ardil e toda manha que sirvam aos fins do Estado, que se encontra constantemente em pé de guerra[257]. Todos estes traços são incompatíveis com o caráter do Estado perfeito e peculiares ao Estado espartano. Esparta partilha ainda com o Estado oligárquico o vício e a cobiça do dinheiro. No exterior ostenta máxima sobriedade, mas as habitações privadas são verdadeiros tesouros e ninhos de luxo e dissipação. A avareza na inversão do dinheiro próprio está sempre ligada à prodigalidade desmedida quando se trata de bens arrebatados a outros; e como crianças às escondidas dos pais, entregam-se voluptuosamente e em segredo aos prazeres proibidos, à margem da lei, que o Estado se glorifica de personificar[258].

255. *Rep.*, 547 B-C.

256. *Rep.*, 547 D.

257. *Rep.*, 547 E-548 A.

258. *Rep.*, 548 A-B.

Esta hipocrisia é o produto inevitável da educação espartana, que não se baseia na convicção interior do Homem, mas numa rotina imposta à força. É a seqüela da carência de uma cultura verdadeiramente musical, que vem sempre unida à razão e à ânsia de saber. É a ruptura do equilíbrio entre a ginástica e a cultura musical (ao qual aspira a educação platônica dos "guardiões") que é a culpada do caráter unilateral do homem espartano e, portanto, do Estado espartano. Assim se explica que este apresente uma mistura de coisas boas e más. A força que nele impera de modo absoluto é a ambição[259]. Platão tem a consciência de que não passa de um esboço o quadro traça; propõe-se apenas fazer um escorço dos traços espirituais, sem pretensões a entrar em todos os detalhes, pois estes, que variam ao infinito, não são tão importantes como os traços fundamentais para se conhecer a essência da coisa (e é assim que, em toda esta parte da *República*, Platão invoca de novo o princípio fundamental a que o filósofo da *paidéia* se deve ater: o método de fazer ressaltar o típico)[260]. O *homem espartano* – expressão hoje tão apreciada e que se tornou extensiva a todas as formas e a todos os períodos da História – é, por isso, uma invenção platônica. Contudo, não é em conformidade com o espírito de Platão que se procede, quando se entende por tal expressão apenas uma imagem média da cultura ou do seu tipo humano, como na atualidade muitas vezes sucede. Para Platão, o tipo representa a personificação de um valor ou de uma determinada fase de valor. O seu *homem espartano* representa o Estado na primeira fase da sua degenerescência, a qual se reflete na forma do homem que lhe serve de base. Em resumo, Platão descreve este tipo de homem como autárquico, amigo das musas, embora de per si bem pouco musical; amigo de ouvir, mas perfeitamente incapaz de falar[261]. É áspero para os escravos[262] e amável

259. *Rep.*, 548 B-C.

260. *Rep.*, 548 C-9 D.

261. *Rep.*, 548 E 4-549 A.

262. *Rep.*, 549 A 2. Platão intercala entre as antíteses este parêntese: *em vez de ser indiferente para com os escravos, como é o homem realmente culto.* Ao contrário do espartano, o ἱκανῶς πεπαιδευμένος não se enfurece com as faltas cometidas pelos escravos, quando as descobre.

para os homens livres; é obediente aos superiores, mas cobiçoso de poder e desejoso de se distinguir. Além disso, aspira a impor-se, não por meio da palavra persuasiva, mas sim pela conduta e disciplina militares. O espartano é ainda um homem amante do esporte e da caça[262a].

Platão pinta agora o quadro da evolução de um jovem espartano e põe em destaque as influências educacionais que sobre ele atuam. Talvez despreze o dinheiro na juventude, mas, à medida que envelhece, vai nele se instalando a avareza, pois carece da menor proteção contra ela: a cultura espiritual necessária para conservar a *arete* e manter continuamente o nível alcançado[263]. Talvez tenha um pai excelente que vive num estado mal governado, o que o leva a se conservar o mais afastado possível das honras e dos cargos, e a velar um pouco o seu brilho, para não atrair sobre si atenções demais. Mas a mãe é uma mulher ambiciosa, que se sente insatisfeita com a posição ocupada na sociedade pelo marido. Não lhe agrada que se tenha em tão pouca consideração, que não dê qualquer valor ao dinheiro e que não se evidencie mais, mas se dedique exclusivamente ao cultivo de si próprio. Aborrece-a também que ele não a tenha em maior estima, e se limite a prestar-lhe a atenção estritamente necessária. Tudo isso a leva a inculcar no filho a idéia de que o pai é pouco viril e é preguiçoso, e todas aquelas coisas que as mulheres sempre dizem dos maridos deste tipo. Também os escravos ganham suas simpatias, dizendo-lhe ao ouvido que o seu pai não é tão respeitado como devia ser, porque as pessoas como ele são consideradas palermas. Deste modo, a alma do filho é seduzida e arrastada, pois, enquanto pai "rega" e fortalece nele a parte racional da alma, as demais pessoas que o cercam estimulam nele a parte ambiciosa e impulsiva, até que por fim ele entrega as rédeas do Governo à parte "intermediária"

262a. Estes traços são descobertos sem grande dificuldade no ideal de cultura de Xenofonte.

263. *Rep.*, 548 A 9-B 7. É em relação a isto, a propósito da crítica do homem espartano, que Platão forja a maravilhosa expressão λόγος μουσικῇ κεκραμένος ("forças racional e musical devidamente misturadas"), a fim de esclarecer o que falta a este tipo, em muitos sentidos digno de admiração.

da alma, apaixonada pela honra, e se converte num homem arrogante e ambicioso[264].

Se não quisermos apenas ver em todos os seus cativantes detalhes a riqueza que a argumentação platônica encerra, mas ver também aplicada à luz de um exemplo plástico a sua idéia metodológica fundamental, a idéia da *patologia da educação*, é necessário que a exponhamos no seu encadeamento. Platão começa pela descrição de Esparta, e, mais do que descrever as suas *instituições*, caracteriza o espírito que a anima como Estado[265]. Supõe que as instituições sejam conhecidas. Submete-as a uma análise que vai separando os elementos contraditórios contidos no Estado espartano e os agrupa em torno dos dois pólos antitéticos da aristocracia e da oligarquia. O Estado espartano oscila entre estes dois pólos que dele partem em direções opostas, até que a tendência pior acaba por se impor. Platão confronta com esta imagem do Estado espartano a do homem espartano e do seu *ethos*. A segunda corresponde à primeira, traço por traço. Ao examinar esta ordem, não devemos esquecer que Platão coloca à frente, não a que por natureza parecia dever ser a anterior[265a], mas sim a mais facilmente acessível à nossa observação, do mesmo modo que, ao investigar o que diz respeito à justiça e ao Homem, começava por expor a essência da justiça no Estado, por nele se poder ler em caracteres mais nítidos, que depois permitiam descobri-la na alma do Homem, apesar de ela ter nesta a sua origem e a rigor só nesta existir[266]. Ao expor a patologia, Platão começa sempre por nos mostrar cada enfermidade na escala ampliada do Estado afetado por ela, para depois nos apresentar os sintomas da doença através do microscópio da psicologia – por assim dizer – na alma do indivíduo. É nesta que se oculta o germe que acaba por envenenar toda a alma da comunidade[267]. E é assim que Platão vai se aproximando da causa oculta, a partir do fenômeno visível. A causa reside na perturbação daquele equilíbrio harmônico entre as três partes da alma, no qual consiste, segundo ele, a justiça, "saúde" da alma[268]. Platão, ao voltar a apresentar na sua última tese a imagem das três partes da alma, dá a impressão de pretender incutir especialmente no leitor a consciência de que o fenômeno da timocracia espartana, meramente político na aparência, tem as raízes no processo patológico interno que se gera na alma do homem[269]. Tal como a definiam os médicos gregos, a saúde consiste em evitar cuidadosamente o império monárquico de um só dos fatores físicos que a integram[270]. Platão não seguiu este critério porque ele não o teria levado à sua "constituição perfeita". A essência da saúde, mesmo a física, não reside para ele negativamente na ausência e predomínio de uma determinada parte, mas positivamente na simetria das partes, que ele considera perfeita-

264. *Rep.*, 549 C-550 B.

265. Este novo método psicológico de descrição dos tipos de Estado é um dos grandes feitos científicos de Platão no campo ético-político. A sua criação nasceu em conseqüência do deslocamento do seu interesse da estrutura jurídica positiva do Estado para a sua função e essência educacionais. A esta interessa mais o espírito (ἦθος) que a mecânica das instituições do Estado, pois é o espírito do Estado total que determina a estrutura típica fundamental do indivíduo. O que essencialmente interessa a Platão, no seu estudo comparativo das diversas constituições, é captar estas diferenças típicas de estrutura do homem individual em cada uma das diferentes formas de Estado. Com efeito, não eram novidade para ninguém, no seu tempo, as diferenças entre os tipos de constituição, como tais. Era por isso que Platão podia renunciar totalmente a descrever as instituições constitucionais do Estado.

265a. Como se sabe, é assim que Aristóteles define as relações entre o Estado e o indivíduo. *Pol.*, I, 2, 1253 a 19; 1253 a 25.

266. Segundo Platão, a justiça interna do Estado exige que cada um cumpra da melhor maneira a missão que lhe cabe, a sua função social; contudo, em *Rep.*, 443 C, diz que na realidade isto é apenas "uma espécie de reflexo da justiça" (εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης), uma vez que a verdadeira justiça *só* existe na estrutura interior do Homem e na relação adequada entre as diversas partes da alma, isto é, no fato de cada uma delas cumprir devidamente a sua missão.

267. *Rep.*, 544 D, 6-E 2. Aos tipos de constituição correspondem outros tantos tipos de homens (εἴδη ἀνθρώπων); "é que as constituições não nascem ao acaso (ou, como diz Platão com reminiscências homéricas, não nascem simplesmente do carvalho e da rocha), mas brotam dos caracteres que há nas cidades", os quais determinam a tendência do Estado para um ou outro sentido. Não é ao *ethos* da constituição, mas sim aos caracteres dos homens que vivem nas cidades, que as palavras ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν aludem. Por isso às constituições correspondem (como causa) cinco "estruturas de almas" (κατασκευαὶ ψυχῆς) (544 E A).

268. Cf. acima, pp. 808-9.

269. *Rep.*, 550 B.

270. Cf. adiante, livro IV.

mente compatível com um predomínio do melhor sobre o pior. Do seu ponto de vista, o império do melhor, isto é, da razão, é o regime natural da alma[271]. Sendo assim, a enfermidade tem raízes no predomínio das partes ou de uma das partes da alma que por natureza não estão destinadas a mandar, mas sim a obedecer.

Isto quer dizer que, em última instância, é nas deficiências daquela famosíssima educação espartana sobre a qual assentava a comunidade inteira[272] que reside a causa final dos defeitos de Esparta, que Platão, contrariando a opinião geral dominante no seu tempo, descobre naquele Estado ainda todo-poderoso. A cronologia dominante situa a *República* de Platão – e com razão, sem dúvida – em meados ou na segunda metade da década de 70 do séc. IV. A sua narração não dá a impressão de ter sido escrita ainda sob os efeitos da catástrofe de Leuctra (no ano 371). A *Política* de Aristóteles, bem como a crítica dos demais contemporâneos, que cedo se tornou unânime, revelam a cada passo como este acontecimento histórico abalou o juízo geral que existia a respeito de Esparta[273]. No entanto, esta crítica correspondia à mera adoração do êxito, exatamente como a admiração anteriormente sentida pelo Estado que vencera a poderosa democracia ateniense. Platão constitui, ao que parece, a grande exceção. O mais provável é que a sua análise do homem espartano fosse escrita um pouco antes da bancarrota do poder de Esparta, que ninguém esperava. O acontecimento de Leuctra não só determinou uma virada na história da política de poder dos Estados gregos, mas marcou também uma queda enorme na valorização de Esparta como modelo, dentro do âmbito da *paidéia* grega. Não é sem razão que a literatura idealizante sobre Esparta, proveniente daqueles anos, se caracteriza, como já acima dissemos, por um sentimento de admiração pelo sistema educacional espartano[274]. Mas, apesar de tudo

271. *Rep.*, 443 D-E.

272. O juízo de Platão a respeito deste tipo de educação poderia ser resumido nas suas próprias palavras da *Rep.*, 548 B 7: uma educação baseada não na convicção, mas na violência (οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένου).

273. Cf. Aristóteles, *Pol.*, II, 9 ss.; onde se faz clara referência às lições de Leuctra e à época subseqüente. Sobre Isócrates, cf. adiante, livro IV.

274. Cf. acima, pp. 108 ss.; a parte intitulada "O ideal espartano do séc. IV e a tradição".

o que Platão aceita em Esparta e dela colhe, o seu Estado educacional, longe de representar o ponto culminante do império espiritual do ideal espartano, é de fato o golpe mais rude vibrado neste ideal. Os seus defeitos surgem aqui captados com espírito profético e em Platão que dela aceita o que ela tem de fecundo, a Esparta real desce das alturas de um ideal absoluto para a categoria da melhor das formas imperfeitas do Estado.

A razão para Platão pôr a oligarquia imediatamente em seguida à timocracia está, em parte, na sua repugnância pela degenerada democracia ateniense da época, o que o impede de ver os méritos históricos da sua cidade natal[275]. É pela tirania que Platão sente a aversão mais profunda. Mas este sentimento fundamental, que parece ligá-lo à democracia clássica, separa-o, na realidade, desta forma de regime do seu tempo. Era uma sensibilidade requintada, que não se deixava influenciar por palavras, a que já no *Górgias* o levava a comparar o terrorismo das massas com a tirania[276]. Desta forma, a democracia vai degenerando até seu limite inferior. Entre a liberdade e a escravidão não é só uma antítese que existe, pois os extremos às vezes se tocam, ao trocarem-se os termos antitéticos[277]. Por outro lado, a evolução da Esparta moderna para o domínio do dinheiro fora pondo em relevo a sua secreta afinidade com a oligarquia[278] à qual a princípio se opusera; e parecia lógico considerar também normal esta transição e assim pôr a oligarquia imediatamente depois da timocracia e antes da democracia. Com efeito, é Platão, e não Aristóteles, o primeiro a ver a essência da oligarquia na consideração do dinheiro como suprema pauta do valor social da personalidade, e portanto dos seus direitos cívicos[279]. A oligarquia é, por assim dizer,

275. A sua atitude sofre certas modificações nas *Leis*, cf. adiante, livro IV.

276. *Gorg.*, 481 D. Em 510 B, Sócrates afirma que se na cidade imperar um tirano selvagem e inculto todo aquele que quiser conservar a vida terá de se acomodar a ele e às suas opiniões; os que forem melhores do que ele passam mal. Ao dizer isso, Platão não pensa *apenas* na chamada tirania, mas sim em todas as formas de Estado; e, no caso, é claro que pensa em especial na sorte de Sócrates em Atenas.

277. *Rep.*, 564 A.

278. *Rep.*, 548 A.

279. *Rep.*, 550 E-551 A.

uma aristocracia baseada na crença materialista de que é a riqueza que constitui a essência da distinção. É certo que a riqueza figurava entre as premissas evidentes da antiga nobreza[280]; mas a riqueza imobiliária engendrara uma ética diferente daquela do dinheiro e a avaliação da riqueza, ao ser eliminada por ele ou a ele sujeita como forma econômica, sofreu, precisamente na mentalidade da aristocracia, um golpe bem rude, do qual não se pôde recompor. A liberalidade dos nobres continua a ser para Platão e Aristóteles a mesma virtude que era nos dias de esplendor da antiga nobreza grega[281]. No entanto, a arte de ganhar dinheiro tem raízes num *ethos* diferente daquele que consiste em saber gastá-lo. Platão estabelece como princípio que, onde se tem em alto apreço a posse do dinheiro, diminui o valor da verdadeira virtude[282]. Já nos dias de Sólon e de Teógnis, ambos representantes da velha aristocracia, quebrara-se a unidade da riqueza e da distinção, e Sólon proclamara que não trocaria pela riqueza a sua *arete*[283]. Platão nem sequer arrisca a idéia de que a capacidade de acumular dinheiro seja indício de virtude: neste sentido, o seu ideal de *arete* está longe daquele conceito popular, embora de passagem se advirta também que a grande massa exalta o tipo do homem de sucesso[284]. É certo que Platão reconhece o ascetismo dos que se dedicam a ganhar dinheiro, tal como o ascetismo dos que se consagram à virtude. Mas entende que o culto de Mamon, que exige isso, e o conseqüente desdém pela pobreza constituem sintomas de doença do organismo social.

Segundo Platão, há quatro características que determinam o conceito de Estado oligárquico:

1) Tudo gira em torno do dinheiro. Não é preciso nos determos a demonstrar que isto é falso, pois, assim como não nos lem-

280. Cf. acima, pp. 50 s., 145 s. Cf. também PÍNDARO, *Ol.*, II, 53.

281. Para Aristóteles, cf. também os dois capítulos sobre a ἐλευθεριότης (liberdade) e a μεγαλοπρέπεια (munificência) na *Ética a Nicômaco*, IV, 1-3 e IV, 4-6.

282. *Rep.*, 550 E-551 A.

283. Sobre a atitude de Sólon diante da riqueza, cf. acima, pp. 183 ss. Sobre a de Teógnis, cf. pp. 247 s.

284. *Rep.*, 554 A 11.

braríamos de entregar a alguém o comando do nosso barco, só por este alguém ter muito dinheiro, pelo mesmo motivo não há razão para lhe entregar o governo do Estado[285].

2) O desaparecimento da unidade do Estado. Na realidade, este contém dois Estados distintos, o dos ricos e o dos pobres, que se fitam com receio e hostilidade[286]. É por isso que este tipo de Estado não está apto a defender-se a si próprio. O Governo receia, e isso se compreende, armar a parte pobre da população, à qual teme bem mais do que ao inimigo. Mas teme também revelar este receio e ainda a falta de disposição dos ricos de contribuírem para os encargos da guerra.

3) Outro aspecto que neste tipo de Estado choca com o princípio do Estado platônico é a dispersão a que obriga os cidadãos, visto que nele a agricultura, os negócios lucrativos e o serviço militar têm de ser exercidos pelas mesmas pessoas, em vez de se confiar a cada indivíduo uma missão específica[287].

4) Numa oligarquia, todo o mundo pode vender o que lhe pertence e comprar o que é dos outros; mas quem se tiver desfeito de tudo e tiver deixado de ser, realmente, membro do Estado, uma vez que não é comerciante nem artífice, nem cavaleiro nem hoplita, mantém, apesar disso, o direito de continuar a residir no Estado, como indigente[288].

Ao chegar aqui, deparamos com uma reflexão muito detalhada sobre questões econômicas, a que não se deu importância nenhuma ao traçar a estrutura do Estado perfeito, porque este se preocupava exclusivamente com a missão educacional e deixava de lado todo o resto. Platão estabelecerá mais tarde nas *Leis*, de modo positivo e de forma legal, o que aqui expõe de forma crítica e de passagem, no plano dos princípios. É ali que ele procura superar o pernicioso contraste entre a riqueza excessiva e a pobreza extrema, dando normas sobre a limitação e a inalienabilidade

285. *Rep.*, 551 C.

286. *Rep.*, 551 D-E.

287. *Rep.*, 551 E 6.

288. *Rep.*, 552 A.

imóvel[289], embora, em princípio, estas idéias apareçam manifestamente em Platão desde muito cedo[290]. O que há de menos saudável neste Estado é a existência de numerosos "zangões", quer pobres, quer criminosos profissionais, ladrões e assaltantes[291]. É um fenômeno que Platão imputa pura e exclusivamente à má educação[292].

O homem oligárquico nasce do timocrático, quando chega por experiência à conclusão de que a ambição, que no Estado espartano domina tudo, impõe em prol da comunidade sacrifícios demais, que *não valem a pena*. Visto que Platão julga toda mudança política um fenômeno de educação, também aqui parte da evolução operada no *jovem*. Imagina-o, desta vez, filho de um pai que é a encarnação corporal do tipo de homem ambicioso, característico da forma timocrática do Estado, e que, ocupando um posto público importante, por exemplo de general ou de alto funcionário do Governo, consagra sem reservas à coletividade a sua pessoa e fortuna. Mas o único ganho que obtém são quebras e fracassos, em lugar de honras e distinções; é retirado do seu cargo, caluniado por delatores, perseguido judicialmente, perde a fortuna e é desterrado ou condenado à morte. O filho vê tudo isso com indignação e jura que a ele nada de semelhante lhe acontecerá[293]. Mata na alma a ambição em que o pai o educara e com ela a parte egoísta e impulsiva da qual brotam todos os atos ambiciosos. Humilhado pela pobreza, dedica-se à poupança e ao trabalho e vai juntando moeda após moeda. Sobe ao trono na sua alma e faz-se rei, de cordão de ouro ao pescoço e de sabre curvo à cinta, o seu lado ambicioso e amante do dinheiro[294]. A metamorfose aparece

289. *Leis*, 741 A ss.

290. *Rep.*, 552 A.

291. *Rep.*, 552 C.

292. *Rep.*, 552 E.

293. *Rep.*, 553 A-B.

294. *Rep.*, 553 B-C. Parece um lema político, e certamente o é, o que Platão considera característico do homem oligárquico em gestação: "poupar e trabalhar" (553 C 3). Voltamos a encontrá-lo em ISÓCRATES – *Areopagítico*, 24 –, onde é tido como título de glória e princípio da πάτριος πολιτεία. Isócrates fala aqui, como nesta obra provei, precisamente na qualidade de representante do partido dos "democratas moderados", chamados de "oligarcas" pelos democratas radicais. O passo da *República* de Platão fornece uma nova prova disto. Cf. adiante, livro IV.

aqui imediatamente aos nossos olhos como uma imagem política, mas é no interior do Homem que se opera a mudança de trono, que derruba a ambição espartana disposta à renúncia, para entronizar o déspota oriental, ávido de dinheiro, que é a torpe avareza[295]. É, na realidade, um processo patológico operado na alma, uma perturbação da sã harmonia entre as suas partes. O novo sultão, a avareza, degrada e converte a parte pensante e impulsiva, a parte honrosa da alma, num escravo acocorado nos degraus do seu trono. Não lhe permite pensar sobre nada que não seja a maneira de acumular mais dinheiro, não lhe consente admirar nem venerar senão a riqueza e os homens ricos[296]. Platão domina maravilhosamente a arte de evitar a repetição pedante das mesmas idéias fundamentais em cada nova *metabasis*, ocultando-as por detrás de imagens que exprimem com grande força plástica as três partes da alma e as relações normais que entre elas devem existir. Fora já a distorção destas relações que determinara a decadência do Estado perfeito e a sua degeneração em Estado timocrático[297]. E reparamos agora que esta primeira mudança determina inexoravelmente a segunda. Num instante vemos erguer-se diante de nós a imagem do homem oligárquico: homem poupador, trabalhador, eficiente, que em sóbria disciplina submete todos os outros anseios à ânsia única de acumular dinheiro, que desdenha as formas belas e não tem o mínimo sentido para a cultura, para a *paidéia*, como o prova o fato de ele eleger um cego, Plutos, para chefe do coro[298]. A sua incultura (*apaideusia*) estimula nele os impulsos do zangão, os instintos do pobre e do delinqüente, nascidos da mesma raiz da cobiça de dinheiro[299]. O verdadeiro caráter do homem oligárquico manifesta-se sempre onde quer que

295. Também em outras passagens de Platão a avareza do dinheiro é considerada mentalidade alheia aos Gregos, e mais exatamente um traço oriental. Cf. *Leis*, 747 C.

296. *Rep.*, 533 D.

297. *Rep.*, 550 B.

298. *Rep.*, 554 B 4.

299. *Rep.*, 554 B 8.

tenha força para se apoderar, sem correr nenhum risco, dos bens dos outros. Assim, por exemplo, apodera-se dos bens dos órgãos confiados à sua guarda, mas no jogo normal dos negócios, onde vigora a aparência da justiça, sabe comedir-se, não precisamente pelo fato de o conhecimento do bem refrear, mas sim por medo de pôr em risco o resto da sua fortuna[300]. Assim, visto de fora, o homem de dinheiro aparece como um tipo extraordinariamente belo e correto; mas há nele muito de fariseu, pois esta classe de homens não conhece o que é a verdadeira virtude e a harmonia interior[301]. Os grandes sacrifícios que o Estado democrático impõe aos cidadãos ricos para ocuparem os cargos públicos tornam-se muitíssimo amargos para eles, e de bom grado deixam outros campearem acima deles neste terreno[302]. Não possuem aquele espírito distinto da rivalidade por objetivos ideais, tão consubstanciado aos membros do Estado cultural ateniense, que Platão se esquece por completo de atribuí-lo aos méritos da sua cidade natal.

Assim como a exageração da ambição espartana leva a timocracia a transformar-se em oligarquia, o homem insaciável de dinheiro converte a oligarquia em democracia[303]. É o pensamento médico que volta a aguçar aqui a visão platônica, nesta etiologia das mutações de formas patológicas, da humanidade. A patologia médica opera com os conceitos de *isomoiria* e de simetria[304], cuja conservação depende principalmente de se saber evitar a excrescência[305]. O que a põe tanto ao nosso alcance é o fato de o intercâmbio de matéria consistir num ritmo normal de abundância e de vazio[306]. O segredo da saúde reside na medida oculta das coisas, tão fácil de transtornar. Sempre se sentira como o verdadeiro

300. *Rep.*, 554 C.
301. *Rep.*, 554 E.
302. *Rep.*, 555 A.
303. *Rep.*, 555 B.
304. Cf. adiante, livro IV.
305. *Rep.*, 555 B q.
306. Κενώσις e πλήρωσις são conceitos médicos que também em outros aspectos determinam o pensamento de Platão. Cf. *Fil.*, 35 B, *Banquete*, 188 C, etc. Estes conceitos têm grande importância nas obras hipocráticas.

problema social da riqueza o fato de *os que têm mais aspirarem a ter o dobro* (Sólon), uma vez que de per si aquela não tem limite algum[307]. Para esta tendência, toda a fraqueza humana constitui um grato meio de enriquecer, sobretudo a propensão dos jovens para gastar, que não é restringida por nenhuma lei, visto que todo mundo está exclusivamente preocupado com a obtenção de novas possibilidades de lucro[308]. A existência de uma camada cada vez mais vasta de pessoas empobrecidas, exploradas pelos ricos, e o predomínio da usura e do juro acabam por se converter em causa de mal-estar e de perturbações sociais[309]. Quanto maior é a abundância dos melhores elementos entre os pobres e quanto mais o homem de dinheiro tende por natureza a desprezar tudo o que não sirva para enriquecê-lo, tanto mais desfavorável aos abastados será a comparação que se estabeleça entre ambas as classes. A vida social proporciona, às duas, ocasiões de sobra para se conhecerem mutuamente. Nunca o realismo platônico se eleva a tão grande altura como quando descreve a psicologia do homem simples que, queimado pelo sol, nervoso e musculado, luta na guerra ao lado de um daqueles homens ricos, a quem vê debater-se, impotente, sob a gordura inútil; e acaba por dizer de si para si que os ricos devem só à covardia dos pobres o seu domínio. Faz-nos sentir como é que naqueles destituídos de direitos se foi gradualmente formando a convicção de que *estes canalhas nada são, de fato; podíamos fazer deles o que quiséssemos*[310].

Assim como num corpo débil basta uma pequena causa externa para a doença irromper, também neste Estado a discórdia latente rebenta ao menor pretexto, por exemplo quando os ricos simpatizam com uma potência exterior dentro da qual também se oprime o povo ou, ao contrário, quando os pobres buscam apoio em outro Estado democrático[311]. Num abrir e fechar de olhos o Estado oligárquico desaparece e se instala a democracia.

307. Cf. acima, pp. 183 ss.
308. *Rep.*, 555 C.
309. *Rep.*, 555 D.
310. *Rep.*, 556 C-D.
311. *Rep.*, 556 E.

Os adversários desta ou são mortos ou exilados. Todos os cidadãos alcançam direitos iguais e os cargos são preenchidos por sorteio. É este traço, para Platão, a verdadeira característica essencial da democracia, tal como ele a via na sua cidade natal. Diante dele, que apreciava acima de tudo o saber dos peritos, surgia a democracia precisamente como o símbolo de um regime que dava ao juízo de cada um uma igual participação na resolução dos problemas supremos do Estado[312]. De um ponto de vista histórico, confunde-se aqui um fenômeno degenerativo com a própria essência da coisa, pois os próprios criadores da democracia ateniense coincidiram na crítica à mecanização da idéia da igualdade, tal como ela se manifesta na provisão de cargos por sorteio[313]. É sabido que Aristóteles rebatia o juízo do seu mestre, por ser sumário demais. Aquele reconhece uma forma reta e uma forma falsificada de qualquer constituição; mais ainda, diferencia por sua vez estas formas e distingue na *Política* várias fases históricas da evolução da democracia e das demais formas do Estado[314]. É indubitável que deste modo se aproxima mais da realidade. Mas a Platão não interessa ajustar-se minuciosamente à realidade e às suas diferenças. A ele as formas do Estado só interessam secundariamente, na medida em que delas precisa para, à luz do tipo de Estado criado, esclarecer o tipo patológico da alma que, em termos gerais, chama de homem democrático.

Por isso é natural que, para provar o seu ponto de vista fundamental, de que fora do Estado educacional puro todas as formas de Estado são manifestações patológicas, ele destaque sempre em primeiro plano os traços mais desfavoráveis. Nas *Cartas*, por exemplo, Platão parece denotar certa compreensão pela missão nacional dos tiranos da Sicília — que era unir as cidades da ilha

312. *Rep.*, 557 A. Isócrates adota o mesmo ponto de vista. Cf. adiante, livro IV.

313. É especialmente em ISÓCRATES, *Areopagítico*, 21-22, cujo ideal político é a forma solônica da democracia, a "constituição de nossos pais", que isto se põe em relevo. Cf. adiante, livro IV.

314. ARISTÓTELES, *Pol.*, III, 7, 1279 b 4-10, onde a democracia se distingue da "politéia"; em IV, 4, 1291 b 15 ss., Aristóteles volta a distinguir várias subespécies de democracia.

contra o perigo cartaginês — sempre que eles não fizessem pela violência e modelassem de forma mais livre a constituição interna das cidades[315]. Na *República* não vemos nada disto: a tirania é aqui considerada, sem reservas nem restrições, uma manifestação patológica. E outro tanto acontece com a democracia. No *Menexeno*, seguindo a velha prática das orações fúnebres dos guerreiros, Platão exalta os méritos da democracia, por ter salvo a nação nas guerras pérsicas[316]; mas na *República* não se faz nenhuma alusão a eles. Platão também não se preocupa aqui com o fato histórico, que forçosamente lhe tinha de ser simpático, de a democracia ter surgido outrora como o império da lei, pondo termo assim ao estado de anarquia geral que a precedera. A sua essência, tal como é exposta aqui, não consiste nem em educar o Homem no sentido da própria responsabilidade, sob a proteção e no espírito da lei, nem na idéia do dever de prestar contas, que é, segundo *Os Persas* de Ésquilo, o que distingue a forma de Estado ateniense do despotismo asiático. Em vez disto, Platão traça o quadro sombrio da desconjuntada democracia do seu próprio tempo. *A cidade* — escreve — *transpira agora liberdade, e dentro dela todos podem fazer o que quiserem*[317]. Portanto, a liberdade consiste sobretudo em se sentir livre de todo tipo de deveres, e não em se submeter por si próprio a certas normas interiores. *Cada um organiza a sua vida como melhor lhe apraz*[318]. O indivíduo triunfa no seu caráter fortuito, naturalista; mas é precisamente isto que faz com que "o Homem" e a sua verdadeira natureza sejam preteridos. Esta emancipação do indivíduo prejudica tanto o Homem, como o sistema da coação e da disciplina exagerada que oprime o indivíduo. O que Platão descreve como o homem democrático é o que hoje chamaríamos de

315. *Carta VIII*, 357 A. Cf. também 353 E e 355 D.

316. Não é tanto à sua constituição como à sua *paidéia* que Platão atribui a excelência dos antepassados que venceram os Persas em Maratona, Salamina e Platéias (*Menexeno*, 238 B, cf. também 238 C); e Platão entende (214 C) que o mérito daquela *paidéia* reside em ter educado o resto dos Gregos no mesmo espírito de intrepidez, em lhes ter incutido o desprezo pela simples multidão de barcos ou de homens.

317. *Rep.*, 557 B.

318. *Rep.*, 557 B 8.

tipo individualista, que tal como o tipo ambicioso, o avarento e o tirânico, surge efetivamente em todas as formas de Estado, mas constitui um perigo especial para a democracia. O individualismo torna-se uma nova forma patológica da personalidade. É que a personalidade não é a mera individualidade. O homem expoente da *arete* é a natureza cultivada pela razão. O que entende por ela, Platão esclareceu na *paidéia* a partir do seu Estado perfeito. Vista a partir deste cume da liberdade interior, cuja expressão mais visível é a possibilidade de no Estado platônico serem abolidas todas as leis menos as que governam a *paidéia*, a nossa idéia média da liberdade aparece como um véu com o qual se cobrem muitas coisas que seria melhor proibir.

A este propósito, devemos considerar como premissa tacitamente aceita que em nenhum outro local, fora de Atenas, se teriam podido conceber a severa crítica que Platão faz à constituição do seu Estado e o ensino revolucionário da vida que a sua filosofia contém. Platão acha duvidoso o valor desta liberdade, porque todo mundo a goza. Como é que se poderá mostrar disposto a conceder iguais direitos ao erro, quem, como ele, se julga na posse da única filosofia verdadeira? Embora o método da sua dialética tire o nome da palavra "diálogo", nada repugna tanto a ele como as "discussões" que não obrigam a nada e que acabam sempre assim: *essa é a tua opinião, mas a minha é outra.* Ao chegar aqui, o educador, que nesta atmosfera de incontrolabilidade sente-se como poderia sentir-se o peixe na terra seca, entra em choque com a tolerância política, que prefere escutar uma opinião insensata a reprimi-la pela violência. A democracia surge aos olhos de Platão como um Estado em que pululam os homens de todos os tipos, como um "armazém" de todos os tipos de constituições, onde cada um toma o que está mais de acordo com os seus gostos particulares[319]. Quem não quiser participar no Estado em nada, pode seguir este caminho, exatamente como poderia seguir o contrário. Quem não quiser intervir na guerra, pode continuar a viver em paz, enquanto os outros guerreiam. Aquele que

319. *Rep.*, 557 D.

se vir destituído do seu cargo pela lei ou por uma decisão judicial, continua apesar disso a governar, sem que ninguém lhe impeça[320]. O espírito da tolerância impera aqui sobre a justiça[321]. A moral da sociedade não tolera mesquinhezas. Não se estabelece nenhuma cultura do espírito como condição prévia para a atuação política; tudo o que se exige é que os oradores pensem bem do povo[322]. Todas as linhas deste quadro poderiam ser documentadas com base nos discursos forenses e na comédia. Por sua vez, são os próprios patrióticos guardas desta constituição ateniense que mais tendem a censurar estes defeitos do sistema, embora não se mostrem dispostos por isso a renunciar às suas vantagens. Também Platão formula e resolve pela negativa, se bem que por razões diversas, o problema de transformação da constituição ateniense por via revolucionária. É o médico coerente que se limita a examinar o estado de saúde do paciente e que, achando-o inquietante, não descobre nenhum processo para curá-lo[323].

Segundo Platão, o nascimento do homem democrático, tal como dos outros tipos de homem, deve-se a um defeito de educação, que faz com que as deficiências do tipo de homem anterior gerem um outro tipo ainda mais defeituoso. O homem oligárquico de dinheiro é poupado, mas inculto no mais profundo da alma[324]. É por isso que o elemento da cobiça, nele predominante, acaba por ultrapassar os limites dentro dos quais se deveria manter rigorosamente o seu instinto de posse e de poupança. Não sabe distinguir, principalmente na juventude[325], os apetites e necessidades indispensáveis por natureza dos desnecessários, o que faz da sua alma palco de lutas intestinas e de sublevações. Aqui,

320. *Rep.*, 557 E.

321. *Rep.*, 558 A.

322. *Rep.*, 558 B.

323. Cf. todo o cap. da *Carta VII* sobre a atitude de Platão em face do Estado existente, 330 D-331 D, especialmente 331 C 6 ss., sobre a atitude que se deve adotar para com a própria *polis*. Também neste ponto o modelo médico é decisivo para o educador filosófico. Cf. 330 D.

324. O fator da *paidéia* como causa neste processo de desenvolvimento: *Rep.*, 558 D 1, 559 B 9, 559 D 7, 560 B 1, 560 E 5, 561 A 3.

325. *Rep.*, 558 D 9 ss.

como sempre, vê-se claramente que o conceito que começa por ser puramente político torna-se para Platão o símbolo de um determinado tipo estrutural psicológico. Tal como na *metabasis* do homem timocrático para o oligárquico, também aqui Platão descreve o processo de transformação operado na alma, apresentando-o até sob a imagem alegórica de uma revolução política dentro do Estado da alma, para ilustrar a sua importância imediata para a forma do Estado. Enquanto o homem corajoso é o produto de um triunfo da parte corajosa sobre a parte pensante, e o homem oligárquico nasce da vitória da cobiça sobre as partes pensante e corajosa da alma, o homem democrático nasce das lutas que se travam totalmente no interior da parte concupiscível da alma. O que nele há de oligárquico começa por oferecer resistência e busca apoio em outros elmentos afins, por exemplo no pai que o educa; mas a ação inibitória do *aidos*, isto é, do respeito e do pudor, é eliminada pela pressão dos apetites, cada vez mais fortes, porque o pai e o educador do jovem não conhecem a maneira de alimentar devidamente (τροφή=*paidéia*) os melhores impulsos dele. A sua *anepistemosyne* (desconhecimento científico) do verdadeiro processo de alimentar a alma põe a perder toda a sua obra educacional[326]. E é assim que no jovem nasce um *plethos* (conceito de massa) de apetites não satisfeitos[327]. Um belo dia estes apetites agrupam-se e assaltam a acrópole da sua alma (=razão), depois de descobrirem que o seu corpo de guarda se encontra completamente desguarnecido da ciência e das aspirações ideais do espírito[328]. Em vez disso, a fortaleza enche-se agora de falsas e fantásticas idéias e o homem cai por completo nas mãos destas. Fecham as portas do castelo e não lhe deixam chegar reforços de outro campo nem mensageiros que tragam o conselho de amigos mais velhos[329]. Enviam para o exílio o respeito (*aidos*), o qual chamam de tolice, e procedem à troca de nome de todos os

326. *Rep.*, 559 E-560 B. Também aqui a alimentação (τροφή) é sinônimo de *paidéia*, pois τρέφειν e παιδεύειν são termos equivalentes.

327. *Rep.*, 560 B 5.

328. *Rep.*, 560 B 7.

329. *Rep.*, 560 C.

conceitos de valor. À prudência chamam agora falta de virilidade, à moderação e à ordem, mesquinhez inculta; e desterram dali todas as virtudes[330]. Sob roupagens sedutoras entronizam entre gritos de louvor tudo o que é contrário ao que elas representam, e chamam a anarquia de liberdade, a dilapidação dos bens do Estado de magnanimidade, e a desvergonha de valentia.

É fácil ver que Platão usa aqui para os seus fins aquele grandioso relato da obra histórica de Tucídides, onde este descreve a decadência dos costumes, baseando-se na mudança de sentido das palavras[331]. Platão relaciona com o seu problema a consciência deste estado de coisas. É neste processo invisível operado na alma que ele vê o sinal do mais grave abalo produzido na história da *paidéia*. Fiel à sua premissa, atribui ao homem democrático como tal a culpa exclusiva do que o historiador apresenta para a Grécia inteira como conseqüência deplorável da guerra do Peloponeso. Tem diante dos olhos um tipo de homem que vai cedendo gradualmente a todas as mudanças operadas nos seus instintos, tanto às necessidades naturais como aos apetites nocivos[332]. Se tiver sorte e não se arruinar completamente nas suas dissipações, pode ser que ao chegar à velhice, depois de passado o tumulto principal dentro da sua alma, sinta-se outra vez capaz de chamar a si parte dos melhores instintos antes exilados e viver uma época de "equilíbrio de forças", ao abandonar-se às tendências contraditórias que em cada momento o dominarem. Tão cedo viverá entre canções e vinho, como beberá água e emagrecerá; tão cedo se dedicará ao

330. *Rep.*, 560 D. *Aidos* é, evidentemente, concebido como conselheiro da parte da alma que até aqui se supunha predominante: a influência que exerce sobre o governante é especialmente odiada pelas paixões que encabeçam a revolução.

331. TUCÍDIDES, III, 82, 4, cf. acima, p. 228. Tal como aqui Platão, também ISÓCRATES no *Areopagítico*, 20, está evidentemente influenciado pela análise das crises políticas e dos seus sintomas em Tucídides. Esta teoria das crises adaptava-se magnificamente à concepção médica que Platão tinha dos fenômenos que se processavam no Estado e na alma dos indivíduos. Já acima, p. 452 s., mostramos, à luz do exemplo do problema da causa da guerra, quanto estava o próprio pensamento de Tucídides fortemente influenciado pelo modelo da Medicina. Um novíssimo rebento do ponto de vista de Tucídides é a teoria das crises políticas que Jacob BURCKHARDT sustenta nas suas "Weltgeschichtlichen Betrachtungen".

332. *Rep.*, 561 A.

esporte como se sentirá mole e inativo ou entregue apenas aos interesses espirituais. Às vezes lança-se na política, levanta-se e fala, outras vezes retira-se para o campo, por achar formosa a vida rural, ou então dedica-se à especulação. A sua vida carece de ordem, mas ele a chama de vida formosa, liberal e feliz. Este homem é uma antologia de diversos caracteres e alberga um tesouro de ideais que se excluem uns aos outros[333].

A valorização platônica do homem democrático é absolutamente determinada pela conexão psíquica direta entre este tipo e as origens da tirania[334]. É certo que a tirania é aparentemente a forma que mais se aproxima do Estado que Platão considera melhor. Tal como a monarquia do sábio e justo assenta no império de uma só pessoa. Mas a semelhança é ilusória e, aos olhos do filósofo, o império ilimitado não é de modo algum decisivo para julgar da essência do Estado; é apenas a forma da concentração e da unidade suprema de uma vontade, que tanto pode ser justa como absolutamente injusta. A injustiça é o princípio em que se baseia a tirania. Este antagonismo que se encerra sob uma forma exteriormente semelhante converte a tirania na caricatura do Estado ideal, para Platão, e a aproximação dela é o critério do mal. A tirania caracteriza-se por um máximo de falta de liberdade. E é precisamente isso que explica que ela provenha da democracia, um regime que outorga um máximo de liberdade, visto que a exaltação extrema de qualquer estado de coisas, ao tornar-se um exagero, faz com que ele se transforme no contrário. O excesso de liberdade é o caminho mais curto para a falta absoluta de liberdade[335]. Esta explicação médica do processo político baseia-se, naturalmente, na experiência do último quarto de século transcorrido desde a guerra do Peloponeso. A tirania antiga surgira com a passagem da aristocracia à democracia; a chamada tirania nova, do tempo de Platão, era a forma típica de liquidar a democracia, na altura em que esta chegava à fase mais radical e já irreversível da sua evolução. A teoria platônica é, pois, unilateral, no sentido de

333. *Rep.*, 561 C-D.
334. *Rep.*, 562 A.
335. *Rep.*, 564 A.

que só leva em consideração a forma presente da tirania; mas a experiência histórica posterior parece dar-lhe razão, visto que na maioria dos casos apresenta a tirania como continuadora da democracia. Para impedir esta passagem, a República romana chegou até, em épocas difíceis, a realizar a tentativa vitoriosa de converter em instituição legal da democracia o império de um único indivíduo, durante um período limitado: era este, com efeito, o significado do cargo de ditador. Contudo, não é só na experiência histórica exterior que se baseia a ligação da tirania com a democracia, em Platão. É nas reflexões psicopatológicas da sua teoria da *paidéia* que ela descobre a sua necessidade lógica. Embora a sua maneira de caracterizar esta forma de Estado desperte o nosso interesse, não é precisamente a tirania política o fenômeno que Platão traz a nova luz, mas, como sempre acontece na sua morfologia do Estado, a sua investigação gira em torno das origens psíquicas do elemento tirânico, no sentido ético mais vasto da palavra. Dentro desta esfera de fenômenos, o tirano, encarado como tipo político, não passa do caso extremo e mais carregado de conseqüências para a coletividade. A esta gradação de importância corresponde a subida metódica, que vai da narração dos fatos políticos que formam a tirania até a análise do homem tirânico.

Como se disse, é no excesso de liberdade que reside a causa da tirania. Platão não se limita a enunciar este simples princípio, mas dá-lhe força plástica por meio de uma teoria dos sintomas da anarquia[336] que não tem paralelo na história da literatura universal, como descrição da íntima interdependência do Estado e do espírito. Nela se vê a cada passo que são as próprias experiências vividas por Platão na sua cidade natal que dão ao seu quadro uma cor tão sombria e realista, a ponto de chegar à vezes ao exagero sarcástico. De fato, Esparta e a oligarquia estão muito mais longe dele que as coisas que aqui nos revela. Pode-se descrever a anarquia como ele faz, porque ela foi desde o primeiro instante a experiência viva que determinou o rumo da sua filosofia. É como se víssemos o seu Estado e a sua *paidéia* brotar da situação que ele

336. *Rep.*, 562 E.

aqui descreve. Desta forma, tudo o que diz adquire ao mesmo tempo o significado de uma advertência para o passo seguinte, que se dará com lógica inexorável. É a mesma profecia de Sólon que aqui se repete num grau elevado, visto que toda a política acaba sendo isto, quer se baseie na observação empírica das freqüências, desdenhada por Platão[337], quer tome como fundamento as mais profundas necessidades interiores do processo na alma. É certo que a teoria platônica das passagens de umas formas de Estado para outras não pretende apresentar nenhuma sucessão histórica; mas, pela maneira como apresenta a crise da liberdade, é o futuro de Atenas que Platão encara nos anos da última reintegração aparente que estava reservada à sua cidade. Talvez a história tivesse realmente seguido este caminho durante mais ou menos tempo, se o Estado ateniense pudesse continuar a se desenvolver, sujeito a meras leis internas. A tirania, porém, não surgira no próprio seio da democracia, mas seria imposta a ela por uma potência externa. A invasão macedônica da Grécia, que veio cortar na última fase a curva da febre – por assim dizer – traçada por Platão, voltaria a entregar à democracia uma grande missão nacional, e é só o seu fracasso nesta missão que confirma o diagnóstico platônico, apesar do cariz diferente com que o processo dos fatos decorreria.

Onde primeiro se manifestam os sintomas da anarquia é no campo da educação, pois, segundo a etiologia platônica, é desta que parte o processo. A *paidéia* da falsa desigualdade traduz-se nos fenômenos mais antinaturais. Os pais adaptam-se ao nível da idade infantil e têm medo dos filhos; estes portam-se como adultos prematuros e pensam como velhos. Não sentem o mínimo respeito pelos pais nem dão guarida a nenhum sentimento de pudor, já que ambas as coisas chocariam o seu sentimento da verdadeira liberdade. Pessoas estranhas e estrangeiras arrogam-se a mesma posição que se fossem cidadãos do Estado, e os cidadãos vivem dentro do Estado desinteressados dele, como se fossem estrangeiros. Os professores temem os alunos e adulam-nos; os alunos tratam os mestres sem o menor respeito. Entre os jovens reina um espírito de maturidade próprio da velhice, ao passo que entre

337. *Rep.*, 516 C-D.

os velhos está na moda o espírito juvenil e nada se evita com tanto cuidado como a aparência de dureza e de rigor "despótico"[338]. Também não se nota nenhuma diferença nas relações entre senhores e escravos, para não falar da emancipação da mulher. Estas palavras parecem uma glosa dos impressionantes quadros que desfilam pela moderna comédia ática, onde aparece copiosamente ilustrada sobretudo a caracterização dos filhos e da grande liberdade dos escravos. A fina sensibilidade de Platão para tudo que é psíquico estende-se aos animais tanto como aos homens. Parece-lhe que em nenhum lugar como no Estado democrático os cães, os burros e os cavalos andam com tanta liberdade, com tanto desembaraço e com um tão grande sentimento de si próprios. Parecem querer dizer a todos os que encontram na rua: se você não sair da frente, não sou eu que vou lhe dar passagem[339].

A transformação de cada extremo no seu contrário corresponde a uma necessidade imposta pela lei natural, que vigora tanto no reino da atmosfera, como no mundo vegetal e no mundo animal. Por que haveria, portanto, de acontecer de maneira diferente no mundo político?[340] Com as palavras que escolhe para expô-las, Platão acentua também em várias ocasiões a origem empírica destas teses. As expressões *costuma* (φιλεῖ) e *habitualmente* (εἴωθεν), por ele usadas várias vezes, referem-se visivelmente ao exemplo da patologia médica e das ciências naturais, em que são comuns expressões deste teor para indicar o grau relativo de certeza do conhecimento[341]. E atrás disto vem o quadro da doença: assim como humores e a bílis perturbam a saúde física, também os elementos ociosos, que só se ocupam em esbanjar dinheiro, constituem o foco de inflamação do organismo social[342]. Os zangões, cujo efeito pernicioso já pudemos observar no Estado oligárquico, são igualmente na democracia os germes das doenças que põem em perigo a vida coletiva[343]. Um sábio apicultor elimi-

338. *Rep.*, 562 E-563 A.
339. *Rep.*, 563 B-C.
340. *Rep.*, 563 E-564 A.
341. Cf. *Rep.*, 563 E 9, 565 C 9, 565 E 5.
342. *Rep.*, 564 B 4-C 1.
343. *Rep.*, 564 B 6. Cf. 552 C.

na-os a tempo, do povo, a fim de salvar o conjunto da colméia. Os zangões são os demagogos que falam e atuam na tribuna, enquanto a massa zumbe à sua volta e não consente que ninguém exteriorize uma opinião diferente. O mel é a fortuna dos ricos e constitui o verdadeiro alimento dos zangões. A massa da população politicamente inativa, que vive do trabalho das suas mãos, não possui nada de grande, mas é chamada a decidir nas assembléias, e os demagogos pagam-lhe com um pouco de mel, quando ela se decide a confiscar a fortuna dos ricos; mas é para si próprios que os zangões guardam a maior parte dessa fortuna. Os abastados lançam-se na política para se defenderem com as únicas armas eficazes dentro do Estado. Por outro lado, porém, a sua resistência é interpretada como um grito de combate e a massa confere ao seu chefe poderes ilimitados. E assim nasce a tirania[344].

Nos vales inacessíveis escondidos nas montanhas da Arcádia, mora um povo rude, de costumes antiqüíssimos. Os usos dos antepassados mantiveram-se nele sem interrupção, até os dias da civilização do séc. IV. Todos os anos são oferecidos, como nos nebulosos tempos pré-históricos, sacrifícios humanos a Zeus Liceu. À comida do sacrifício, constituída principalmente pelas vísceras dos animais consagrados aos deuses, misturam-se o coração humano e vísceras humanas. Quem provar um pedaço de carne humana na sua porção, diz a lenda, converte-se em lobo. Do mesmo modo, quem uma vez provar com lábios impuros o sangue dos filhos do seu povo torna-se tirano. Depois de afastar do solo pátrio ou executar muitos dos seus adversários e esboçar planos de profundas reformas sociais, só dois caminhos restam: ou sucumbir às mãos dos seus inimigos, ou governar como tirano, convertendo-se de homem em lobo[345]. Para proteger a vida, cerca-se de uma guarda pessoal que deliberadamente lhe entrega a multidão, a qual é suficientemente tola para se preocupar mais com ele do que consigo própria. Enquanto os ricos põem a salvo a sua fortuna, levando-a para o estrangeiro, caso não sejam surpreendidos nessa manobra e nela percam a vida, o tirano elimina no interior

344. *Rep.*, 564 C 6-565 D.
345. *Rep.*, 565 D-566 A.

do Estado os seus últimos inimigos. Por fim, apodera-se das rédeas do carro do Estado, mas o dirigente do povo converteu-se já em tirano. Começa a agir como amigo do povo e seduz todo mundo com o seu trato afável. Nega que o seu governo tenha algo de comum com a tirania e faz ao povo grandes promessas; ordena que se perdoem as dívidas e designa terras para a gente do povo e os seus próprios correligionários fundarem colônias[346]. Mas para se tornar indispensável como chefe, vê-se forçado a procurar pretextos contínuos para realizar empreendimentos bélicos. Isto vai pouco a pouco atraindo sobre ele o ódio cada vez maior do povo, e as críticas sobem mesmo aos lábios dos seus sequazes mais fiéis e dos conselheiros mais chegados, os quais o ajudaram a subir ao poder e hoje ocupam elevados postos. E não tem outro remédio senão afastá-los todos, se quiser manter o *seu poder*[347]. Os homens mais valentes, os mais puros e os mais sábios vêem-se obrigados a tornarem-se seus inimigos, e o tirano, quer queira quer não, só tem uma opção, que é libertar deles o Estado. Este conceito, que Platão transfere da Medicina para a política, tem aqui o sentido contrário: não são os piores elementos, mas sim os melhores, que o tirano se vê obrigado a eliminar do organismo da nação[348]. Não tem outro remédio senão apoiar-se numa guarda pessoal cada vez mais numerosa, e governa as melhores parcelas do povo por meio das piores. E para poder sustentar um séquito tão grande, precisa praticar mais um desacato: o confisco dos bens sagrados para o Estado. Finalmente o povo repara no que criou. Para fugir da sombra da escravidão que receava da parte de homens livres, caiu num despotismo entregue em mãos de escravos[349].

O homem tirânico parece o contrário do homem democrático, mas a vida instintiva forte e independente demais, da qual Platão deriva também o tipo democrático de homem, é que constitui o ponto de partida para o seu nascimento. Se o homem de-

346. *Rep.*, 566 A-E.
347. *Rep.*, 566 E 6-567 B.
348. *Rep.*, 567 B 12-C.
349. *Rep.*, 567 D-E.

mocrático brota do pulular dos apetites supérfluos, a alma tirânica surge da modalidade, não mencionada ainda, dos apetites contrários à lei[350]. Para captarmos a sua essência, temos que nos internar no campo do subconsciente. No sonho, quando o espírito rompe os freios das inibições que a razão lhe impõe e no Homem aparece o selvagem e o animalesco em lugar do domesticado, descobre-se esta parte da natureza humana de que em geral nem o próprio Homem tem consciência. Platão é o pai da psicanálise. É ele o primeiro que desmascara a monstruosidade do complexo de Édipo, a volúpia de se unir sexualmente à própria mãe, como sendo parte do *eu* inconsciente, que ele traz para a luz por meio da investigação das experiências dos sonhos; e apresenta ainda toda uma série de recalcados complexos de desejos análogos a este, que vão até o comércio sexual com os deuses, a sodomia e o simples desejo de matar[351]. Pede que se perdoe o detalhe com que trata este problema devido a sua importância para a educação da vida instintiva, em face do fracasso sofrido por aquela em relação ao tipo de homem tirânico. O fato de o inconsciente aflorar nos próprios sonhos dos homens perfeitamente normais e senhores de si prova que todo mundo abriga no seu interior instintos deste tipo brutal e espantoso[352].

Platão tira daqui a conclusão de que se deve estender a *paidéia* a esta vida psíquica inconsciente, para opor um dique à ameaça de irrupção destes elementos subterrâneos no mundo harmônico das emoções e aspirações conscientes da alma. O método que prescreve para dominar os instintos anormais baseia-se na psicologia das três partes da alma. Tem por fundamento uma relação sã e comedida entre o homem e o seu próprio *eu*. Com razão apontou-se que em Platão ainda não existe o moderno conceito individual do *eu* (ὁ ἐγώ). Mas isto está relacionado com a estrutura do conceito platônico da personalidade, que consiste na relação correta entre o homem instintivo e o seu próprio *eu*, a que Platão dá o nome de virtude ou parte melhor da alma. O *eu* não aparece, portanto, sublinhado valorativamente; é apenas um qualquer em relação com

350. *Rep.*, 571 A-E.
351. *Rep.*, 571 C-D.
352. *Rep.*, 572 B. Cf. também 571 B.

ele próprio. A ação educacional sobre a vida dos instintos inconscientes deve antes de mais nada estender-se ao estado de sono, a única esfera da vida que ainda não fora "captada" pela *paidéia*. Platão integra-o nos seus domínios, tal como procede com o período pré-natal da vida humana no seio materno e com a vida dos pais antes de gerarem o filho[353]. Assim como, na sua opinião, é no irracional que se preforma o racional[354], também é no inconsciente que o irracional se forma. Da descoberta platônica das conexões existentes entre a vida dos sonhos e os atos do homem desperto tira Aristóteles sugestões importantes para as suas investigações sobre os sonhos; mas as investigações aristotélicas têm mais um caráter de ciências naturais, ao contrário daquelas de Platão, cuja psicologia do sonho se mantém intimamente vinculada ao problema da educação. Antes de adormecer, o homem "deve" estimular em si a parte pensante do seu ser; "deve" servir-lhe uma ceia abundante de formosos pensamentos e reflexões, para que ela se concentre e entre em si. A dieta prescrita para a parte concupiscível da alma segue o preceito *nem de mais nem de menos*, com o fim de não perturbar a parte melhor com emoções de prazer e de dor, mas deixá-la simplesmente entregue ao tranqüilo exame e ao desejo de algo que não conheça, quer resida no passado, no presente ou no futuro. E do mesmo modo deve-se apaziguar a parte irascível da alma, para que o homem não se deite de ânimo excitado. A este propósito importa que se tenham presentes as formas fundamentais do movimento no *thymos*, que são a cólera e o entusiasmo. Por conseguinte, o sono deve começar a derramar-se pelas duas partes inferiores da alma, deixando o espírito ficar livre até o último instante, de modo que os últimos efeitos da sua ação apaziguadora continuem a se fazer sentir nas zonas psíquicas inquietas, durante o período de completa inibição da consciência[355]. Esta pedagogia do sono teve grande influência nos últimos tempos da Antiguidade. Entre os neopitagóricos, por exemplo, foi ligada ao labor diário da perscrutação da consciência[356]; mas em Platão

353. Cf. acima, pp. 818 ss.
354. Cf. acima, pp.791-92 e *Rep.*, 401 D-402 A.
355. *Rep.*, 571 D 6-572 A.
356. JÂMBLICO, *Vit. Pyth.*, 35, 356 (p. 138, 3-5 Deubner), onde se recolhem também as passagens paralelas da tradição antiga.

esta não é mencionada. Não é moral, mas dietética, a receita que Platão dá à alma para o sono.

O tipo de homem tirânico nasce do predomínio de uma vida instintiva anormal na alma. É o resultado de uma recaída na fase pré-humana do psiquismo, a qual, geralmente encerrada no inconsciente, leva dentro de nós uma existência apenas subterrânea[357]. Costuma-se passar por alto o fato de, tanto neste caso como no problema da origem dos outros três tipos patológicos da personalidade, dos quais provêm as três formas fundamentais de Estado, ser nas relações entre pais e filhos que Platão descobre o primeiro germe da degenerescência progressiva. O exemplo que nos quatro casos apresenta para pôr em destaque a deterioração da fase seguinte é o de um jovem que forma as suas opiniões e os seus ideais em oposição com os do pai[358]. E mais uma vez admiramos a perspicácia do educador e do psicólogo que, ao falar da degenerescência da alma devida a uma falsa educação, não pensa principalmente nos ensinamentos que a escola ministra ao homem. São as relações educacionais entre o pai e o filho que ele tem fundamentalmente presentes. É sempre este, segundo a tradição grega, o modelo natural que o filho deve imitar. É a transplantação da *arete*, encarnada pelo pai, para a sua descendência que é o sentido da *paidéia*, na sua forma mais simples e clara[359]. Ao atingir uma fase superior da cultura educacional incorpora-se a esta relação estabelecida pela natureza a pessoa do educador, e por fim todo um sistema gradual de educação, em que o pai é completamente colocado de lado ou apenas conserva uma função de ordem elementar. Num certo aspecto, porém, ele continua a ser o protótipo do educador, visto que de certo modo o ideal

357. *Rep.*, 572 B.

358. O próprio Platão lembra expressamente o fenômeno análogo que se dá na educação do homem oligárquico e que o transforma em homem democrático: *Rep.*, 572 B 10-D 3. Mas nas fases anteriores fora também precisamente desta razão que fizera derivar as mudanças operadas. Cf. acima, pp. 935-36, 941ss.

359. Cf. acima, pp. 39 s., Ulisses, modelo de Telêmaco em Homero; pp. 181 ss. Xenócrates, celebrado como modelo de filho, em PÍNDARO, *Pyth.*, VI, 29-30; pp. 21 s., Hipóloco, mestre do seu filho Glauco, na *Ilíada*; Peleu, mestre de Aquiles. Sócrates duvidara às vezes da capacidade dos pais para educarem os filhos. Cf. acima, p. 434.

aparece nele aos olhos do filho como uma vida vivida, e mensurável, conseqüentemente, pelos seus efeitos. À medida que o pai exagera unilateralmente a sua tendência para o ideal que persegue, tendência legítima dentro de certos limites, a resistência natural da juventude perante os velhos, a qual se agita na alma do filho, vê alimentada a sua repugnância contra a adaptação integral ao tipo paternno da *arete*. A timocracia nasce da oposição do filho ao modo de vida do pai, isento de ambições e preocupado só com a sua própria obra[360]. Aqui, a aspiração do pai ajusta-se mesmo, perfeitamente, à norma. Por conseguinte, em princípio, o ponto de partida não pode residir tanto no caráter unilateral do ideal paterno (unilateralidade que no caso presente não existe de fato, embora o filho o julgue), como na degenerescência progressiva e gradual da *physis* da nova geração. E como os representantes desta se tornam pais, por sua vez, contribuem, de geração em geração, com o caráter unilateral da sua *arete*, para a progressiva degradação desta, e a contribuição paterna vai aumentando de um tipo de homem para outro. O ideal de ambição que o jovem timocrático se propõe em vez da abstenção paterna de qualquer *philopragmosyne*[361] é por sua vez considerado "desinteressado demais" pelo seu próprio filho, que por isso se converte em financista[362]. Mas o filho deste já sente aversão pelo desprezo em que se têm todos os outros prazeres e aspirações que não tenham ligação com o lucro, e de oligarca passa a democrata[363]. Finalmente, não contente já com o princípio dos desejos supérfluos, cuja satisfação era para o seu pai o sinal da verdadeira liberdade e humanidade, o filho do homem democrático converte-se num aventureiro lançado a navegar no mar agitado dos instintos anormais[364].

Platão põe este processo em relevo, à base de uma rigorosa simetria com as fases precedentes, fazendo com que os fenômenos

360. *Rep.*, 549 C-E.
361. *Rep.*, 549 C.
362. *Rep.*, 553 A 9-10.
363. *Rep.*, 558 C 11-D 2.
364. *Rep.*, 572 D 8.

típicos que se costumam desenvolver no aparecimento da forma tirânica do Estado se espelhem no estado da alma. Mas embora seja também na anarquia do mundo político que ele tira estas imagens, o que acontece na alma é, de acordo com o princípio expressamente proclamado por ele, o protótipo invisível de um processo político análogo. A tirania nasce na alma do jovem por este se tornar joguete dos seus instintos. O pai e todos os que têm sobre ele qualquer influência educacional esforçam-se por desviar os seus desejos dos trâmites do ilícito, por onde correm, e trazê-los para sendas menos perigosas. Em contrapartida, os mágicos perversos e os criadores de tiranos que o seduzem procuram atear nele uma forte e dominadora paixão (ἔρως), um zangão grande e alado, que logo comece a agir como chefe popular (προστάτης) da massa ociosa dos pequenos apetites, cuja única mira é dividir entre si o dinheiro existente[365]. Conseqüentemente, tanto na alma como no Estado, o que fomenta a anarquia é o *problema dos desempregados*. Rodeados pelo enxame zumbidor destes apetites, que os espicaçam até não poder mais, a sua paixão principal fica escoltada por uma guarda pessoal de manias; e se ainda restam alguns impulsos com força suficiente para resistirem, aquela guarda se encarrega de "limpar" a alma do último resto de prudência que ainda exista nela[366]. A experiência mostra-nos que a essência do tirânico está sempre associada principalmente a três forças psíquicas de destruição: o erotismo, o alcoolismo e a depressão maníaca. É quando o homem se torna, por predisposição, por hábito ou pelas duas coisas ao mesmo tempo, alcoólico, erótico ou melancólico, que a alma tirânica surge[367]. O processo começa com manifestações de rebeldia contra os pais; em seguida, as suas reações violentas dirigem-se contra outros[368]. Dissolve-se a democracia que reina na sua alma e Eros, o grande tirano, arrasta-o a todas as loucuras, assim como o povo apanhado nas redes deste tipo de homem[369]. Ao

365. *Rep.*, 572 E.
366. *Rep.*, 573 A-B.
367. *Rep.*, 573 B-C.
368. *Rep.*, 574 B-D.
369. *Rep.*, 574 E-575 A.

falar do temperamento tirânico, não é de forma alguma só a quem exerce o poder político que Platão se refere; o tirânico existe em todos os tamanhos, desde o pequeno ladrão e salteador até o homem que as pequenas almas de tirano conseguem elevar ao poder supremo do Estado, por sentirem que traz no seu íntimo o maior de todos os tiranos, a paixão mais desenfreada[370]. Finalmente, repete-se numa fase superior o mesmo espetáculo de violência que a princípio o pequeno tirano dava em relação ao pai e à mãe e que agora o tirano grande faz contra a sua pátria-mãe e pai[371].

O sentimento de vida do homem tirânico ignora a verdadeira amizade e a verdadeira liberdade. Vive cheio de temores e a sua essência verdadeira é a injustiça. O homem tirânico e o seu domínio são o absoluto reverso do homem e do Estado justos[372]. E assim como o jovem justo é feliz, visto que a justiça não é senão a saúde da alma[373], o tirano é infeliz, porque no seu interior se rompeu a ordem natural. Mas o único homem que se encontra em condições de julgar isto verdadeiramente é aquele cujo espírito é capaz de penetrar no caráter e na essência de outrem, sem se deixar cegar pelas aparências exteriores, como a criança que só vê o que *aparece por fora*[374]. Aqui, ao terminar a sua análise das formas patológicas do Estado e do Homem, Platão esboça o psicólogo que, unido numa só pessoa ao investigador filosófico dos valores, forma a essência do seu novo tipo de educador; e faz com que Sócrates, com fina ironia, dirija ao seu interlocutor estas belas palavras: vem e procedamos por uma vez como se fôssemos desses conhecedores de almas[375]. Porventura a alma do tirano não é como a cidade governada tiranicamente, não padece de doença igual à dela? De todas as formas de alma humana é a mais escravizada, pois não conhece a liberdade e está dominada por instintos tornados manias. Então, o que nela impera não é o melhor,

370. *Rep.*, 575 B-C.
371. *Rep.*, 575 D.
372. *Rep.*, 575 E-576 A.
373. *Rep.*, cf. acima, pp. 812-13.
374. *Rep.*, Rep. 577 A.
375. *Rep.*, 577 B.

mas o pior. Está continuamente possuída de inquietação e de remorso. É pobre e insaciável, cheia de temor e queixas, de desânimo e de dores[376]. E a pior desgraça que pode acontecer a um homem tirânico é não poder viver como simples particular, mas ver-se elevado pelas circunstâncias ao poder da tirania política[377]. Já no *Górgias* dizia-se que, apesar de toda a potência posta nas suas mãos, o tirano carece do verdadeiro poder, pois não lhe é dado realizar o bem, que constitui o sentido natural de todo o ser humano[378]. Já na descrição da tirania chama a atenção o fato de o tirano não se caracterizar como o Homem que faz isto ou aquilo, mas se sublinhar cuidadosamente, a cada nova ação, que o tirano não tem outro remédio senão expulsar os homens melhores, e que se vê forçado a eliminar os seus próprios camaradas[379]. Tudo na sua conduta é forçado; portanto, o tirano é o maior dos escravos[380]. Por seus temores, vê-se reduzido à solidão e mais limitado nos seus movimentos que outro homem qualquer, visto que todos, menos ele, podem viajar e ver o mundo[381]. Em conseqüência, aos olhos do médico filosófico, ele é em tudo a personificação do homem infeliz.

O Estado em nós

Platão justificara a sua minuciosa exposição das diversas formas de Estado e dos diversos tipos de homem correspondentes a elas, alegando que a verdadeira finalidade do diálogo era saber se a justiça representava um bem em si mesma e a injustiça um mal[382]. O seu propósito é demonstrar que o homem perfeitamente justo, isto é, o homem que segundo a definição dada acima está na posse da *arete* perfeita[383], possui também a verdadeira felicidade e que, em contrapartida, o homem injusto é desgraçado. Com efeito, segundo a interpretação platônica, é esse o verdadeiro sentido da palavra *eudaimonia*: não quer dizer que o Homem goza de bem-estar exterior, mas que tem realmente, como a palavra indica, um bom *dáimon*.

376. *Rep.*, 577 C-578 A.
377. *Rep.*, 578 B 6-C.
378. *Górg.*, 466 B-468 E. Cf. acima, pp. 658 ss.
379. *Rep.*, 567 B.
380. *Rep.*, 579 D-E.
381. *Rep.*, 578 E-579 D.
382. *Rep.*, 544 A.
383. *Rep.*, 443 C-444 A.

Este conceito religioso era um conceito suscetível de mudanças e aprofunamento infinitos. *Dáimon* é o deus na sua ação e significado voltados para o Homem. Para a massa, o homem que "tem um bom *dáimon*" é o que foi abençoado com bens abundantes e é feliz, neste sentido. A acepção grega comum da palavra aparece magnificamente caracterizada, no momento em que no drama de Ésquilo o rei dos Persas põe frivolamente em jogo o seu velho *dáimon* para alcançar novo poder e maior riqueza[384]. Apresenta aqui ao mesmo tempo o conteúdo material e o autêntico sentido original de favor dos deuses. Embora na mentalidade do séc. IV vá adquirindo força cada vez maior, ou predomine até de modo exclusivo, o sentido material da *eudaimonia*[385], esta palavra, que recorda a origem do *dáimon*, é de per si suscetível a todo o instante de voltar a ligar-se com a concepção religiosa que lhe serve de base. O conceito do *dáimon*, como tal, desenvolvera-se há muito tempo, até adquirir um significado mais interior, independentemente da acepção especial de *eudaimonia*, que àquela época lhe era muito freqüentemente ligada. Daí ele apresentar para nós um sentido mais familiar na frase de Heráclito: *o caráter* (ἦθος) *é o dáimon do Homem.* O *dáimon* não é aqui algo que viva fora do Homem, mas a relação que aparece estabelecida entre o divino e sua ação, e o Homem como agente do destino faz com que este destino forme uma unidade com a essência interior daquele e com os seus condicionalismos especiais. Não há grande distância entre isto e a idéia platônica de que é a *arete* moral interior do Homem, a "personalidade", como hoje dizemos, a fonte única da sua *eudaimonia*; ou, para exprimi-lo com a frase com que Aristóteles, na sua elegia do altar, resume a doutrina de Platão, é

384. ÉSQUILO, *Os Persas*, 852. Cf. p. 280.
385. Assim, por exemplo, na expressão πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων, freqüente em Xenofonte e em outros autores.

só a *arete*, isto é, o valor interior próprio, que torna o Homem feliz[386]. É com essa fé que nos deparamos já no sentido do hino final do *Górgias*, onde o juiz profere no inferno a sentença definitiva sobre o Homem, quando examina a *alma* com a *própria alma*, na sua completa nudez[387]. Na primeira parte da *República*, Platão definira a justiça como a saúde da alma, afastando desta forma, como absurda, a pergunta sobre se valia a pena ser justo[388]. É agora, ao vermos no tirano o mais infeliz dos homens, que a justiça assim concebida se revela como a única fonte da verdadeira felicidade e da satisfação autêntica. Tal como Platão a concebe, a deslocação da *eudaimonia* para a própria natureza interior da alma e para a sua saúde representa ao mesmo tempo o grau supremo de objetivação e de independência interior de que é capaz a aspiração do Homem à felicidade. Portanto, se tomamos como base a gradação estabelecida entre as formas de constituição e os tipos de Homem, verificamos que fica resolvido o problema da felicidade do justo e da infelicidade do injusto, pois o resultado foi o tirano ser o maior dos escravos; e o homem "régio", correspondente ao Estado perfeito, creditou-se como o único homem verdadeiramente livre. Isto se esclarece como resultado final de toda a investigação e é proclamado com toda a solenidade, qual uma sentença do juiz, por entre toques de trombeta de um arauto, depois da luta acabada[389].

Platão afirma ainda mais a sua posição mediante uma segunda prova baseada diretamente na valoração do fator prazer na vida do homem justo e do homem injusto. Em concordância com as três partes ou escalões do Estado e com as três partes da alma admitidas atrás, distingue três classes de apetites e de sensações de prazer e, portanto, três classes de domínio sobre elas. Conforme o objeto do desejo e da aspiração de cada uma destas partes da

386. Cf. o meu *Aristóteles*, p. 127.

387. Cf. acima, pp. 688 s.

388. *Rep.*, 444 C ss.

389. *Rep.*, 580 B-C. O "homem real" é aqui definido concisamente, uma vez mais, como o "que impera sobre si próprio" (βασιλεύων αὑτοῦ). Domina-o exclusivamente o conhecimento racional do bem. O tema do homem livre é socrático. O rei-filósofo é o homem socrático.

alma, designa a parte concupiscível como amante de lucro, no mais amplo sentido da palavra, a segunda parte ou irascível como amante da honra, e a terceira parte, a pensante, como amante do conhecimento (φιλόσοφος). De acordo com essas três direções fundamentais das aspirações humanas, estabelece três classes de homens e três formas fundamentais de vida, colocando agora o problema nestes termos: qual é a mais agradável destas formas de vida?[390]. Existem em grego várias palavras para exprimir o que nós chamamos "vida": *aion* designa a vida como duração e tempo delimitado de viver; *zoe* significa antes o fenômeno natural da vida, o fato de estar vivo; *bios* é a vida considerada como unidade de vida individual, a que a morte põe termo, e também como subsistência: é, por conseguinte, a vida enquanto qualitativamente distinta daquela de outros seres humanos. É este aspecto expresso na palavra *bios* o que melhor se enquadra ao novo conceito da vida como criação de um *ethos* determinado, de uma firme conduta de vida do Homem. É sempre como um todo, e não só nos seus diferentes atos ou manifestações, que a força do espírito de Platão para plasmar tipos vê o Homem. Com o conceito de *bios*, Platão imprime ao pensamento filosófico um impulso cujos efeitos duradouros são sentidos na longa história deste conceito na Filosofia e no pensamento ético e religioso dos séculos seguintes, até desembocar na idéia cristã da vida dos santos e no sistema dos demais graus e formas da vida cristã.

Cada uma destas formas de vida se caracteriza por uma forma diversa de prazer e de *eudaimonia*. Portanto, o problema está em saber se existe um meio de apreciar o valor de cada um destes tipos de prazer. Platão não vê outro meio para atingir este objetivo senão o da experiência interior[391]. A dificuldade reside em cada qual enaltecer o valor da sua própria vida, sem conhecer a dos outros. Platão procura vencer esta dificuldade, observando que o representante do ideal filosófico da vida é o único que conhece as três classes de prazer, por experiência própria. É indubitável que conhece tão bem como os representantes dos outros

390. *Rep.*, 580 D-582 A.

391. *Rep.*, 582 A.

dois tipos o apetite sensual e o estímulo da ambição. Mas enquanto eles não podem elevar-se pelo pensamento acima deste horizonte, na forma de existência consagrada ao conhecimento, ambas as dificuldades parecem superadas, por princípio[392]. Também aqui Platão fala do ideal, não dos homens como são na realidade. É por isso que ele se sente no direito de ver unidos no seu homem filosófico os princípios que devem concorrer para tornar possível uma avaliação das três classes distintas de prazer que seja algo mais que uma nova comparação subjetiva: uma experiência real e efetiva nos três campos conjuntamente. O sentimento capaz de apreciar o valor moral destas é o órgão do juízo, baseado no pensamento[393]. Portanto, a verdadeira felicidade é só aquilo que o filósofo louva. O seu juízo serve também de pauta para os representantes dos outros tipos de vida[394]. Deste modo, o ideal filosófico de vida torna-se o verdadeiro ideal humano do viver. Aristóteles atenua na sua *Ética* o rigor exclusivista desta concepção, mantendo a vida filosófica como forma suprema da *eudaimonia* humana, mas admitindo ao lado dela uma segunda forma de excelência moral, baseada na vida ativa e não na posse do puro conhecimento[395]. Distingue estas duas fases como a *sophia* da *phronesis*; para Platão, contudo, formam ambas uma unidade no ideal do filósofo, como se destacava ao expor a *paidéia* do futuro governante. O tipo original da anedota filosófica pré-socrática, de cuja vida e atos se contavam coisas peregrinas, torna-se em Platão a suma do homem superior. Isto, porém, não é por ter mudado o modo de apreciar as coisas, mas antes por ter sofrido uma metamorfose a própria essência do filósofo. Sob a chamada da análise socrática, o *bios* do filósofo converte-se na meta de toda a cultura e no ideal da personalidade humana[396].

392. *Rep.*, 582 A-D

393. *Rep.*, 582 D 11: διὰ λόγων κρίνεσθαι.

394. *Rep.*, 582 E.

395. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, X, 7 e 8.

396. Cf. o meu estudo "Ueber Ursprung und Kreslauf des philosophischen Lebensideals" *in*: *Berichte der Berliner Akademie*, 1928.

Poderia, no entanto, ser considerado subjetivo o juízo do filósofo, que Platão arvora aqui em critério exclusivo de valor objetivo para julgar as sensações de prazer das diversas classes de homens. É por isso que Platão procura pôr em relevo o seu resultado a partir de outro ponto de vista, focalizando a própria essência do prazer[397]. Neste capítulo, o seu objetivo é atingir posições a partir das quais seja possível avaliar comparativamente as diversas sensações de prazer. Em última instância, tanto aqui como no *Filebo*, o seu modo de tratar esta matéria, que parece esquivar-se mais do que nenhuma outra à ação do pensamento e da medida racionais, reduz-se à questão de saber se todas as sensações de prazer terão como tais igual valor, ou se existirá qualquer coisa como prazeres falsos e verdadeiros e o que é que os distingue uns dos outros. Não vamos reproduzir aqui em detalhe a argumentação. O argumento principal apóia-se nisto: a maioria das nossas ditas sensações de prazer são apenas a sensação de nos vermos livres de algo desagradável, isto é, são uma coisa puramente negativa[398]. Se atentarmos bem, veremos que as "maiores" sensações de prazer por nós experimentadas emanam desta fonte negativa, quer dizer, nascem do alívio gerado, ao desaparecer a angústia causadora de um estado ou de uma situação que provocava dor ou desassossego[399]. Este fenômeno, em que se sente como algo positivamente agradável o alívio situado num lugar intermédio entre o prazer e a dor, Platão compara à ilusão dos sentidos por nós sofrida, quando, ao subirmos uma montanha, no meio do caminho temos a sensação de já nos encontrarmos no cume[400]. Ilusão semelhante é a que experimentamos ao percorrermos com o olhar uma escala de cores, quando na passagem gradual do preto ao branco julgamos já ter chegado a esta cor, e na realidade apenas estamos no cinzento[401]. Toda a sensação de prazer e de dor é sempre relativa;

397. *Rep.*, 583 B ss.

398. *Rep.*, 583 C-584 A.

399. *Rep.*, 584 C.

400. *Rep.*, 584 D-E. De modo semelhante se explica no *Protágoras*, 356 C, e no *Filebo*, 41 E, à luz do caso das ilusões dos sentidos ao avaliar distâncias, a dificuldade em medir a intensidade das sensações de prazer e dor.

401. *Rep.*, 585 A.

como mais tarde Platão destaca no *Filebo*, depende da maior ou menor quantidade de prazer a que aspiramos em cada momento[402]. Se partimos da suposição de que todo prazer e toda dor estão de certo modo relacionados com as sensações de plenitude e de vazio – concepção muito em voga na Medicina da época – podemos compreender, por exemplo, que a fome e a sede representam um vazio físico, como a incultura e a estupidez são um vazio psíquico. Por conseguinte, a saciedade e a satisfação vêm cumular o estado físico; o conhecimento e o estudo são a plenitude da alma[403].

À primeira vista parece quase impossível comparar os dois estados de coisas e a plenitude correspondente a ambos. Todavia, este paralelo entre o processo físico e o anímico, de passagem do vazio à plenitude, ganha sentido quando medimos pela tabela metafísica ambos os processos e o prazer ligado a eles, a fim de sabermos qual dos dois infunde ao Homem o verdadeiro Ser. Será este também o que dará ao Homem a verdadeira plenitude. O cuidado do corpo e das suas necessidades nunca pode saciar o Homem em grau igual ao da alimentação e satisfação da alma por meio do conhecimento, pois os objetivos que alimentam o corpo não participam do Ser no mesmo grau que o conhecimento da verdade, o que é o sustento da alma[404]. Se o verdadeiro prazer consiste na plenitude das coisas que cabem por natureza àquele a quem se trata de alimentar, então a plenitude do ser superior tem necessariamente de produzir um prazer mais verdadeiro e mais essencial do que aquele que incide sobre objetos de grau inferior na escala do Ser[405]. Portanto – para mantermos a alegoria daquela ilusão óptica há pouco mencionada – os que só disputam os prazeres dos sentidos não atingem o verdadeiro "cume", nem sequer levantam os olhos para ele, nem experimentaram nunca uma alegria permanente e pura. Como o gado dos rebanhos, olham para "baixo" e, curvados para o chão e para as suas mesas, pastam e vivem entregues à sua vida voluptuosa; e, para que os

402. *Filebo*, 24 A ss.
403. *Rep.*, 558 B. Cf. acima, pp. 730 s.
404. *Rep.*, 585 B-C.
405. *Rep.*, 585 C-E.

outros não os estorvem, investem uns contra os outros às chifradas e aos coices e se matam, movidos pela insaciabilidade. Tudo por não se saciarem com aquilo que verdadeiramente "é". Só conhecem as sombras e os fantasmas do prazer, porque o prazer autêntico, inseparável da *phronesis*, da parte espiritual do Homem, é para eles algo desconhecido, a ponto de chegarem até a considerar o espírito e a razão como antagônicos do prazer. São como os Gregos, que às portas de Tróia lutavam pela recuperação de Helena, sem saberem que a Helena de Tróia não passava de uma imagem enganosa e que, como conta Estesícoro, a verdadeira Helena se encontrava no Egito[406]. Por aqui se vê que, encarado pelo prisma do conteúdo da verdadeira essência do prazer, o filósofo é o único que dele desfruta verdadeiramente[407]. O mais afastado do verdadeiro prazer é o tirano e o mais próximo dele é o governante, o homem régio, o "justo" do verdadeiro Estado. E Platão leva tão longe o seu jogo irônico, que determina as distâncias relativas a que os tipos de Homem correspondentes às diversas formas de Estado se encontram do verdadeiro prazer, calculando que o tirano vive setecentas e vinte e nove vezes menos agradavelmente que o homem platônico. Ora, se o homem justo o supera tão abundantemente no que se refere ao prazer, em quanto não o superará no que se refere à dignidade, à beleza e à perfeição humana![408].

Mas a vida do justo não é só mais feliz que a do injusto; além disso, nem sequer é mais proveitoso, de forma alguma, ser injusto e parecer justo, como no princípio do diálogo defendem Gláucon e Adimanto, apresentando-o como opinião generalizada[409]. Já anteriormente Platão chegara a esta conclusão, ao definir a justiça como a saúde e harmonia da alma[410]. E mais uma vez aqui, no final da sua investigação[411], a corrobora, valendo-se do meio artístico do *eikon*, que tanto costuma usar nos pontos decisi-

406. *Rep.*, 586 A-C.
407. *Rep.*, 586 E.
408. *Rep.*, 587 A-E.
409. Cf. acima, pp. 758 ss.
410. *Rep.*, 545 A. Cf. 444 C-E.
411. *Rep.*, 588 B ss.

vos. Com este fim, esboça um símile alegórico, que põe em relevo a natureza humana em toda a complexidade da sua estrutura interior. Esta imagem do Homem, ou antes, da alma, põe o seu objeto em evidência sob três formas distintas, em correspondência com a teoria platônica da alma: primeiro como um monstro multicéfalo, em seguida como um leão, e só por último como um homem. O que vulgarmente denominamos homem não passa de um invólucro externo ilusório, que abarca todos estes seres independentes, tão diferentes uns dos outros, e gera a impressão de que o Homem é uma unidade singela e sem qualquer problema[412]. O monstro cheio, por todo o lado, de cabeças de numerosos animais domésticos e selvagens é o Homem como ser de instintos. É uma imagem idêntica à da parte concupiscível da alma, que Platão distingue da parte irascível e da pensante. O leão é o Homem considerado como ser temperamental, com os seus sentimentos de cólera, de pudor, de coragem, de entusiasmo. Mas o verdadeiro Homem, ou o *Homem no homem*, como este novo conceito é maravilhosamente explicado na alegoria platônica, é a parte espiritual da alma[413].

Não são necessárias muitas palavras para pôr em relevo a importância desta idéia para a história do humanismo. A imagem esclarece de um só golpe a tendência e o sentido da *paidéia* platônica, sempre que ela assenta numa nova valoração do Homem e da natureza humana. Propõe-se como meta o desenvolvimento do Homem dentro do homem. E pela sujeição rigorosa de todo o resto a esta parte espiritual, obtém uma imagem totalmente nova da vida e da verdadeira perfeição humana. Mais uma vez, vê-se claramente que toda a complexa estrutura do Estado perfeito serve apenas, em última instância, para o desenvolvimento desta imagem da alma do Homem, assim como a derivação das diversas formas de degenerescência do Estado é apenas o fundo esclarecedor sobre o qual se destaca a alma em todas as modalidades da sua degenerescência. Quem preza a injustiça dá o comando à besta selvagem e multicéfala que existe em nós. Só o

412. *Rep.*, 588 C-D.
413. *Rep.*, 588 E-589 B.

filósofo, que fortalece e faz prevalecer a natureza obediente do Homem, submeterá tudo o mais ao que em nós há de divino. A sujeição do melhor ao pior nunca pode ser benéfica, pois vai contra a natureza. O sentido da dupla *paidéia* da "república" platônica – a educação filosófica dos governantes e a educação militar dos "guardiões" – é mais uma vez ilustrado pela imagem do leão que, se bem domado, submete-se ao Homem que há dentro do homem (em vez de fazer causa comum com o monstro de muitas cabeças) e o ajuda a triunfar na luta contra esta hidra[414]. É missão da educação pôr as emoções nobres embora irracionais da alma em tal pé de harmonia com a parte espiritual do Homem, que o verdadeiramente humano, apesar de ser tão fraco, seja capaz, apoiado nelas, de subjugar o infra-humano.

Eis o Estado que a *paidéia* platônica se propõe como meta. A juventude não deve furtar-se à sua disciplina e buscar a liberdade, enquanto não se instalar e criar raízes no seu interior esta *politéia*: o império do divino sobre o animal no Homem[415]. O homem que Platão chama de justo não encontra nenhum ponto de apoio para a sua educação no Estado real, que não passa de um reflexo obscurecido da natureza humana superior. Como o próprio Platão diz em outra passagem, dedicar-se á principalmente a formar a si próprio (ἑαυτὸν πλάττειν), na falta de um Estado perfeito onde possa intervir ativamente[416]. Este homem, porém, traz na sua alma o verdadeiro Estado e age e vive em vista dele, embora não viva dentro dele. Evitará mudar nele qualquer coisa e regulará a sua atitude em relação aos bens desta vida terrena, tomando como pauta a contrapartida deles com a lei do Estado que vive dentro de si[417]. Isto também lhe coloca o problema de saber se

414. *Rep.*, 589 B. Este passo esclarece ao mesmo tempo a diferença entre qualquer tipo de educação que pretenda formar o homem como Homem e a mera "domesticação dos leões". No entanto, encarada de um ponto de vista oficial, esta última não é menos necessária que a primeira, já que a pura cultura do Homem não se pode estender a todos os membros do Estado, mas apenas pode existir como cultura dos "governantes".
415. *Rep.*, 590 E. Cf. 589 D, 590 D.
416. *Rep.*, 500 D.
417. *Rep.*, 591 E-592 A.

deve ou não agir politicamente. Todavia, este problema já se encontra resolvido por tudo o que fica exposto, e o jovem interlocutor de Sócrates não se equivoca ao opiniar em sentido negativo. Sócrates vai pela posição contrária; é indubitável que ele deve atuar na política, e com todas as forças, até no seu Estado, embora talvez não na sua pátria, a não ser que uma *tyche* divina lhe permita intervir decisivamente no sentido em que o deve fazer[418]. E o *seu* Estado é o que acaba de se erguer e se fundamenta no mundo das idéias, pois este Estado não existe em parte alguma na face da Terra. Contudo, o existir ou não – e com isto Platão põe termo às suas investigações – não faz qualquer diferença. Talvez só exista no céu como eterno paradigma para quem o queira ver e, de olhos fitos naquele modelo, deseje fundar-se a si próprio como verdadeiro Estado[419].

Platão pediu-nos que o acompanhássemos na descoberta do Estado, e em vez dele descobrimos o Homem. Quer o Estado ideal seja realizável no futuro, quer seja irrealizável, podemos e devemos construir sem cessar o "Estado em nós". Já estamos habituados a que o aprofundamento e as transformações metafísicas da consciência da essência do Homem, que na filosofia platônica se produzem, falem a linguagem do paradoxo e da alegoria; mas este é o maior de todos os paradoxos forjados pelo pensamento de Platão. Desde os primeiros rudimentos que nas obras de Platão assistimos ao desabrochar de uma nova vontade encaminhada para o Estado. É certo que não poucas vezes vimo-nos forçados a perguntar se este caminho levaria realmente à meta que parecia visar, dado que víamos Platão se chocar contra tudo o que segundo a opinião dominante são requisitos indispensáveis à existência exterior de um Estado[420]. É depois de chegados à meta que finalmente nos damos conta de que, embora o Estado constitua para

418. *Rep.*, 592 A.

419. *Rep.*, 592 B.

420. Já ARISTÓTELES, *Política*, livro II, criticava a partir deste ponto de vista a *República* platônica, medindo-a principalmente pelo prisma da sua viabilidade como Estado. Todavia, o próprio Platão declara repetidas vezes que este problema é secundário, do ponto de vista dos fins por ele visados. E, nem pelo fato de ter procurado pôr em prática em Siracusa a sua educação dos "governantes", mudam os termos da questão.

este pensador um dos problemas dominantes da humanidade (como compete à melhor tradição do pensamento grego), a pauta pela qual mede o Estado é exclusivamente a sua missão moral e educacional. Já na obra histórica de Tucídides este aspecto surge em colisão com a função de poder do Estado, embora aquele se esforce ainda, na sua imagem ideal do Estado ateniense, por manter o equilíbrio entre uma e a outra[421]. Aliás, na obra de Platão abundam igualmente os sinais de uma perturbação da harmonia original. A partir de então compreende-se o desdobramento do Estado nestas duas metades, desdobramento que se processa com implacável coerência, tanto na existência real do Estado daquela época como no pensamento filosófico de Platão sobre o Estado. Enquanto por um lado se impõe, na sua brutal aparência, a pura razão de Estado na tendência cada vez mais acentuada daqueles decênios para o desenvolvimento de um Estado baseado exclusivamente no poder e dirigido por importantes personalidades políticas, tiranos e outros, por outro lado, na concepção que os filósofos têm do Estado educacional manifesta-se a vontade ética de encontrar uma forma nova de comunidade. Para esta, como já o *Górgias* pusera em relevo, não é o poder o único a decidir, mas sim o Homem, a alma, o valor interior[422]. Ao aplicar de maneira coerente, ao menos aparentemente, este critério para purificar de todas as escórias o Estado presente, Platão repara que no fim só lhe resta o *Estado interior da alma*. Na luta pela renovação da *polis*, esta renovação do próprio indivíduo era originariamente concebida como o germe de uma nova ordem universal. Porém, a interioridade da alma revela-se por fim como o último refúgio da inquebrantável vontade normativa do antigo homem da *polis* grega, que soubera construir outrora a cidade-estado, mas que agora já não encontra no mundo nenhuma pátria.

Por conseguinte, o homem justo do Estado platônico não é o cidadão ideal do Estado efetivo, seja qual for a constituição deste. Um tal homem é, por força, como Platão compreendeu perfeitamente, um intruso dentro deste Estado. Sempre disposto a

421. Cf. acima, pp. 469 ss.

422. Cf. acima, pp. 659-60, 675-76.

devotar-se plenamente à causa do Estado ideal, no qual tem os olhos postos e que corresponde aos seus princípios morais, vive constrangido no Estado real. Isto não quer dizer que ele fuja ao cumprimento dos seus deveres como membro de uma comunidade social. Pelo contrário, esforçar-se-á por cumpri-los do modo mais perfeito, ao realizar a "sua própria obra", no pleno sentido da palavra. Assim exige o conceito platônico da justiça, que pode servir de norma em qualquer Estado e em qualquer meio social. Mas o homem justo de Platão só é cidadão, no pleno sentido da palavra, dentro do Estado que na sua alma carrega, e cuja lei tenta cumprir quando daquela forma realiza o que deve[423]. A cidadania dos dois mundos aparece a partir daqui como uma conseqüência inevitável da superior consciência moral da personalidade[424]. Esta dualidade perdura no mundo cristão, onde o cristão se sente dividido entre o Estado finito do mundo terreno e o eterno e invisível reino do qual é membro. Depreende-se isto da "conversão" ao verdadeiro Ser, que Platão apresenta como a essência da sua *paidéia*. No fundo, tudo quanto ele diz é apenas a consciência da verdadeira situação do homem filosófico, tal qual lhe aparecia encarnada na vida e nas aspirações de Sócrates. Não é por nenhum acaso, mas sim por uma profunda necessidade espiritual e histórica, que esta nova fundamentação do homem sobre a base do *Estado dentro dele próprio* se opera, quando a cultura grega chega ao apogeu. A seriedade com que nos tempos primitivos e no período clássico do Helenismo tinham sido concebidas as relações entre o indivíduo e a comunidade pareceu durante muito tempo

423. Cf. *Rep.*, 592 B. *É indiferente saber se o Estado perfeito existiu ou virá a existir em qualquer parte, pois o justo só aplica nos seus atos a lei deste verdadeiro Estado, e nenhuma outra.*

424. Conservando-se integralmente dentro do espírito de Platão, ARISTÓTELES expressa na sua *Política* (III, 4) que *só* no Estado perfeito se identificam o homem perfeito e o perfeito cidadão. No Estado da realidade, o melhor cidadão é o que a si próprio se forma do modo mais perfeito segundo o espírito deste Estado e se lhe adapta (por muito imperfeito que em sentido absoluto seja o seu espírito); o homem perfeito em sentido absoluto pode, porém, em certas condições, ser considerado mau cidadão, dentro deste Estado. É precisamente isto o que o grande historiador de Roma, Niebuhr, censurava ao próprio Platão. Chamava-lhe mau cidadão, e isso porque o media pela bitola de Demóstenes.

traduzir-se num entrelaçamento sem par da vida do indivíduo com o espírito da *polis*. Do ponto de vista de Platão, contudo, compreendemos que precisamente este entrelaçamento total, caso se leve a cabo coerentemente, nos faz sair fora da esfera terrestre do Estado e nos eleva ao único mundo onde real e verdadeiramente pode imperar: o mundo divino. É na sua vinculação consciente à lei deste mundo, que dentro de si próprio enxerga, que o homem descobre por fim a verdadeira liberdade. E é assim que o pensamento grego sobre o Estado conduz em última instância à criação da idéia ocidental da personalidade humana livre, a qual não se baseia em nenhum estatuto dos homens, mas sim diretamente no conhecimento da norma suprema. Na alegoria da caverna, Platão descobrira esta norma eterna na essência de Deus. A meta da ascensão para o conhecimento desta norma, que naquela alegoria Platão apresentara com o sentido da *paidéia*, é, como agora se evidencia, a fundação do "Estado em nós", de olhos postos em Deus.

A República

III

O valor educativo da poesia

O décimo e último livro da *República* é dedicado a uma nova análise da poesia e do seu valor educativo. À primeira vista é estranho que Platão retroceda aparentemente ao estudo de uma questão concreta, descendo do cume supremo atingido, de onde se pode abarcar com o olhar todo o panorama do caminho percorrido; se realmente assim fosse, é evidente que o efeito só podia ser moderador. Sem embargo, como costuma acontecer em Platão, o problema da forma implica um profundo problema filosófico, razão por que é importante ver claro a respeito do método escolhido por ele aqui. É fácil de compreender, naturalmente, que a crítica da poesia acima exposta por Platão a propósito da educação dos "guardiões" e na qual se formulam objeções à poesia, com base numa idéia superior de Deus e numa moral mais alta, é uma crítica em que Platão, na forma dogmática de que tanto gosta, só apela para a "opinião correta" do leitor, sem lhe transmitir nenhum verdadeiro conhecimento acerca do princípio que se toma por base[1]. Na edu-

1. A cultura dos "guadiões" baseia-se apenas numa opinião reta (ὀρθὴ δόξα), e não no saber (ἐπιστήμη): é o que se diz claramente, ao tratar das virtudes da classe dos guerreiros e dos "guadiões" em sentido estrito, isto é, os governantes. A *arete* específica dos guerreiros, a valentia, é definida como *a reta opinião acerca do que se deve temer e do que não se deve temer* (*Rep.*, 430 B), pois não possuem nenhum conhecimento do Bem, e portanto da suprema valentia socrática, nele baseada. Os governantes, em contrapartida, possuem ciência e sabedoria, e é só graças a eles que o Estado possui esta sabedoria. Cf. *Rep.*, 428 D-E.

cação posterior dos governantes, baseada já num saber puramente filosófico, a poesia e a cultura musical não desempenham papel importante, razão pela qual Platão não teve até agora ocasião de dizer a sua última palavra acerca da missão educativa da poesia, do ponto de vista da Filosofia, isto é, do puro conhecimento da verdade. Para isso era preciso partir da teoria das idéias, que entretanto se introduzira no diálogo como tema fundamental da educação dos governantes. Portanto, justifica-se absolutamente que Platão examine uma vez mais, sobre esta base, a questão da poesia.

No entanto, o essencial é darmo-nos conta por que é precisamente aqui que Platão trava esta última batalha decisiva entre a Filosofia e a poesia. Estamos preparados para a compreensão desta faceta, pela consciência de que toda a investigação sobre o Estado perfeito, incluindo a vasta inquirição das formas de degenerescência do Estado, não é realmente, como o próprio Platão o proclama no início, mais do que um meio para pôr em relevo a estrutura moral da alma e a cooperação entre as suas partes, projetando-as no espelho amplificador do Estado[2]. É por isso que a hierarquia da *paidéia* inclui também os livros que tratam das espécies de constituições e dos tipos de alma correspondentes. É só a partir deste ponto de vista que compreendemos porque é que a investigação culmina, finalmente, na fundação do "Estado em nós", da personalidade humana, objetivo de toda a obra[3]. No decurso da educação orientada para a cultura dos "guardiões" e dos guerreiros, a qual inclui também a antiga *paidéia* musical, elevamo-nos a uma forma de cultura filosófica que aspira a modelar o espírito dos governantes, mediante o conhecimento da verdade e da norma suprema. Esta educação pretende dar à alma, como fundamento, a ordem e a lei que dentro dela própria vigoram, isto é, o que na sua estrutura interna e no seu modo de ação é semelhante ao Estado. Existe a mais estreita afinidade entre esta concepção da essência da missão educativa e o *logos* filosófico, que Platão salienta aqui como a forma suprema da cultura. A antítese

2. *Rep.*, 368 D-E.
3. Cf. acima, pp. 974-75.

com a poesia, que era meramente relativa na fase da educação dos "guardiões", ganha aqui caráter absoluto. As forças ordenadoras e normativas da alma, personificadas na filosofia, enfrentam o elemento pós-vivencial e imitativo que nela existe e do qual brota a poesia, como sendo-lhe simplesmente superiores, e exigem-lhe que abdique ou se submeta aos preceitos do *logos*. Do ponto de vista "moderno", que encara a poesia como simples literatura, é difícil de compreender esta exigência, que parece uma ordem tirânica, uma usurpação de direitos alheios. Mas à luz da concepção grega da poesia como representante principal de toda a *paidéia*, o debate entre a Filosofia e a poesia tem necessariamente de recrudescer no momento em que a Filosofia ganha consciência de si própria como *paidéia* e por sua vez reivindica para si o primado da educação.

Este problema converte-se forçosamente num ataque a Homero, entre outras coisas porque todos amam este poeta, e portanto se compreenderá melhor quanto é sério o problema levantado, se o ataque incidir sobre ele, o poeta por antonomásia. É por isso que o Sócrates platônico se desculpa por se atrever a expor assim à crítica os seus pensamentos íntimos sobre a poesia[4]. Dissuadiram-no até agora de professar publicamente estas opiniões uma timidez e um respeito santos para com o poeta, sentidos desde criança. Platão previne com estas palavras aqueles que poderiam sentir-se inclinados a acusá-lo de incompreensão ou falta de respeito. Mas não é só por se acentuar com isso o paradoxo filosófico que Homero é posto como alvo do ataque; mas sim por outras duas razões. Platão enuncia a primeira no início do seu estudo, onde diz que Homero é o mestre e o senhor da tragédia[5]. É contra a poesia trágica que é dirigida a força principal do ataque, pois é nela que se manifesta mais vigoroso o elemento "patético" impulsionador da ação que a poesia exerce sobre a alma[6]. A segunda razão é Homero ter de ocupar necessariamente o lugar central em qualquer debate sobre as pretensões educativas da

4. *Rep.*, 595 B 9.

5. *Rep.*, 595 C 1. Cf. 598 D 8.

6. Cf. a discussão do conceito de imitação (μίμησις) artística em *Rep.*, 595 C ss.

poesia. Ele era como que a personificação da *paidéia*, no seu sentido tradicional[7]. Esta concepção era já muito antiga, como pusemos a claro mais acima. Já no séc. VI a.C., Xenófanes, o censor de Homero, fala dele como da fonte onde todos foram beber a sua sabedoria, desde o início[8]. O movimento espiritual dos sofistas, que em toda a parte punham conscientemente em relevo o ponto de vista educativo, deu novo pábulo a esta concepção[9]. Cerca do final da sua polêmica, vê-se clarissimamente que Platão se refere a um determinado escrito ou discurso sofístico em que se defendia a tese de que Homero era o educador de toda a Grécia[10]. Esta idéia fundamentava-se na conversão do poeta em mestre de uma cultura enciclopédia universal, capaz de englobar todas as artes (τέχναι)[11]. Opiniões deste teor deviam, naquela época, estar na ordem do dia. É evidente, e o *Íon* de Platão mostra[12], que tais opiniões desempenham também o seu papel na interpretação de Homero pelos rapsodos, que enalteciam e explicavam o seu poeta. Ainda na obra de Plutarco sobre a vida dos poetas, pertencente à época imperial, deparamos com igual feição realístico-escolar de considerar a poesia homérica a fonte de toda a sabedoria[13]. Em conseqüência, é contra a opinião geral dos Gregos acerca do valor propedêutico da poesia em geral e da poesia de Homero em particular que Platão se bate.

7. Cf. a crítica a Homero como educador, em *Rep.*, 598 E ss.

8. Cf. XENÓFANES, frag. 9 Diehl: ἐξ ἀρχῆς καθ᾽ Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες.

9. Cf. acima, pp. 239 ss.

10. *Rep.*, 606 E: ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής.

11. Cf. *Rep.*, 498 E.

12. A descrição que em *Íon*, 531 C, Sócrates faz do conteúdo tão complexo do mundo das idéias homéricas parece muito com a de *Rep.*, 598 E. Em 533 E-534 C, põe em dúvida que este saber do poeta se apóie numa τέχνη, isto é, num saber especializado; e, segundo ele, outro tanto se pode dizer dos intérpretes do poeta, que, tal como o próprio poeta, só falam por inspiração divina. O aguilhão deste pensamento é dirigido contra a teoria sofística de que o espírito educativo de Homero assenta sobre o seu saber universal, conquanto no *Íon* esta teoria não seja expressamente citada, como na *República*, 598 D-E (ἐπειδή τίνων ἀκούομεν). Também em XENOFONTE, *Banq.*, IV, 6, a vemos citada.

13. O PSEUDO-PLUTARCO, *De vit. et poes. Hom.*, 1073 C ss., propõe-se demonstrar que Homero não só estava de posse de todas as regras da arte retórica, mas também dominava plenamente a Filosofia e as artes liberais.

Encontramo-nos aqui numa viragem da história da *paidéia* grega. A luta trava-se em nome da verdade contra a aparência. Recorda-se de passagem que a poesia imitativa devia ser desterrada do Estado ideal que se pretende fundar[14]. E como nunca nem em parte alguma, talvez, se poderá vir a realizar o Estado ideal, como Platão acaba de declarar[15], o repúdio da poesia não significa tanto o seu afastamento violento da vida do Homem, como uma delimitação nítida da sua influência espiritual para quantos aderirem às conclusões de Platão. A poesia estraga o espírito dos que a ouvem, se eles não possuírem o remédio do conhecimento da verdade[16]. Isto quer dizer que se deve fazer descer a poesia para degrau mais baixo. Continuará a ser sempre matéria de gozo artístico, mas não lhe será acessível a dignidade suprema: a de se converter em educadora do Homem. O problema do seu valor aborda-se no ponto que necessariamente tinha de ser o decisivo para Platão, o da relação entre a poesia e a realidade, entre a poesia e o verdadeiro Ser.

O ataque de Platão é dirigido principalmente contra a poesia imitativa. Mas o que é a imitação? Platão esclarece-o pelo processo habitual, partindo da hipótese das idéias[17], que designam a unidade na pluralidade, operada no pensamento. As coisas que os sentidos nos transmitem são reflexos das idéias, isto é, as cadeiras ou as mesas são reflexos ou imitações da idéia de cadeira ou de mesa, que é sempre única. O carpinteiro cria os seus produtos, tendo presente a idéia, como modelo. O que ele produz é a mesa ou a cadeira, não a sua idéia[18]. Uma terceira fase da realidade, além das da idéia e da coisa transmitida pelos sentidos, é a que representa o produto da arte pictórica, quando um pintor pinta um objeto[19]. É precisamente com esta fase que Platão compara a relação que existe entre a poesia e a verdade e entre a poesia e o

14. *Rep.*, 595 A 5.
15. *Rep.*, 592 A 11-B.
16. *Rep.*, 595 B 6.
17. *Rep.*, 595 C ss.
18. *Rep.*, 596 B.
19. *Rep.*, 596 E-597 B.

Ser. O pintor toma como modelo as mesas ou as cadeiras perceptíveis aos sentidos feitas pelo carpinteiro, e imita-as no seu quadro. Tal como alguém que pretendesse criar um segundo mundo, colocando a imagem deste no espelho, assim o pintor se limita a traçar a simples imagem refletida das coisas e da sua realidade aparente[20]. Portanto, encarado como criador de mesas e cadeiras, é inferior ao carpinteiro, que fabrica mesas e cadeiras de verdade. E o carpinteiro é, por seu turno, inferior a quem criou a idéia eterna da mesa ou da cadeira, a qual serve de modelo para fabricar todas as mesas e cadeiras do mundo. É Deus o criador último da idéia[21]. O artífice produz só o reflexo da idéia. O pintor é, assim, o criador imitativo de um produto que, à luz da verdade, ocupa o terceiro lugar. O poeta pertence à mesma categoria: cria um mundo de mera aparência[22].

De todas as artes que os intérpretes atribuem a Homero, só uma interessa a Platão, sob este ponto de vista, a única que ele põe em relevo, para verificar se o poeta a possuía realmente. Não perde tempo a indagar se, por exemplo, Homero era um grande poeta, como o povo afirma, nem se tinha realmente todos aqueles outros conhecimentos que nele celebram; só lhe interessa saber se possuía a arte política e se era realmente capaz de educar os homens[23]. Pergunta ao poeta, como num exame com todas as regras, se alguma vez melhorou uma cidade ou aperfeiçoou as suas instituições, como os antigos legisladores, ou se ganhou uma guerra, ou se, como Pitágoras e os seus discípulos, ofereceu aos homens, na vida privada, o modelo de uma vida nova (βίος). Mas é indubitável que nunca chegou a congregar em redor de si, como os sofistas, os mestres da educação contemporâneos, discípulos e seguidores dedicados a cantar-lhe a fama[24]. Isto era, sem dúvida, uma sátira manifesta aos sofistas, que consideravam Homero e os poetas antigos como seus iguais, à maneira como Protágoras

20. *Rep.*, 596 D.
21. *Rep.*, 597 etg B-D.
22. *Rep.*, 597 D-E. Cf. 599 A, 599 D 2.
23. *Rep.*, 599 C.
24. *Rep.*, 599 D-600 E 3.

o faz, por exemplo, no diálogo platônico que leva o seu nome[25]. Segundo Platão, desde Homero os poetas não fizeram mais que representar as imagens reflexas (εἴδωλα) da *arete* humana, sem, porém, captarem a verdade, razão por que não podiam ser autênticos educadores dos homens[26].

A poesia é como o esplendor juvenil de um rosto humano, que em si não é belo e cujos encantos, por isso, desaparecem com a juventude[27]. Esta idéia ilumina com esplendor fulgurante o lugar que a poesia ocupa na concepção platônica. O verdadeiro fator comparativo é a juventude, o estado do primeiro desenvolvimento do esplendor e da graça mais completos, que tem o seu momento certo na vida do indivíduo e constitui simplesmente, enquanto tal, um prazer para os outros. Mas, quando declina, a juventude deve ceder lugar a outras vantagens, e é então que muitas vezes se revela que o seu possuidor carece de verdadeira beleza. É a consciência profunda de que a poesia não é uma planta que floresça em qualquer estação, idéia que pela primeira vez começa a desenhar-se no espírito grego. Também a vida dos povos tem a sua juventude e a imaginação poética é a sua companheira mais grata. Se considerarmos de modo muito abstrato as reflexões de Platão sobre as relações entre a poesia e a filosofia, encontraremos nelas algo de chocante para nós, ainda que suponhamos serem perfeitamente exatas. Todavia, em todas as verdades proclamadas por Platão surpreende-nos a assombrosa e não raras vezes profética capacidade de intuição que, sob a forma de conceitos gerais, se adianta às necessidades fatais do espírito grego. A elevação do eu moral acima do Estado em decomposição, a substituição do espírito criador pela forma poética da criação, o retorno da alma a si própria, tudo isso são rasgos que só um gênio de primeira grandeza, como Platão, podia captar como visão de uma nova realidade. É certo que a um homem como ele tinha que ser especialmente grata a generalidade do pensamento para o qual a poesia não encerra a beleza autêntica e imperecível, que só

25. *Prot.*, 316 D ss.
26. *Rep.*, 600 E 5.
27. *Rep.*, 601 B.

a verdade possui. Segundo Platão, o poeta não é homem de saber, no sentido filosófico da palavra, nem sequer de verdadeira opinião, no sentido dos pragmáticos não filosóficos, mas imita a vida na medida em que a multidão a considera boa e formosa[28]. A sua obra é o reflexo dos preconceitos e ideais dominantes, mas falta-lhe a verdadeira arte da medida, sem a qual não é possível sobrepor-se à aparência[29]. Em todo este diálogo é notável a ironia de Sócrates, que veste as suas profundas reflexões com a conhecida roupagem pedante e deixa ao leitor muita coisa em que pensar, com a escolha dos exemplos das mesas e das cadeiras.

Mas a objeção fundamental contra a poesia assenta, do ponto de vista da educação, em algo diferente. Não é à parte melhor da alma, à razão, que ela fala, mas sim aos instintos e às paixões, que espicaça[30]. O homem moralmente superior domina os seus sentimentos e, quando se vê submetido a fortes emoções, esforça-se por refreá-las[31]. A lei e a razão mandam pôr um freio às suas paixões, mas a paixão impele-o a ceder à dor. A paixão (πάθος) e a lei são potências contraditórias entre si. Os preceitos da lei apóiam a parte pensante da alma, na resistência desta contra os instintos[32]. Mas a poesia coloca-se na fase infantil e, à semelhança da criança, que, ao sentir uma dor, leva a mão à parte dolorosa do corpo e chora, também ela acentua ainda mais o sentimento de dor que representa, imitando-a. Desse modo, compele o homem a entregar-se com toda a força a esta sensação, em vez de habituar a alma a dedicar-se com a maior rapidez possível à restauração das partes afetadas pelo mal e a substituir as queixas pela cura[33]. Estes dois conceitos caracterizam maravilhosamente o antagonismo entre o *ethos* da poesia trágica e o da filosofia platônica. Platão explica a tendência da poesia a provar em toda a plenitude os sen-

28. *Rep.*, 602 A-B.
29. *Rep.*, 602 C 7-D. Cf. acima, pp. 639 ss., 875 ss., sobre a filosofia encarada como arte da medida.
30. *Rep.*, 603 C.
31. *Rep.*, 603 D-E.
32. *Rep.*, 604 B.
33. *Rep.*, 604 C-D.

timentos dolorosos, do seu natural interesse pela parte passional da vida da alma humana. Esta parte oferece ao intérprete imitativo, que aspira a lograr simultaneamente a variedade e força de expressão, possibilidades muitíssimo maiores que a parte pensante da alma, com o seu *ethos* racional e tranqüilo, sempre inalterável. E isto aplica-se especialmente às representações que se dirigem a um grupo numeroso de espectadores, que a elas assistem num estado de ânimo solene. É que a parte passional da alma está sempre excitada e aparece sob múltiplas formas e, portanto, é mais fácil de imitar[34].

De tudo isto conclui Platão que o poeta tem sobre a alma do Homem uma influência ruim, pois desperta, alimenta e robustece nela as forças piores, matando, em contrapartida, o espírito pensante, à semelhança dos governantes que robustecem os piores elementos dentro do Estado[35]. Platão recorda uma vez mais que é esta a razão por que desterrou do seu Estado ideal a poesia imitativa; mas não se contenta com esta medida de tipo policial (na qual tendemos facilmente a pensar antes de mais nada, quando interpretamos o seu Estado como o projeto de fundação de um Estado real) e orienta o seu conhecimento pura e exclusivamente para a meta da educação do indivíduo. É só esta meta que ele conserva no final do livro IX, deixando de lado, como secundário, o problema da realização do Estado perfeito[36]. O que ele censura ao poeta imitativo é *evocar um Estado mau na alma de cada indivíduo*, ao discursar ao gosto daquilo que nele há de irracional[37]. Esta imagem é tirada da tão impugnada prática dos demagogos que adulam a multidão. O poeta torna a alma incapaz de distinguir o importante do não-importante, pois as mesmas coisas representa-as às vezes como grandes e, outras vezes, como pequenas, conforme o fim que tem em vista em cada caso. E é precisa-

34. *Rep.*, 604 D-605 A.

35. *Rep.*, 605 B. A imagem da alimentação (τρέφειν) usada aqui e em 606 D 4, indica de que maneira tão direta esta ação da poesia determina a cultura do Homem, uma vez que para Platão (cf. acima, pp. 625 s., 889-94), toda a *paidéia* é um fenômeno de alimentação, no sentido espiritual do termo.

36. Cf. acima, pp. 974 ss.

37. *Rep.*, 605 B 7.

mente esta relatividade que prova que o poeta cria ídolos e não reconhece a verdade[38].

A censura mais grave é a de que a poesia corrompe os nossos juízos de valor. Ao escutarmos as palavras de um herói trágico que se queixa dos seus males e se comporta de modo passional, sentimos prazer e entregamo-nos inteiramente nas mãos do poeta. Seguimo-lo arrastados pelo movimento de simpatia dos nossos sentimentos e celebramos como bom poeta aquele que melhor sabe produzir em nós estas emoções. A "simpatia" é a essência de todo o efeito poético[39]. Na nossa vida privada, porém, quando sofremos qualquer golpe duro do destino, seguimos precisamente o contrário desta tendência a submetermo-nos às nossas sensações mais moles. Nestes casos, achamos pouco viris os sentimentos que admiramos, quando os vemos expressos pelos personagens do poeta. Estamos assim em presença do estranho fenômeno de na poesia nos alegrar o espetáculo de um homem que na realidade não gostaríamos de ser e com o qual nos envergonharíamos de nos ver identificados[40]. Por outras palavras: o nosso ideal moral do Homem está em franca oposição com os nossos sentimentos poéticos. A natural necessidade de chorarmos e nos lamentarmos, que na vida sufocamos pela violência, é satisfeita pelo poeta e sentimo-la nele como um prazer. A parte verdadeiramente melhor do nosso ser, se estiver mal educada pela razão e pelo hábito, cede neste caso e abandona sua vigilante resistência para dar rédea solta à necessidade de se lamentar[41]. E sente-se plenamente desculpada, pois se trata de chorar penas alheias e não as próprias, e considera até pura vantagem estas sensações de prazer nascidas do fato de partilhar aquelas penas. A simpatia é na poesia trágica o que o sentimento do ridículo é na poesia cômica: a fonte da ação exercida no ânimo de quem ouve. Todos nos rendemos a este encanto, embora sejam poucos os que advertem a insensível mudança que no seu pró-

38. *Rep.*, 605 C.

39. *Rep.*, 605 C 10-D.

40. *Rep.*, 605 E.

41. *Rep.*, 606 A.

prio ser se opera em virtude do fortalecimento destes impulsos pela poesia[42].

É por todas estas razões que Platão nega a Homero a categoria de educador do povo grego, que geralmente se lhe atribuía. É sem dúvida o maior gênio poético e o primeiro trágico; mas é dentro dos limites da sua competência que o devemos amar e respeitar. No Estado perfeito só cabem os hinos dirigidos aos deuses e os louvores em honra dos homens bons e excelentes. Platão não queria ser suspeito de pedantismo[43]. Acha que o antagonismo da poesia e da Filosofia é de si antiqüíssimo. Conhece por experiência própria a magia da poesia. Quer dar a ela e aos poetas ocasião de se defenderem e de provarem que são não só agradáveis, mas úteis à vida e ao Estado, e promete ouvir-lhes os argumentos com a maior atenção[44]. Sem dúvida já os sofistas, nos seus escritos em prosa, tinham desenvolvido estas defesas de Homero e a poesia. E é provável que Platão tivesse em mente aquela mesma obra sofística, a cuja existência nos referimos acima[45], a qual, pela primeira vez, aplica a Homero esta pauta:

omne tulit punctum qui miscuit utile dulci[46].

Platão compara a poesia a um velho amor, que não logramos vencer, mesmo quando chegamos a considerá-lo nocivo e com o qual por fim rompemos violentamente. Desejaríamos ser amáveis para ele e que, nesta prova, se mostrasse o melhor e o mais verdadeiro possível. Mas, se realmente não consegue justificar-se, acabamos por nos escudar com aquele sóbrio conhecimento a que chegamos e que usamos como fórmula encantatória para nos armarmos contra a velha magia. E assim dizemos para nós mesmos que a poesia deste tipo nunca deve ser tomada a sério, mas devemos estar prevenidos contra ela, pelo receio de que ela

42. *Rep.*, 606 B-D.
43. *Rep.*, 606 E-607 A.
44. *Rep.*, 607 B-C.
45. Cf. acima, pp. 978-80.
46. *Rep.*, 607 D.

destrua o "Estado dentro de nós". É única e exclusivamente pelo grau em que ela sabe aproximar a alma desta forma interior que se mede o valor educativo da poesia[47].

Paidéia *e escatologia*

A educação pela Filosofia provou ser a única verdadeira. Fora deste, nenhum outro caminho conduz à meta, que é fundar o Estado da própria alma. E, como vimos, é este o único objetivo que a educação se pode propor, num mundo em que a vida política real não é suscetível de ser melhorada de forma decisiva, Embore a princípio pudesse parecer que o propósito fundamental de Platão era criar um "Estado perfeito" governado por poucos, e sujeitar por completo aos seus fins a educação e a ética, no decurso da obra viu-se claro como o sol que o que ele faz é, pelo contrário, erguer a política sobre o fundamento da ética, não só porque é da educação ética do Homem que deve partir a renovação política, mas também porque para Platão não pode haver para a comunidade e para o Estado outro princípio de conduta senão o que vale para a conduta moral do indivíduo. Para Platão, o Estado perfeito significa apenas o círculo de vida ideal onde a personalidade humana se pode desenvolver livremente, de acordo com a lei moral que lhe é inata, e desse modo realizar ao mesmo tempo dentro de si própria a finalidade do Estado[48]. Segundo Platão, isto não é possível em nenhum dos Estados existentes. Em todos eles surgem inevitavelmente certos conflitos entre o espírito do Estado e o *ethos* do homem que na sua alma alberga o "Estado perfeito" e se esforça por viver de acordo com ele, o *ethos* do homem perfeitamente justo[49]. Se encararmos o Estado platônico por este prisma, veremos que ele não é tanto um projeto orientado

47. Cf. *Rep.*, E-608 B. Temos de atentar nesta frase ἡ τοιαύτη ποίησις, que aparece duas vezes e que significa: toda a poesia deste gênero (mimética): fica assim aberta a porta a outros tipos de poesia. Cf. 607 A 4. Uma referência renovada ao "Estado em nós", como meta e norma por que se deverá medir a admissibilidade da poesia, vem em 608 B 1, como já vinha antes em 605 B 7.
48. Cf. acima, pp. 972 ss.
49. Cf. *Rep.*, 591 E-592 B.

para a reforma prática do Estado, como uma construção social, que submete todas as outras considerações da *paidéia* à formação da personalidade moral e espiritual. Tudo nele tende para a felicidade do Homem; porém, não assenta nos seus desejos ou critérios individualistas, mas sim na saúde interior da alma, que é a justiça. No final do livro IX, Platão reparte os prêmios entre os representantes dos diversos tipos de alma e forma de vida declarando o homem justo o único verdadeiramente feliz. Com isto respondia ao mesmo tempo à pergunta de Gláucon que servira de ponto de partida ao diálogo fundamental: a de se a justiça em si, independentemente do seu reconhecimento social, podia tornar os homens felizes[50]. Sem embargo, nem sequer isto constitui a última palavra acerca do seu valor e da *paidéia* que conduz a esta meta. O troféu desta luta é mais alto e o valor aqui em jogo, superior a qualquer dos fins suscetíveis de serem alcançados no breve período que a vida de um homem abarca[51]. Não é através do tempo, mas da eternidade, que devemos contemplar o ser da alma. Trata-se da sua salvação perpétua neste mundo e no outro. Se a vida terrena do justo é um único e incessante processo da educação para o verdadeiro Estado, que vive como as idéias no céu[52], toda a educação é, por sua vez, uma preparação para um estado superior da alma, em que ela já não existe sob a forma complexa de um monstro de muitas cabeças, de um leão ou de um homem, mas sim na sua forma pura.

Não precisamos entrar aqui no exame do problema da mortalidade nem nos deter nas provas que ao chegar aqui Platão aduz em seu apoio[53]. Todas elas tendem a provar que, se a alma não pode ser destruída pela sua própria doença, a maldade, não há nada capaz de a destruir. Platão não tem em consideração o ponto de vista de que a alma pode depender do corpo. Interessa-lhe um aspecto da alma diferente do psicofísico, interessa-lhe a alma como receptáculo de valores morais. Como nos mitos finais do

50. *Rep.*, 488 B ss.
51. *Rep.*, 608 C.
52. *Rep.*, 592 B: O verdadeiro Estado existe no céu, como paradigma.
53. *Rep.*, 608 D-610 E.

Górgias e do *Fédon*, também na *República*, ao chegar ao mesmo ponto a vemos envolta na luz superior que do além jorra sobre a sua sorte terrena. Não é possível examinar na sua contextura física este além, porque o impede a forma mítica em que o filósofo envolve o mistério da ligação da alma ao supraterreno. Aqui, como sempre em Platão, aparecem fundidos o jogo da imaginação artística e a profunda seriedade religiosa que a anima, sendo muito difícil distingui-los. Tal como o Estado, também a alma do Homem não se mostra nunca sob a sua forma perfeita, quando encarnada na realidade terrena. Só a vemos no estado em que Gláucon a pinta, ao emergir da ressaca da vida, coberta de algas e de conchas, alquebrada e gerida aqui e ali, estragada pelas ondas, mais semelhante a um bicho do que ao seu verdadeiro ser[54]. O seu verdadeiro ser só nos é revelado quando dirigimos o olhar para o seu amor ao saber e para os supremos esforços que faz, no intuito de descobrir o caminho para o alto, com a consciência da própria divindade e imortalidade; e este ser não é múltiplo mas simples, ao contrário das dores e deformações que descrevemos, e dos seus tipos[55].

Assim como na antiga poesia grega se exalta o herói e se descreve o prêmio que os seus concidadãos lhe outorgam, assim aqui Platão estabelece, na seqüência daquele precedente, um verdadeiro catálogo das distinções que confere ao justo[56]. E assim como os poetas antigos costumam dividir estas promessas nas que se concretizam em vida de quem tem direito a usufruí-las e nas que só depois da morte se realizam[57], assim o filósofo começa por traçar aqui um quadro das honras terrenas concedidas ao justo na sua *polis* (quadro que naturalmente apresenta e deve apresentar certos traços convencionais, para poder recordar os modelos antigos) e daí passa logo a pintar com todo o detalhe a sorte reservada

54. *Rep.*, 611 C-D.
55. *Rep.*, 611 E-612 A.
56. *Rep.*, 612 D. Cf. sobre isto o que dissemos acerca da promessa de recompensa para a verdadeira *arete*, em Tirteu (acima, pp. 121 ss.).
57. Cf. a minha análise desta poesia em *Tyrtaios Über die Wahre Arete, in*: Sitz. Berl. Akad., 1932, pp. 537 ss.

à alma do justo, quando este morre[58]. A velha ética da *polis* só podia garantir aos seus heróis mortos a imortalidade do nome gravado no túmulo deles e unido aos seus feitos[59]. Na *República* platônica vem ocupar o seu posto a imortalidade da alma, e em comparação com ela todas as honras que a *polis* pudesse conferir eram incomparavelmente insignificantes. A estrela polar do homem platônico já não pode ser a fama alcançada entre os seus concidadãos, como o fora durante todos aqueles séculos de esplendor da antiga *polis* grega, mas apenas a fama perante Deus. E é isso o que já para o tempo da sua permanência na Terra vigora, pois Platão antepõe a todas as outras honrarias humanas o seu título de *amado dos deuses*[60]. E vale sobretudo para o destino da alma na peregrinação milenária que ela empreende após separar-se do corpo.

Como no *Górgias* e no *Fédon*, também no mito da *República* existe um tribunal do Hades; mas o acento não se coloca aqui sobre a maneira como o juiz estabelece o valor da alma ou sobre a pena. Mencionam-se estas coisas no princípio, para indicar que ao justo o espera uma sorte bem-aventurada, enquanto ao injusto o aguarda um longo caminho de dores[61]. O que no aspecto ultraterreno do Estado é decisivo é a opção entre as formas de vida (βίων αἵρεσις) realizada no termo da peregrinação[62]. O número de almas é limitado e, depois de terminada a sua estadia no além, elas têm de regressar à Terra e começar uma nova experiência. A

58. A descrição platônica da recompensa da *arete* divide-se nas honras conferidas ao justo nesta vida (612 D s.) e no além (614 A ss.). O que há de verdadeiramente novo aqui é a deslocação do centro de gravidade das honras deste mundo, conferidas pela comunidade política, para o Homem que só começa para além da esfera social. Contudo, não pode faltar completamente a recompensa terrena; assim o exige, entre outras coisas, a continuidade da velha e enraizada forma da ética da *polis*, que também achou expressão na poesia. Por isso, o que Platão diz da posição que o justo ocupa nesta vida move-se dentro da órbita da poesia antiga.

59. TIRTEU, frag. 9, 31-42.

60. O capítulo que trata da recompensa do justo nesta vida divide-se nas honras de que ele goza junto dos deuses (612 E-613 B) e nas que os homens lhe tributam (613 B 9-614 A).

61. *Rep.*, 614 E-615 A.

62. *Rep.*, 617 D ss.

teoria da transmigração das almas, que Platão recebe aqui da tradição órfica, permite-lhe explicar num sentido mais profundo a responsabilidade moral do Homem, pressuposto supremo de toda a ação educativa. É neste sentido que ele transforma a idéia da metamorfose. Faz uma tentativa audaciosa para conciliar a consciência moral do dever, que vive em nós, com a antiga e oposta fé grega no *dáimon*, que encadeia magicamente todos os atos do Homem, desde o princípio até ao fim.

A idéia da *paidéia* pressupõe a liberdade de opção[63]; mas a ação do *dáimon* pertence à esfera da *ananke*[64]. Ambos os modos de conceber a vida humana são legítimos dentro dos seus próprios limites. Era numa proporção cada vez maior que a velha concepção grega distinguia da idéia tradicional da cegueira enviada pelos deuses e que precipitava o Homem na perdição, sem ele saber, uma segunda *ate*, provocada pela própria culpa do Homem e com o seu conhecimento. Esta torna-se para Sólon o germe de uma nova consciência moral da responsabilidade e fora dela que brota-ra o mundo de idéias da tragédia grega[65]. Mas a concepção trágica da culpa e do castigo arrastava sempre consigo o dualismo implícito naquela dupla maneira de conceber a essência da *ate* e

63. Cf. *Rep.*, 617 E. O conceito de opção (αἱρεῖσθαι, αἵρεσις) em sentido ético, aparece desde muito cedo em Platão, relacionado com o problema da reta conduta (πράττειν, πρᾶξις). Conceitualmente distinto dele é o ato de opção política. No sentido moral de uma decisão interior, este conceito aparece pela primeira vez em Platão na *Apol.*, 39 A, e no *Críton*, 52 C. Sócrates como modelo é tratado ali a partir de uma decisão vital interior. Esta aparece como algo mais que problema filosófico geral, pela primeira vez em *Prot.*, 356 E, e *Górg.*, 499 E. Neste último passo é sinônimo de ação em sentido intensivo e também aparece transcrita em 500 A sob o conceito de "escolha" (ἐκλέγεσθαι). Em ambas as passagens, tanto no *Protágoras* como no *Górgias*, se trata de escolha de um meio para a consecução de um fim (τέλος). Platão elabora dialeticamente estes conceitos, tirando-os diretamente da linguagem. É sobre esta base que depois Aristóteles constrói na *Ética* a sua teoria da vontade.

64. Em *Rep.*, 617 C, as três *moiras* são designadas por filhas de Ananke e a seguir são mais uma vez destacadas, na sentença de Láquesis, 617 D 6. O *dáimon* aparece em primeira análise como algo de superpoderoso, que parece excluir qualquer possibilidade de opção livre.

65. Fundamentei estas idéias com mais detalhes em *Solons Eunomie* (Sitz. Berl. Akad., 1926). Cf. também acima, pp. 183 ss.

era incapaz de se sobrepor a ele. Enquanto sobre a consciência pesasse a incerteza desta contradição irredutível, não podia estar certa de alcançar a sua meta última a fé platônica no poder da educação, fé que abordava a sua tarefa com uma força extraordinária, e à qual a *República* deu forma definitiva. Platão não podia, contudo, resolver este problema dos problemas com os meios da sóbria análise da alma e da arte estética da medida. A única coisa que parece possível é projetar no mundo superior do além uma solução interior como a que paira no seu espírito, do mesmo modo que a poesia antiga coroava o seu modo de conceber o destino humano, com um superior cenário divino, onde os problemas humanos encontravam solução final. Esta imagem só é acessível à visão espiritual do Homem nos seus contornos mais gerais, razão por que não pode ser fundamentada em detalhe pela inteligência.

Já na sua primeira análise da *paidéia* musical da antiga poesia, Platão combatera a idéia de serem os deuses os culpados dos erros trágicos dos homens e de precipitarem na ruína famílias inteiras[66]. Na realidade, esta maneira de pensar destrói toda a *paidéia*, pois exime o Homem a qualquer responsabilidade. É por isso que a obra de Platão alcança o apogeu naquela passagem do mito final em que, depois de destronada a poesia, é aclamado o *logos* de Láquesis, filha de Ananke[67]. Um profeta levanta dos joelhos dela, onde já Homero os colocara, os sinais e os paradigmas das várias formas de vida (βίος); mas não os distribui diretamente aos mortais, segundo uma decisão de inelutável necessidade. Brada às almas que clamam pela sua reencarnação: *Não é o vosso* dáimon *que vos escolherá, mas vós é que tendes de escolhê-lo!* A alma tem de aceitar a vida que escolheu, e à qual já está permanentemente vinculada. *A* arete *não é propriedade de ninguém. Cada qual participa dela em medida maior ou menor, conforme a enaltece ou a desonre. A responsabilidade é de quem escolhe a sua sorte. Não é Deus que é responsável.* Desta forma, as almas fazem diante dos nossos olhos a sua opção do *bios* futuro e o que de entre as sortes de Láquesis escolhem corroboram-no as outras duas *moiras*: Cloto e Átropos. A escolha é irrevogável.

66. *Rep.*, 308 A-C.
67. *Rep.*, 617 D-E.

No instante exato em que presenciamos esta cena e ouvimos a advertência do profeta, vemos aproximar-se a primeira alma e realizar a sua opção. Escolhe a vida de tirano poderoso; mas assim que adverte a carga de dores e de culpas que atirou para os ombros com a ansiada escolha, enche os ares com as suas ruidosas acusações contra o destino e contra os deuses[68]. A injustiça das suas queixas salta aos olhos. É o velho problema da teodicéia, que desde Homero, passando por Sólon e Ésquilo, se transmite ao longo da poesia grega[69]. Este problema surge outra vez, quando chega ao novo apogeu da cultura moral a que Platão dá o nome de *República*. Platão conserva o característico traço homérico, segundo o qual o Homem peca, apesar da advertência dos deuses[70]. Este traço, bem como o próprio ato da escolha, situa-se num momento único decisivo anterior à vida, mas a alma que escolhe não é uma folha ainda virgem de escrita. Percorreu já o ciclo dos nascimentos e a sua opção está predeterminada pela vida que a precedeu. Platão salienta-o à luz de muitos exemplos em que as almas humanas escolhem a vida de determinados animais afins ao sentido e ao espírito da sua vida anterior[71]. O cantor, por exemplo, escolhe a figura do cisne, o herói a do leão; Tersites reencarna num macaco, Agamemnon numa águia. Ulisses, com a sua enorme experiência, é o único que não escolhe uma vida de fama, de façanhas e de sofrimento, mas sim um novo destino, humilde e sem nenhum aparato – a vida de um insignificante particular retirado – que encontra após longa busca. Não foi em vão que aprendeu que a riqueza, o esplendor e o poder não são a felicidade, como também o contrário deles não o é, e que o melhor é uma vida mediana[72].

68. *Rep.*, 619 B.
69. Cf. *Solons Eunomie* (*loc. cit.*, p. 73) e acima, pp. 123 s. Platão põe o velho problema de não ser a si próprio, mas antes à *tyche* e ao *dáimon* que o Homem culpa; *Rep.*, 619 C: οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν κακῶν ἀλλὰ τύχην καὶ δαίμονα ...
70. Cf. as palavras do profeta em *Rep.*, 617 E, 619 B. Sobre a exortação da antiga teodicéia grega, cf. *Solons Eunomie* (*loc, cit.*, 76).
71. *Rep.*, 620 A.
72. *Rep.*, 620 C.

O único saber com valor é saber escolher, pois dá ao Homem a capacidade de adotar a verdadeira decisão. É este o sentido do mito, que o próprio Platão explica. O grande risco por todos corrido é a escolha do destino da vida, que para o filósofo é sinônimo de forma de vida ou de ideal de vida. É por isso que ele deve se esforçar por adquirir o saber que o habilita a realizar esta escolha, sem se preocupar com nenhuma outra coisa[73]. Este ponto devista esclarece definitivamente o que é a *paidéia*. A extraordinária seriedade com que Platão concebe este problema e o converte no único assunto que verdadeiramente domina toda a existência do Homem exprime-se na exigência de o Homem se preparar com todas as suas forças nesta vida para poder realizar a escolha que terá de fazer na outra, quando, após uma peregrinação milenar, se dispuser a descer a Terra novamente, a fim de viver uma vida superior ou inferior[74]. Agora não é um ser livre no pleno sentido da palavra, principalmente se as suas antigas culpas lhe embaraçarem a subida. Não obstante, porém, pode trabalhar na obra da sua libertação, sempre que lutar para seguir a via ascendente[75]. Se o Homem *se esforçar por caminhar sempre para cima*, a sua libertação consumar-se-á numa outra vida.

73. *Rep.*, 618 B.
74. *Rep.*, 615 A, 621 D.
75. *Rep.*, 621 C 5.

Livro Quarto

O Conflito dos Ideais de Cultura no Século IV

É realmente possível a educação
num sentido distinto do técnico?

Esta pergunta põe em marcha o processo de desenvolvimento da Filosofia, até ao seu clímax natural, na República *de Platão. O esplêndido combate da Filosofia para estabelecer a existência dos valores supremos que deveriam constituir a meta do ideal da vida do Homem e da educação foi atrás descrito como a busca do "centro divino" e comparado às tendências centrífugas da época dos sofistas, que haviam declarado o Homem a medida de todas as coisas.*

Estudamos agora a tendência geral do grande esforço de reconstrução do espírito grego, o qual atingiu o seu momento de máxima atividade com a queda do império de Péricles, no final da guerra do Peloponeso. Este livro parte do mesmo ponto do que o precede, mas segue uma linha de desenvolvimento intelectual diferente. Ocupa-se da antítese lógica das forças filosóficas da época: as forças culturais mais dependentes da experiência prática e do senso comum do que de princípios. É a este conflito de conceitos de cultura que o título se refere. O livro regressa na segunda parte a Platão e estuda a fase posterior da sua carreira como filósofo. A sua última obra, as Leis, *que é profética, é o prelúdio de um trágico* finale: *a decadência e morte da Cidade-Estado livre, que assinala o termo do período clássico da cultura grega.*

A Medicina como paidéia

Ainda que não tivesse chegado até nós nada da antiga literatura médica dos Gregos, seriam suficientes os juízos laudatórios de Platão sobre os médicos e a sua arte, para concluirmos que o final do séc. V e o IV a. C. representaram na história da profissão médica um momento culminante do seu contributo social e espiritual. O médico aparece aqui como representante de uma cultura especial do mais alto grau metodológico e é, ao mesmo tempo, pela projeção do saber num fim ético de caráter prático, a personificação de uma ética profissional exemplar, a qual por isso é constantemente invocada para inspirar confiança na fecundidade criadora do saber teórico para a edificação da vida humana. Pode-se afirmar sem exagero que sem o modelo da Medicina seria inconcebível a ciência ética de Sócrates, a qual ocupa o lugar central nos diálogos de Platão. De todas as ciências humanas então conhecidas, incluindo a Matemática e a Física, é a Medicina a mais afim da ciência ética de Sócrates[1]. Todavia, não é só como antecedente da filosofia socrática, platônica e aristotélica na história do espírito que a Medicina grega merece ser considerada; merece-o, além disso, porque é a primeira vez que a ciência médica, sob a forma que então revestia, ultrapassa as fronteiras de uma simples profissão para se converter numa força cultural de primeira ordem na vida do povo grego. A partir daí, embora não sem contestações, a Medicina vai-se tornando, cada vez mais, parte inte-

1. Cf. acima, p. 519.

grante da cultura geral (ἐγκύκλιος παιδεία). Na cultura moderna não chegará nunca a reconquistar essa posição. Apesar de tão evoluída, a Medicina dos nossos dias, fruto do renascimento da literatura médica da Antiguidade clássica na época do humanismo, é, pela sua especialização rigorosamente profissional[2], algo de totalmente distinto da ciência médica antiga.

A incorporação da ciência médica ao sistema cultural da Antiguidade já avançada, tal qual a vemos em Galeno, no que se refere aos Gregos, e, quanto aos Romanos, nas obras "enciclopédicas" de Catão, Varrão e Celso[3], nenhum dos quais era médico, significava, simplesmente, o reconhecimento *a posteriori* da posição efetiva de grande potência que a Medicina soubera conquistar durante e a partir da segunda metade do séc. V. Esta posição ela ficou devendo em primeiro lugar à feliz circunstância de ter pela primeira vez, naquela época, representantes com um horizonte espiritual universal, que a colocaram ao nível que havia de ocupar em todas as épocas subseqüentes. Em segundo lugar o apogeu da Medicina explica-se pelo seu fecundo choque com a Filosofia, graças à qual clarificou a consciência metódica de si mesma e pôde adquirir o cunho clássico do seu peculiar conceito do saber. E por último contribuiu para isso, também e em grau considerável, o fato de a cultura grega estar orientada tanto para a formação do corpo como para a do espírito. Desde o início esta concepção apareceria simbolizada na finalidade da ginástica e da música, suma e compêndio da cultura grega antiga. A nova época manifesta-se no aparecimento do médico[4], ao lado do professor de ginástica, no tocante à educação física, tal como paralelamente, no campo da educação espiritual, surge ao lado do músico e do poeta, como personagem de relevo, o filósofo. É principalmente da sua relação com a *paidéia*, que deriva a posição única ocupada pelo médico na Grécia dos tempos clássicos. Examinamos todas as fases de desenvolvimento da ginástica a partir de Homero, na medida em que os seus ideais se plasmavam na grande poesia de cada época e conquistavam um lugar dentro do panorama global da vida humana. Ao contrário da ginástica, a Medicina produziu muito cedo uma literatura própria que nos revela a sua essência e à qual se deve o seu influxo universal. Ao mesmo tempo, ela confirma ser esta ciência realmente uma conquista da época racionalista, apesar do louvor de Homero à arte do médico, do qual afirma que *vale por muitos outros homens*[5].

2. As conhecidas obras históricas sobre a Medicina grega, de Hecker, Sprengel-Rosenbaum e outros, denotam igualmente esta mesma estreiteza de horizontes, ao focarem a posição da Medicina no conjunto da cultura grega, não como um problema, mas simplesmente como uma *profissão*. As investigações filosóficas sobre a história da Medicina seguem, na sua maior parte, os passos daqueles autores. (Os que lêem inglês têm uma boa introdução ao tema no ensaio de Charles SINGER, "Medicine", na coleção denominada *The Legacy of Greece*, ed. R. W. Levingstone, Oxford, 1923. Veja-se também W. HEIDEL, *Hippocratic Medicine*, Nova York, 1941.)

3. Sobre a posição ocupada pela Medicina no sistema da cultura grega, cf. os *prolegomena* de F. MARX à sua edição de Cornélio Celso, pp. 88 ss.

4. Exemplos disto, que se poderiam multiplicar: *Prot.*, 313 D; *Górg.*, 450 A, 517 E; *Sof.*, 227 A, 229 A; *Rep.*, 298 A. Cf. especialmente *Górg.*, 464 B. Sobre a união da Medicina e da ginástica em Heródico, *Rep.*, 406 A.

A princípio, quando se integrou na história da cultura grega, a Medicina recebeu mais do que deu. Nada caracteriza melhor a sua situação espiritual do que ter sido redigida em prosa jônica toda a literatura médica dos dois séculos clássicos que chegou até nós em obras completas. Embora algumas das obras conservadas sejam provavelmente originárias da Jônia, o seu lugar de origem explica muitíssimo pouco o fenômeno a que aludimos. Hipócrates viveu e ensinou em Cós, ilha de população e língua dóricas; que tanto ele como os seus discípulos tenham escrito as suas obras em jônico, idioma que por certo usaram também nas suas conversações científicas, só pode ser explicado por uma razão: a influência e a superioridade da cultura e da ciência jônica naquele tempo.

Em todo o lado e em todas as épocas houve médicos, mas a Medicina grega só se tornou uma arte consciente e metódica sob a ação da filosofia jônica da natureza. E de modo nenhum deve obnubilar a consciência deste fato a atitude nitidamente antifilosófica da escola de Hipócrates, em cujas obras a Medicina grega nos vem ao encontro pela primeira vez[6]. A Medicina jamais teria

5. *Ilíada*, 514.

6. Cf. adiante, pp. 699 ss. Anteriormente, ao contrário, era de Tales que se fazia partir a história da Medicina grega, de acordo com a teoria de CELSO (I *Proem.*, 6), segundo a qual a filosofia onicientífica abarcava primitivamente todas as ciên-

conseguido chegar a ciência, sem as investigações dos primeiros filósofos jônicos da natureza, que procuravam uma explicação natural para todos os fenômenos, sem a sua tendência a reduzir todo o efeito a uma causa e a comprovar na relação de causa a efeito a existência de uma ordem geral e necessária, e sem a sua fé inquebrantável em chegarem a descobrir a chave de todos os mistérios do mundo, pela observação imparcial das coisas e a força do conhecimento racional. Há um certo tempo que podemos consultar os apontamentos do colégio de médicos da corte dos faraós egípcios, que são do séc. III a.C.: é com assombro e admiração que neles vemos o alto grau de capacidade de observação que aqueles médicos já possuíam e que de vez em quando verificamos certas tentativas notáveis de generalizações teóricas e de raciocínios causais[7]. Não podemos deixar de interrogar-nos: por que uma Medicina tão desenvolvida como aquela não chegou a tornar-se uma ciência tal como nós a concebemos? Aos médicos egípcios não faltava por certo especialização, muito acentuada entre eles, nem empirismo. A solução do enigma não pode ser mais simples: reside pura e simplesmente no fato de aqueles homens não terem do conjunto da natureza o ponto de vista filosófico que os Jônios tinham. Sabemos hoje que a Medicina egípcia já era bastante forte para superar a fase de magia e de bruxaria que a metrópole grega ainda conheceu no mundo arcaico que rodeava Píndaro. Mas foram os médicos gregos, disciplinados pelo conceito de lei dos filósofos seus precursores, os primeiros a serem capazes de criar um sistema teórico que pudesse servir de base de sustentação a um movimento científico.

---

cias. Isto é uma construção histórica romântica da época helenística. Nos seus inícios, a Medicina era uma arte puramente prática, ainda que fortemente atraída pela nova concepção da natureza dos investigadores jônicos. A literatura médica dos Gregos chegada até nós parte da reação gerada contra esta influência.

7. Cf. J. H. BREASTED, *The Edwin Smith Surgical Papyrus publisched in Facsimile and Hieroglyphic Transliteration with Translation and Commentary* (2 vols., Chicago, 1930). Cf. Abel REY, *La Science Orientale avant les Grecs* (Paris, 1930), pp. 314 ss. Sobre a literatura acerca do caráter científico desta fase da Medicina, cf. MEYERHOF, "Ueber den Papyrus Edwin Smith, das älteste chirurgiebuch der Welt" *in Deutsche Zeitschrift für Chirurgie*, t. 231 (1931), pp. 645-90.

Dentro da esfera das influências culturais jônicas, já em Sólon deparamos com uma visão perfeitamente objetiva das leis que regulam o curso das enfermidades e da indissolúvel conexão que existe entre a parte e o todo, a causa e o efeito, visão que naquela época provavelmente só entre os Jônios podia existir com tão grande clareza. É ela que em Sólon constitui a premissa evidente da sua concepção orgânica das crises políticas como perturbações da saúde na vida da coletividade[8]. A especulação sobre as semanas, naquela poesia em que põe em relevo a periodicidade rítmica com que se sucedem as várias idades do Homem, revela já no séc. VI a tendência (coincidente com o escrito *Das Semanas*, notavelmente posterior, e com certas partes do *Corpus* hipocrático) a reduzir esta ordem regular a cifras uniformes, como na mesma época fazia Anaximandro de Mileto e como mais tarde fariam Pitágoras, oriundo da Jônia, e os seus discípulos[9]. Também em Sólon já aparece o conceito do que é *adequado* a cada idade e às capacidades que lhes são próprias. Encontramo-lo mais tarde como idéia básica em que se fundamenta a teoria médica da dieta[10]. Com o conceito da indenização ou reparação de um transtorno (τιμωρία) tão freqüente na explicação concreta dos processos fisiológicos e patológicos[11],

---

8. Cf. acima, pp. 179 ss.

9. Descreve-se acima, p. 198, o sistema das tríadas de Anaximandro. Para as especulações hebdomadárias no *Corpus* hipocrático: *De Hebd.*, cap. V; *De Carn.*, caps. XII-XIII; Diocles de Caristo elabora-as, a seguir, sistematicamente (frag. 177. Wellman; extrato latino conservado em Macróbio). Cf. sobre isto a versão grega em W. JAEGER, "Vergessene Fragmente des Peripatikers Diokles von Karystos", *in Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1938, pp. 17-36, com as minhas notas sobre a importância da teoria dos períodos temporais e da doutrina dos números na concepção grega da natureza.

10. Cf. SÓLON, frags. 14,6 e 19,9. Sobre o conceito do adequado (ἁρμόττον) nos médicos, cf. adiante, pp. 1054 ss. e o meu livro *Diokles von Karystos, Die Griechische Medizin und die Schule des Aristoteles* (Berlim, 1938), pp. 47 ss.

11. As palavras τιμωρία e τιμωρεῖν, por exemplo, em HIP., *De Victu acu.*; 15, 17 e 18. Galeno e Erotiano S. V. τιμωρέουσα explicam-na como βοήθεια, e βοηθεῖν, e certamente com razão, muito embora a conexão com conceitos provenientes da antiga filosofia da natureza, tais como δίκη, τίσις e ἀμοιβή, surja com grande clareza: a causalidade no campo da natureza entende-se por analogia com a idéia jurídica, como remuneração (cf. acima, pp. 169 ss.). *Dentro do possível, deve ajudar-se* (τιμωρεῖν) *aquele contra quem se comete injustiça*. DEMÓCRITO, frag. 261. Também a palavra βοηθεῖν tem sentido jurídico, como recentemente se viu.

oferece-nos a Medicina um eco da doutrina da filosofia da natureza, segundo a qual todo o acontecimento natural representa uma espécie de compensação. Uma idéia estreitamente relacionada com isto é a da *isomoiria*, quer dizer, a idéia de que o estado são e normal depende da proporção idêntica entre os elementos fundamentais de um organismo e da natureza no seu conjunto. Encontramos esta idéia nos autores médicos da obra *Dos Ventos, Águas e Regiões* e, quanto ao sentido, quase em toda a parte[12], ao passo que outros conceitos fundamentais da medicina grega, como o de mistura (κράσις) e o de harmonia, não sabemos se procedem da filosofia da natureza ou se, pelo contrário, foi esta que os tomou do pensamento médico.

Em contrapartida, é absolutamente clara a origem do próprio conceito de natureza (φύσις), que domina todos os outros. Ao estudarmos os sofistas e a sua teoria da educação tivemos de reconhecer a importância decisiva que para eles tinha o conceito da natureza humana como base do processo educativo. Em Tucídides deparamos com o mesmo conceito aplicado num sentido histórico e vemos que o seu pensamento histórico deriva da premissa da existência de uma *natureza humana* que nos seus traços fundamentais permanece idêntica em todos os tempos[13]. Tanto os sofistas como Tucídides eram, nisto como em muitas outras coisas, não poucas vezes influenciados pela Medicina da época, na qual se cunhou, para ser aplicado como pauta constante, o conceito de natureza do Homem (φύσις τοῦ ἀνθρώπου). É precisamente neste ponto que a Medicina é por seu turno influenciada pelo conceito da *physis* total, da natureza do universo (φύσις τοῦ παντός), conceito forjado e desenvolvido pela filosofia jônica da natureza. A conexão entre o pensamento médico das obras de Hipócrates e o estudo do conjunto da natureza tem já uma expressão grandiosa na introdução ao escrito *Dos Ventos, Águas e Regiões*:

12. *De aere*, XII, onde o império da igualdade (*isomoiria*) e a ausência do predomínio violento de uma só força se define como a essência do estado de saúde. Cf. também *De Vet. Med.*, c. 14.

13. Cf. acima, p. 310, concepção médica da ação causal em Tucídides: *ibid.*, pp. 312 s., a sua atitude quase médica em face da história: *ibid.*, pp. 317 s.

Quem quiser aprender bem a arte de médico deve proceder assim: em primeiro lugar deve ter presentes as estações do ano e os seus efeitos, pois nem todas são iguais mas diferem radicalmente quanto à sua essência específica e quanto às suas mudanças. Deve ainda observar os ventos quentes e frios, começando pelos que são comuns a todos os homens e continuando pelos característicos de cada região. Deve ter presentes também os efeitos dos diversos gêneros de águas. Estas distinguem-se não só pela densidade e pelo sabor, mas ainda por suas virtudes. Quando um médico (que é considerado, como era habitual naquela época, médico ambulante) *chegar a uma cidade desconhecida para ele, deve determinar, antes de mais nada, a posição que ela ocupa em relação às várias correntes de ar e ao curso do Sol... assim como anotar o que se refere às águas... e à qualidade do solo... Se conhecer o que diz respeito à mudança das estações e do clima, e o nascimento e o ocaso dos astros... conhecerá antecipadamente a qualidade do ano... Pode ser que alguém julgue isto demasiadamente orientado para a ciência, mas quem pensar assim pode convencer-se, se alguma coisa for capaz de aprender, que a Astronomia pode contribuir essencialmente para a Medicina, pois a mudança nas doenças do homem está relacionada com a mudança do clima.*

O que nesta maneira de conceber o problema das doenças nos dá uma sensação da superioridade é o sentido da totalidade. As doenças não são consideradas isoladamente e como um problema especial, mas é no homem vítima da enfermidade, com toda a natureza que o rodeia, com todas as leis universais que a regem e com a qualidade individual dele, que o autor se fixa com segura visão. É o mesmo espírito da filosofia milesiana da natureza que inspira as memoráveis palavras do ensaio *Da Doença Sagrada* (a epilepsia), as quais asseveram que a dita enfermidade sagrada não é nem mais nem menos divina que outra qualquer e depende de causas naturais, como as restantes. Todas as doenças são divinas e humanas[14]. A idéia fundamental das investigações pré-socráticas, o conceito de *physis*, não se aplicou nem se desenvolveu tão fecundamente em nenhum terreno como a teoria da natureza humana física, que desde então havia de traçar a rota a todas as projeções do mesmo conceito sobre a natureza espiritual do Homem.

14. *De Morbo Sacro*, caps. I e XXI.

Durante o séc. V começam a deslocar-se as relações entre a filosofia da natureza e a Medicina: os filósofos assimilam no seu pensamento conhecimentos de Medicina, especialmente de fisiologia, como Anaxágoras ou Diógenes de Apolônia, ou são simultaneamente filósofos e médicos, como sucede com Alcméon, Empédocles e Hípon, pertencentes os três à escola ocidental grega. E, por sua vez, esta fusão de interesses não deixa de repercutir sobre os médicos, que agora tomam, em parte, as teorias físicas dos filósofos para base das suas próprias doutrinas, como se pode ver em algumas das chamadas obras hipocráticas. Por conseguinte, à fase de frutífera aproximação inicial das duas formas de conhecimento da natureza, de tão diversa modalidade, segue-se um período de ingerências mútuas e flutuantes em que parecem apagar-se todas as fronteiras. É neste momento, cheio de perigos para a existência autônoma da Medicina, que se inicia a mais antiga literatura médica dos Gregos que até nós chegou.

O mínimo que podemos fazer aqui é examinar sucintamente o problema filológico que esta literatura coloca para nós. A conservação desta massa de escritos, bem como o estilo e o estado peculiar em que nos foram transmitidos, mostram claramente a sua relação com a prática profissional e docente da famosa escola médica que teve a sua sede na pequena ilha de Cós. O período de florescimento desta escola começa em meados do séc. V e anda associado ao nome do seu mestre Hipócrates, em quem Platão, nos princípios do séc. IV, vê já a personificação por antonomásia da Medicina, como Policleto ou Fídias a são das artes plásticas[15]; Aristóteles invoca-o igualmente como o protótipo do grande médico. Cem anos mais tarde, esta escola tem ainda por guia uma figura tão importante como Praxágoras, o autor da teoria do pulso. As obras médicas dos sécs. V e IV a.C. que chegaram completas até nós colocam-se sem exceção sob o nome de Hipócrates e nos são transmitidas sob a forma de um corpo de escritos da Antiguidade. As mais recentes investigações científicas a eles consagradas provaram em grande parte que os escritos que formam esta coleção – os quais se contradizem mutuamente em muitos trechos e até se combatem – não podem provir do mesmo autor, conclusão a que já a filologia hipocrática da Antiguidade havia chegado. Esta filologia, tal como a dedicada a Aristóteles, surgiu como fenômeno concomitante do renascimento espiritual daqueles dois grandes mestres no período helenístico e existiu enquanto permaneceram de pé a cultura grega e a ciência médica, como parte integrante dela. Os extensos e eruditos comentários de Galeno às obras de Hipócrates e todo o resto que nos chegou fragmentado ou na integridade – contribuições lexicográficas e outros escritos acerca daquele autor – e que é proveniente de uma etapa posterior da Antiguidade, põem-nos diante dos olhos uma imagem daquelas investigações eruditas que infunde respeito pela sua ciência e pela sua capacidade; mas ao mesmo tempo ficamos céticos perante a sua confiança excessiva em poder tornar a descobrir o autêntico Hipócrates, entre a massa dos escritos hipocráticos. É cada vez mais restrito o número de obras suscetíveis de serem atribuídas ao próprio Hipócrates e que a crítica mais recente se julgou autorizada a separar da nossa coleção; e o inventário varia com a orientação que se lhe atribua, dentre as várias tendências médicas que no *Corpus* se podem distinguir. Assim, pois, o derradeiro fruto que se colhe, depois de toda a série de esforços empreendidos neste campo com infinita paciência e sutileza, é a resignação[16].

15. EDELSTEIN, Περὶ ἀέρων *und die Sammlung der hippokratischen Schriften* (Berlim, 1931), pp. 117 ss., observa com razão que Hipócrates não tinha ainda para Platão e Aristóteles a autoridade infalível que depois lhe foi atribuída na época de Galeno. Creio, todavia, que Edelstein exagera um pouco em sentido contrário, quando procura demonstrar engenhosamente, mas não sem violência, que as famosas passagens de Platão (*Prot.*, 311 B-C; *Fedro*, 270 C) e de Aristóteles (*Pol.*, VII, 1326 a 15), embora cheias de respeito por Hipócrates, não o colocam acima dos outros médicos. Não há a menor dúvida que já para Platão e Aristóteles, Hipócrates era a personificação da arte da Medicina.

16. O mais recente ensaio crítico que visa deslindar os escritos que se possam atribuir ao círculo hipocrático da primeira geração da escola (K. DEICHGRAEBER, "Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum", *in Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1933) toma como ponto de partida as partes mais antigas da obra sobre as epidemias, às quais se pode, de certo modo, atribuir uma data. Este autor renuncia a atribuir ao próprio Hipócrates certos escritos. Esta via, se for seguida com prudência, pode levar a alguns resultados relativamente seguros. O principal problema é abrir à compreensão, na sua forma filosófica e espiritual, as obras existentes. Este problema ainda mal foi abordado.

Por outro lado, são copiosíssimos os escritos desta coleção hipocrática, e a busca do verdadeiro Hipócrates projeta involuntariamente uma imagem diferenciada do conjunto da investigação médica, no período clássico do espírito grego. Muito embora só nas suas linhas gerais possa ser reconstituída, esta imagem possui extraordinário encanto, pois revela-se para nós, através dela, não apenas um sistema docente, mas o processo vivo de toda uma ciência, em todas as suas ramificações e contrastes. É evidente que os escritos chegados até nós com o nome do mestre de Cós não representam propriamente uma espécie de edição das suas "obras completas" que circulasse no comércio livreiro do seu tempo; são, sim, o compêndio das obras antigas que os filólogos alexandrinos do séc. II a.C. encontraram no arquivo da escola de Medicina de Cós, no seu esforço de salvarem para a posteridade a herança literária de Hipócrates e dos restantes clássicos. É indubitável que estes papéis não tinham, nem por sombra, sido classificados. Junto de obras já publicadas ou preparadas para publicação, apareciam abundantes compilações de materiais em bruto, ou então materiais elaborados: não, porém, com fins literários, e sim para ilustração de outros colegas. Entre eles figuravam também obras não provenientes do mesmo círculo médico da ilha de Cós, o que é muito natural, pois a ciência não teria tardado a estiolar, se ninguém se tivesse preocupado com saber o que os restantes pensavam e descobriam. A objetividade impessoal que presidia ao funcionamento da escola explica por que é que estas obras eram incluídas nas do círculo hipocrático e por que não se fazia distinção cuidadosa entre os escritos dos discípulos e os do mestre. Além do mais, todos sabiam a opinião dos outros. É o mesmo fenômeno com que deparamos quando se trata de pôr em ordem a herança literária dos chefes de grandes escolas filosóficas, como Platão e Aristóteles[17], embora em menor grau do que no caso de Hipócrates.

17. Acerca da unidade entre ensinar e produzir, cf. os meus *Studien Zur Entstehungs geschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlim, 1912), pp. 141 ss., e Henri ALLINE, *Histoire du Texte de Platon* (Paris, 1915), pp. 36 ss. Também no *Corpus* hipocrático não existe nenhuma fraude consciente, como M. WELLMANN o admite em *Hermes*, 61, 332. Cf. adiante, nota 19.

O "juramento" hipocrático, que deviam prestar os que queriam ingressar na agremiação, continha entre outras a obrigação solene de guardar o segredo da doutrina. Era, geralmente de pais a filhos que ela se transmitia, uma vez que estes podiam suceder àqueles no exercício da profissão. As pessoas estranhas, ao serem aceitas como discípulos, eram equiparadas aos filhos. Em troca, obrigavam-se a transmitir gratuitamente a arte médica aos filhos que o seu mestre deixasse ao morrer[18]. Outro traço muito típico era também o de os discípulos se casarem, tal como os aprendizes, dentro da corporação. Do genro de Hipócrates, Polibo, expressamente se nos diz que era médico. Por acaso é o único membro da escola de Cós de quem Aristóteles cita nominalmente uma pormenorizada descrição do sistema circulatório. Esta descrição figura ainda numa das obras mais famosas do nosso *Corpus* hipocrático[19]. Este traço concreto contribui poderosamente para aclarar o caráter de toda a coleção a que nos estamos referindo. Embora seja precisamente na época de Hipócrates que a personalidade dos autores começa a se destacar na Medicina, como muito antes já se destacara na poesia e na arte e logo de início na Filosofia, na profissão médica é tão forte ainda a solidariedade grupal que na prática profissional não é corrente frisar a paternidade individual de determinadas idéias e doutrinas. Era evidentemente na exposição oral dos ensinamentos perante o grande público que o médico investigador expunha em seu próprio nome as suas idéias pessoais. Deste tipo de conferências chegaram até nós várias, dentre as obras de Hipócrates, sem os nomes dos autores, porém. Num dos

18. Sobre o *juramento*, cf. *Corpus Medicorum Graecorum* (CMG), I, 1, 4.

19. ARISTÓTELES, *Hist. an.*, III, 3, 512 b 12-513 a 7. Cf. HIP., *De nat. hom.*, II. A maioria dos investigadores mais recentes, baseados na coincidência desta parte com o extrato de Polibo dado por Aristóteles, atribui ao primeiro todo o escrito hipocrático *Da Natureza do Homem*. No entanto, as investigações hipocráticas da Antiguidade estavam divididas neste ponto. Galeno, no seu comentário a esta obra (*GMG*, V, 9, 1), pp. 7 ss., considera os caps. I-VIII genuinamente hipocráticos, convencido de que a teoria dos quatro humores (patologia humoral) tem o selo característico do autêntico Hipócrates. Quanto ao resto da obra, não considera seu autor nem sequer um médico tão chegado ao mestre como Polibo. Sabino e a maioria dos exegetas antigos consideram Polibo autor da obra (cf. GAL., *op. cit.*, 87).

escritos hipocráticos há evidentes citações de algumas outras escolas, como as "doutrinas cnídicas", nas quais se recolhem as concepções da antiga escola médica de Cnido, na Ásia Menor, escola que também se conservou florescente por vários séculos[20]; mas até hoje ainda não se conseguiu provar, de forma definitiva, que algumas das obras conservadas eram o testemunho autêntico da obra de determinada escola. A época em torno do ano 400 deixava tão ampla margem à exteriorização das opiniões individuais, mesmo no campo da ciência, que seria desavisado querer apoiar-se em todas e cada uma das idéias divergentes da escola de Cós, para, sem mais elementos, inferir com base nela a existência de uma escola distinta. Contudo, está comprovada pelas investigações do século passado a existência de uma escola médica em Cnido (Ásia Menor) e de outra escola grega ocidental, siciliana[21], embora, por falta de materiais, o nosso conhecimento sofra de grandes lacunas no tocante às doutrinas delas.

A literatura médica é algo perfeitamente novo na evolução espiritual da Hélade, no sentido de que, apesar do seu caráter diretamente docente, não se dirige, ou só em pequena parte o faz, ao Homem como tal, à semelhança do que faziam a Filosofia e a poesia. O aparecimento da literatura médica é o exemplo mais importante de um fenômeno da época, que a partir de agora atrai cada vez mais a nossa atenção: a progressiva tecnicização da vida e a diferenciação em profissões mais especializadas, para as quais se requer uma formação especial com altas exigências espirituais e éticas, mas só acessível a um reduzido número de pessoas. É significativo que as obras dos médicos falem muito de *leigos* e de

20. Cf. *De Victu ac.*, 1, onde igualmente se cita uma elaboração mais recente e melhor das doutrinas de Cnido (Κνίδιαι γνῶμαι). As suas verdadeiras palavras são (οἱ ὕστερον διασκευάσαντες). Por conseguinte, este livro, como o de Hipócrates sobre as epidemias, não era obra de um indivíduo só, mas de toda uma escola.

21. Cf. J. ILBERG, "Die Aerzteschule von Knidos", *in: Beritche der Sächsischen Akademie* (1924), e recentemente L. EDELSTEIN, *op. cit.*, p. 154, que dentro do *Corpus* hipocrático reduz consideravelmente o número dos escritos procedentes "de Cnido". Veja-se Max WELLMANN, *Die Fragmente der Sikelischen Aerzte* (Berlim, 1902), que comete o erro de atribuir também Díocles à escola da Sicília; e, contra ele, o meu livro *Diokles von Karystos* (Berlim, 1938).

profissionais. É uma distinção prenhe de conseqüências, que encontramos pela primeira vez. A palavra *leigo* provém da linguagem da Igreja medieval e nas suas origens servia para designar os não-clérigos e mais tarde, em sentido lato, os não-professos; em contrapartida, o termo grego *idiotes*, que exprime a mesma idéia, tem origem político-social. Designa o indivíduo que não está enquadrado no Estado e na comunidade humana, mas vive a seu bel-prazer. Em oposição a ele, o médico sente-se um *demiurgo*, isto é, um homem de ação pública, nome também dado, aliás, a qualquer artífice que se dedique a produzir roupas ou ferramentas para o povo. Os leigos, encarados como objeto da atividade demiúrgica do médico, constumam também ser designados por *membros do demos* (δημόται). O nome de *demiurgo* abrange plasticamente os dois aspectos da profissão médica, o social e o técnico, ao passo que a palavra jônica χειρῶναξ, palavra de difícil tradução e que se costuma empregar como sinônimo, acentua apenas o aspecto manual[22]. O médico grego partilha com o artista a carência de um nome que diferencie das atividades do artífice, em sentido moderno, a sua alta capacidade. Aliás, a distinção que hoje se estabelece entre o profissional e o leigo, o iniciado e o não-iniciado, tem o seu paralelo, dentro da Medicina grega, naquelas formosas palavras finais[23] do *Nomos* hipocrático: *Só aos homens consagrados se revelam as coisas consagradas; é vedado revelá-las aos profanos, enquanto não estiverem iniciados nos mistérios do saber*. É a idéia religiosa de duas séries diferentes de homens, separados pela rigorosa separação de uma ciência oculta e só acessível a poucos, idéia que não foca a importância do profissional só no aspecto técnico ou social, mas lhe infunde além disso uma dignidade superior. Esta linguagem solene constitui um testemunho eloqüente do alto nível ético e da consciência própria que naquela época a pro-

22. Sobre ἰδιώτης (= leigo) cf. *De Victu Sal.*, 1; *De aff.*, I, 33, 45; *De Victu*, III, 68. Δημότης e δημιουργός como termos opostos em *De Flatibus*, 1; *De Vet. med.*, 1-2 Ἰδιώτης e δημότης usados como sinônimos em *De Victu ac.*, 6: χειρωναξία em *De Victu ac.*, 8. ÉSQUILO, *Prom.*, 45, chama χειρωναξία à arte do ferreiro.

23. *CMG.*, I, 1, 8.

fissão médica possuía, se não o próprio Hipócrates, ao menos num homem a quem não escapava o que a posse de um conhecimento profundo da natureza fazia desta profissão. Quanto ao resto, as palavras citadas indicam desde logo que se sentia como problema a posição isolada, ainda que altíssima, que o novo tipo de médico ocupava no conjunto da comunidade.

Na realidade, a nova ciência médica não está rigidamente separada da vida geral do espírito, mas procura conquistar um lugar firme dentro dela. Embora baseada num saber especial que diferencia o profissional do leigo em Medicina, esforça-se conscientemente por comunicar a este os seus conhecimentos e por encontrar os meios e as vias necessárias para se tornar inteligível. Surge assim uma literatura médica especial, destinada a pessoas estranhas à profissão. Felizmente chegaram até nós os dois gêneros de literatura, a profissional e a destinada ao grande público. É à primeira que pertence a grande massa das obras médicas conservadas. Estas obras não podem ser aqui apreciadas, porque o nosso interesse incide primordialmente, como é natural, na segunda classe de obras, não só por elas responderem a superiores exigências literárias, mas também por estarem estreitamente ligadas ao que os Gregos denominavam *paidéia*[24]. Quando os médicos, a exemplo dos sofistas, começavam a expor perante o público os seus problemas, sob a forma de "conferências" (ἐπιδείξεις) ou de "discursos" (λόγοι) preparados por escrito, ainda não existia uma idéia clara da medida em que um *idiotes* se devia preocupar com estes assuntos. A atuação dos médicos como oradores sofistas ambulantes representava uma tentativa para realçar a importância pública dessa profissão. A energia espiritual dos que a empreenderam não despertou só um interesse passageiro pela sua causa, mas criou como que um novo tipo de *homem culto em Medicina*, isto é, um homem que dedicava um interesse especial, ainda que não profissional, aos problemas dessa ciência, e cujos pareceres em matéria de Medicina se distinguiam da ignorância da grande massa.

24. Importa distinguir as conferências iatro-sofistas sobre temas genéricos, em prosa retórica (como περὶ τέχνης e περὶ φυσῶν) dos escritos redigidos em forma sóbria e objetiva, dirigidos igualmente ao grande público, como as obras *Da Medicina Antiga, Da Doença Sagrada* e *Da Natureza do Homem*. Os quatro livros *Da Dieta* são também obra literária. Esta literatura destina-se ao ensino dos leigos e à própria propaganda, necessária num mundo onde ainda não existia uma profissão médica autorizada pelo Estado. Cf. *De Vet. Med.*, 1 e 12; *De Arte*, 1; *De Victu ac.*, 8.

A melhor ocasião que se podia apresentar para iniciar o profano nos pensamentos médicos era, naturalmente, o tratamento dos enfermos. A diferença existente entre o médico dos escravos e o médico, formado cientificamente, que curava os homens livres revela-se, segundo a divertida exposição que Platão faz nas *Leis*, na maneira como cada um dos médicos procede para com os seus doentes. Os médicos dos escravos correm de um paciente para outro e dão as suas instruções sem falar (ἄνευ λόγου), isto é, sem se demorarem a fundamentar os seus atos, com base na simples rotina e na experiência. Esse médico é um tirano brutal. *Se um deles ouvisse falar um médico livre a pacientes livres, em termos muito aproximados das conferências científicas* (τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγύς), *explicando como concebe a origem da doença e elevando-se à natureza de todos os corpos, morreria certamente de rir e diria o que a maioria das pessoas chamadas médicos replicam prontamente em tais casos: o que fazes, néscio, não é curar o teu paciente, mas ensiná-lo, como se a tua missão não fosse devolver-lhe a saúde, mas fazer dele médico*[25]. Platão, por seu lado, vê nesta *paidéia* médica, baseada num esclarecimento a fundo do doente, o ideal da terapêutica científica. É uma concepção que ele tomou da Medicina do seu tempo.

Por vezes deparamos nas obras hipocráticas com reflexões acerca do melhor processo de fazer chegar os seus conhecimentos aos profanos. *Esta* techne *deve estar mais atenta do que outra qualquer à preocupação de falar aos profanos em termos inteligíveis*, diz o autor da obra *Da Medicina Antiga*. Para tanto, deve tomar como base as mazelas do próprio povo. Embora não estejam, como profanos, em condições de se formarem uma idéia das suas doenças e das causas e tratamento delas, não é difícil fazer-lhes compreender que as normas que nestes casos devem seguir não são mais que a recordação, por parte do enfermo, das suas próprias experiências.

25. PLATÃO, *Leis*, 857 C-D: οὐκ ἰατρεύεις τὸν νοσοῦντα ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις. Cf. *Leis*, 720 C-D, onde Platão faz uma descrição idêntica dos dois tipos.

Para o autor dessa obra, o fato de os seus pareceres de médico estarem de acordo com a anamnese do doente constitui nem mais nem menos que um critério de verdade[26].

Não interessa expor aqui todas as passagens em que se alude ao problema da iniciação dos profanos ou em que os autores lhes falam diretamente. Nem todos os médicos, bem longe disso, procedem de acordo com o conselho de se guiarem indutivamente pela experiência do próprio enfermo, dado pelo autor da obra *Da Medicina Antiga*. Outros procedem precisamente em sentido oposto, segundo os seus dotes ou segundo as ocasiões que se lhes oferecem, e desenvolvem perante um auditório profano teorias de caráter geral sobre a essência da doença, como o autor da obra *Da Natureza do Homem*, ou então, como o faz o autor da *Da Arte*, arvoram o público em juiz, na questão de saber se a Medicina constitui ou não uma *techne* autêntica. No *Banquete* de Platão, o médico Erixímaco desenrola diante dos profanos, à guisa de sobremesa, uma longa e engenhosa conferência sobre a essência do *eros*, encarada do ponto de vista da Medicina e da filosofia da natureza[27]. Nos círculos cultos dedicava-se grande atenção a estes temas. O que lhes dava interesse era, sem dúvida, a ligação com a filosofia da natureza, em moda naquela altura. É no jovem Eutidemo, que mais tarde se converteria em ardente partidário de Sócrates, que Xenofonte pinta este novo tipo de homem culto. Só tem interesses espirituais e já comprou uma biblioteca inteira. Compõem-na obras de Arquitetura, de Geometria, de Astronomia, e principalmente muitos livros de Medicina[28]. É lógico que um acontecimento como o da grande peste que se desencadeou durante a guerra do Peloponeso fizesse nascer toda uma literatura médica, ansiosamente lida pelo grande público. Foi essa literatura que incitou um profano em questões de Medicina, como o historiador Tucídides, a descrever na sua famosa exposição os sintomas da doença, movendo-se por entre a multidão de hipóteses contraditórias sobre a causa da epidemia, e prescindindo de toda a

26. *De Vet. Med.*, 2. Outro exemplo em *De Aff.*, I. Veja-se adiante, pp. 1037 ss.
27. PLATÃO, *Banq.*, 186 A-188 E.
28. XENOFONTE, *Mem.* IV, 2, 8-10.

etiologia clara[29]. Nota-se, todavia, nas suas informações, até pelos pormenores terminológicos, o estudo da literatura profissional.

É com as seguintes palavras que Aristóteles começa a obra *Das Partes dos Animais*: *Perante qualquer ciência, seja ela importante ou insignificante, há duas atitudes a tomar: uma, a que merece o nome de conhecimento científico, outra a que podemos designar de preferência como uma espécie de cultura* (παιδεία). *Com efeito, o que caracteriza o homem culto é poder julgar acertadamente se quem fala concebe o assunto de modo certo ou errado. Portanto, a essência do homem de cultura geral e o fato de o ser residem para nós na capacidade de fazer aquilo, com a diferença de por um homem de cultura geral entendermos aquele homem que, por assim dizer, reúne na sua pessoa a capacidade de discernir tudo corretamente, ao passo que estes de que agora falamos, possuem essa capacidade de discernimento só num campo especial. É que também dentro dos campos especiais existe indubitavelmente uma forma de homem culto que corresponde àquele tipo de homem de cultura geral*[30]. Distinção idêntica à que Aristóteles estabeleceu aqui entre o investigador profissional da natureza e a pessoa simplesmente culta em matéria de ciência natural (pois é disto que se trata) é também expressamente assinalada, numa outra passagem da *Política*, entre o médico e o homem culto em matéria de Medicina. Aristóteles[31] aponta até, nesta passagem, três fases do saber: a do médico prático, a do investigador original que por seu turno transmite ao médico os seus conhecimentos, e a do homem culto em matéria de Medicina. Também aqui não se esquece de acrescentar que este tipo de pessoa existe em todas as especialidades. Com este exemplo propõe-se a deixar bem claro que não só o político atuante, mas também o homem culto em matéria de política, pode ter capacidade de discernimento; todavia, o fato de ele ter escolhido para exemplo precisamente o homem culto em matéria de Medicina prova que este tipo de homem era especialmente abundante no campo médico.

Já entre os atenienses distintos daquele tempo se apresentava a distinção entre o estudo de um assunto apenas para adquirir

29. TUCÍDIDES, II, 48, 3.
30. ARISTÓTELES, *Part. An.*, I, 1, 639 a 1.
31. ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 11, 1282 a 1-7.

cultura pessoal e o ocupar-se dele profissionalmente; com efeito, assistiam às conferências dos sofistas com assiduidade, mas estavam muito longe de quererem tornar-se sábios especialistas[32]. Platão caracteriza engenhosamente no *Protágoras* esta reserva interior que até os ouvintes mais entusiastas dos sofistas guardavam[33]. E no que toca à Medicina, outro tanto podemos dizer do Eutidemo de Xenofonte: conquanto amasse a leitura de livros de assuntos médicos, pôs-se a tremer, quando Sócrates lhe perguntou se queria ser médico[34]. A variedade de interesses que se reflete na formação da sua biblioteca de amador corresponde exatamente à natureza deste novo tipo de "cultura geral". É por isso que Xenofonte põe os diálogos de Eutidemo expressamente sob a rubrica: *Atitude de Sócrates em face da* paidéia[35]. Isso prova que tal palavra vai ganhando cada vez mais esse sentido em certas camadas sociais. Não é nossa missão investigar aqui uma função específica e concreta da cultura, e sim expor esta em toda a riqueza das suas manifestações. Entre elas não podia faltar um tipo novo e tão cheio de conseqüências como este. O conceito aristotélico de homem culto em matéria de Medicina ou de ciência natural é menos confuso que o tipo descrito por Platão e Xenofonte. Pela capacidade de discernimento que atribui ao homem culto entende Aristóteles um certo sentido acerca da maneira adequada de tratar um objeto, sentido que não envolve necessariamente o conhecimento da verdade. Este só o investigador científico o possui; em contrapartida, a capacidade de discernimento pode tê-la também o homem culto, e o sentimento deste é, não poucas vezes, mais de confiar que o do especialista ou o do homem criador acerca da sua própria obra. O aparecimento desta esfera intermediária entre a ciência profissional e o campo do profano integral é

32. Cf. acima, pp. 217 s.
33. PLATÃO, *Prot.*, 312 A, 315 A.
34. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 2, 10.
35. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 2, 1: Τοῖς δὲ νομίξουσι παιδείας τε τῆς ἀρίστης τετυχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφίᾳ ὡς προσεφέρετο νῦν διηγήσομαι. O que Xenofonte vê personificado em Eutidemo é a exigência de uma cultura nova e mais alta, cuja essência ainda se não esclareceu. A *paidéia* de Sócrates deve, naturalmente, conservar-se completamente à parte disto.

um fenômeno característico da história da cultura grega do período pós-sofístico. Aristóteles pressupõe-na já como evidente por si mesma. Em nenhum campo se revelam as suas origens com tanta clareza como na antiga literatura médica, tão preocupada de proselitismo. Em que medida se poderão integrar na esfera da cultura os conhecimentos profissionais de uma ciência é coisa que está condicionada pelo padrão social da distinção, e tal fronteira será sempre intransponível. Também em Aristóteles deparamos a todo o instante com a máxima ética, que o leva igualmente a amplas conseqüências como político da cultura, de que uma especialização excessiva (ἀκρίβεια) é incompatível com uma formação livre do Homem e uma autêntica *kalokagathia*[36]. Este é um princípio da alta cultura nobre, que reaparece e se impõe até na época do triunfo das ciências especializadas.

A situação em que encontramos a "arte médica" – como os Gregos a chamavam – na literatura médica mais antiga era suficientemente crítica para, num ambiente daqueles, concitar o interesse do grande público. Procuramos acima, por meio de deduções feitas com base no arsenal de conceitos científicos de que dispunha a Medicina no tempo de Hipócrates, reconstituir a influência que a filosofia da natureza exerceu sobre o pensamento médico, e formar uma idéia da transformação que graças àquela a Medicina antiga sofreu. Verdade é que se precisa de certa dose de imaginação histórica para se compreender em todo o seu alcance esta transformação e representar-se o abismo enorme que separa esta Medicina científica da fase primitiva que a precedeu. É necessária, contudo, esta reflexão, para não se considerar evidente a existência de uma ciência médica altamente desenvolvida no séc. V, perigo em que facilmente podemos incorrer, se atentarmos em que as idéias fundamentais daquela ciência médica são, em parte, as que ainda hoje vigoram, embora nos detalhes já as tenhamos deixado muito para trás, desde o século passado. A luta

36. ARISTÓTELES, *Pol.*, VIII, 2, 1337 b 15: Ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μὲν τινὸς ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον, τὸ δὲ προσεδρεύειν λίαν πρὸς ἀκρίβειαν ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις. (Cf. o que diz em 1337 b 8 sobre a eficácia do "trabalho banal".)

contra o primado das teorias da filosofia da natureza, luta da qual parte a nossa tradição histórica em matéria de Medicina, não passa de um sistema daquela grande e necessária revolução, que quanto ao essencial já estava terminada, naquela época. Desde então, a Medicina baseia-se no conhecimento das relações (sujeitas a leis) do organismo perante os efeitos das forças em que se baseia todo o processo da natureza, e portanto também a existência física do Homem, tanto no estado normal como na doença. A conquista deste pressuposto metódico seguro abriu novas perspectivas em todas as direções e o espírito grego, com a clara consciência, a perspicácia e a coerência que lhe eram inatas, pôs-se a investigar mentalmente cada um destes caminhos até o fim, na medida em que a experiência com que contava lhe permitia. Era perfeitamente lógico que com a aceitação dos conceitos decisivos da filosofia da natureza irrompessem também na Medicina as idéias cosmológicas desta filosofia e inquietassem os espíritos.

Já dissemos que alguns dos novos filósofos da natureza, como Empédocles, derrubaram as barreiras divisórias e se apoderaram, por seu turno, da Medicina. Transparece aqui a mesma feição sintética que Empédocles manifesta, ao unir o empirismo filosófico-naturalista com a atitude de um profeta religioso. Seus êxitos na prática da Medicina teriam necessariamente que realçar a importância das suas doutrinas médicas. Sua teoria física dos quatro elementos perdura na Medicina dos séculos seguintes sob a forma da doutrina das quatro qualidades fundamentais: *o quente, o frio, o seco e o úmido*. Combina-se de modos diversos e curiosos com a teoria médica dos humores básicos (χυμοί) e desloca do corpo, que dominava na época, ou qualquer outra base para se converter no fundamento exclusivo da Medicina teórica. À luz deste exemplo, podemos ver claramente como as concepções físicas da Filosofia penetraram no campo da Medicina e de que maneiras tão diversas esta reagiu àquelas influências: uns capitularam por completo ante o novo ponto de vista, para em seguida pensarem exclusivamente em termos de quente e frio, seco e úmido; outros procuraram inserir esta nova teoria das qualidades na anterior teoria dos humores e harmonizá-la com ela; outros, finalmente, recusaram-na como perfeitamente inútil e de interesse

secundário para o médico. Este exemplo ilustra bem a curiosidade mental dos médicos e a atenção com que seguiam tudo quanto se passava no campo inteiro da ciência da natureza. A precipitada aplicação de teorias insuficientemente verificadas à explicação dos fenômenos é um defeito que só em parte se liga à mentalidade grega, pois é principalmente à escassa experiência acumulada naquele tempo que ele se deve imputar. No tocante à fisiologia e à patologia, o pensamento teórico dava ainda os seus primeiros passos. E a tendência a generalizar demais ou a esquematizar não nos deve assombrar tanto como a rapidez e a segurança com que o gênio médico, preocupado antes de mais nada com a cura dos doentes e com este objetivo sempre presente, se abstém, de momento, de especulações estéreis e conserva aberto o caminho do verdadeiro progresso.

Com esta renovada tendência para o empirismo e para a observação minuciosa das exigências de cada caso concreto, o campo da Medicina, como arte independente, diferencia-se em definitivo da simples filosofia da natureza, depois de ter alcançado com a ajuda dela a categoria de ciência, e torna-se a rigor, ciência médica. É o desconhecido autor da obra intitulada *Da Medicina Antiga* quem, antes de qualquer outro, pugna de forma fundamental por esta orientação. E não estava sozinho no seu tempo, mas era o porta-voz do que neste caso podemos chamar, na verdade, uma escola. Esta escola não era outra senão a de Hipócrates, embora este não fosse pessoalmente o autor da obra em questão; e neste sentido podemos afirmar que a escola de Cós foi de fato a primeira fundação da Medicina como ciência especial com existência própria. É claro que a tese do autor era precisamente que a Medicina não precisava de uma fundamentação nova, pois havia muito tempo que era uma arte autêntica e real. É por isso que ele repudia os médicos para os quais uma *techne* autêntica exigia um princípio harmônico a que se pudessem reduzir todos os fenômenos concretos, como faziam os filósofos com os seus sistemas[37]. Segundo o critério do autor, esta tentativa não conduz, como se

37. *De Vet. Med.*, 1 ss. e 12.

pensa, à eliminação das hesitações pouco científicas na maneira de conceber as causas das doenças e menos ainda a uma terapêutica acertada, mas simplesmente a trocar por uma hipótese insegura a sólida base experimental em que sempre assentou a Medicina. É possível que seja esta a única senda por onde se possa transitar nos obscuros domínios do ignorado em que a Filosofia se move, às apalpadelas; mas o médico não pode enveredar por ela, sem abandonar todas as conquistas penosamente levadas a cabo pela experiência médica em séculos e séculos de esforço, desde as suas origens. E o autor define a traços vigorosos esta via de desenvolvimento, partindo da idéia primitiva para a qual o médico era o homem que receitava caldos e poções. À força de o provar, o Homem vai pouco a pouco distinguindo mais finamente o seu alimento do dos animais e passa a encará-lo como coisa à parte. Mas o alimento que o médico prescreve ao enfermo representa já um estágio superior, pois a alimentação de uma pessoa sã não seria menos prejudicial ao enfermo que a comida de um animal ao homem são[38].

É com este passo que a Medicina se converte pela primeira vez numa verdadeira *techne*, pois ninguém se expressaria assim, se se tratasse duma coisa que todos conhecem hoje por arte culinária. E todavia é, no fundo, o mesmo princípio em que se baseia a alimentação do homem são como a do enfermo, a saber: *a adequação*[39]. Mas a descoberta deste critério não se consumou com a mera distinção entre alimentos pesados e ligeiros; ela abrangia também a determinação da quantidade conveniente para cada constituição orgânica. Não é só o excesso de comida, mas também a sua escassez, que prejudica o enfermo. É na dosagem do que cada indivíduo consegue suportar que se conhece o verdadeiro médico[40]. Este é o homem que sabe aplicar certeiramente a medida adequada a cada caso. Não existe uma norma suscetível de ser fixada em números ou em peso e de acordo com a qual se possa determinar exatamente o que convém ministrar em cada

38. *Op. cit.*, 5 ss e 8.
39. *Op. cit.*, 4 e final de 5.
40. *Op. cit.*, 8-9.

caso. Tudo depende, pois, do tato seguro (αἴσθησις), o único que pode substituir a falta de um critério racional[41]. É aqui, por conseguinte, que se situa a mais importante fonte de erros do médico prático; e pode considerar-se grande mestre na sua arte quem só de vez em quando cometer pequenos erros. A maioria dos médicos assemelha-se aos maus navegantes: quando o tempo é bom ou razoável não se vêem os seus erros de navegação; mas quando os surpreende uma tempestade rija fica patente a todos a sua incapacidade.

O autor desta obra é inimigo das generalidades. Não concorda com a afirmação de certos "médicos e sofistas", segundo os quais se não pode entender nada da Medicina, sem se saber o que é o Homem, como nasceu e de que materiais é formado. De um ponto de vista teórico, é indubitável que estes investigadores tinham toda a razão e, se dependesse dos nossos empiristas, a química médica nunca teria chegado a ser descoberta. Mas, do ponto de vista da teoria dos elementos, então em voga, a qual representava uma tentativa demasiado tosca ainda, as suas reservas tocavam praticamente no ponto básico. *A doutrina deles tende para uma espécie de estudo,* φιλοσοφίη, *à maneira de Empédocles e outros autores que escreveram sobre a natureza.* Isto quer dizer que o autor a que nos referimos não ataca Empédocles (ao contrário do que geralmente se crê, interpretando mal as suas palavras) mas define a palavra "filosofia", que nesta época ainda não tem o sentido que hoje lhe costumamos dar[42], por meio da expressão *à maneira de*

41. *Op. cit.*, 9: Δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι, μέτρον δὲ οὔτε ἀριθμὸν οὔτε σταθμὸν ἄλλον πρὸς ὅ ἀναφέρων εἴσῃ τὸ ἀκριβές, οὐκ ἄν εὕροις ἀλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν. Também ali se estabelece a comparação entre o médico e o navegante.

42. Cf. *De Vet. Med.*, 20. Manifesta-se por toda a literatura o erro de pensar que esta polêmica é especialmente dirigida contra Empédocles e a sua escola. Com igual razão se podiam apontar os nomes de Anaxágoras ou de Diógenes. É de forma parecida com a que Empédocles aqui explica a palavra φιλοσοφίη (anseio espiritual, estudo) cuja acepção é vaga ainda nesta época, que Aristóteles transcreve (*Prot.*, frag. 5 b, ed. Walzer; 52, ed. Rose) o conceito de metafísica (para o qual ainda não existia termo técnico) com o nome dos seus representantes mais conhecidos: *O tipo de investigação da verdade* (ἀληθείας φρόνησις) *introduzido por Anaxágoras e Parmênides.* Este dado é importante para a história do conceito de filo-

Empédocles e outros. E à tendência a elevar a Medicina à categoria pretensamente superior da filosofia da natureza opõe estas palavras cheias de orgulho: *Eu sustento que não é possível chegar a resultados exatos a respeito da natureza por outra via que não seja a da Medicina*[43]. Esta tese, hoje estranha para nós, era naquele tempo absolutamente exata. A investigação da natureza não conhecia ainda, naquela época, a exigência da exatidão. A Medicina é a ciência natural que estabelece antes de nenhuma outra esta exigência, já que para ela qualquer resultado positivo dependia da observação exata dos fatos concretos e era da vida humana que ela se ocupava. Para o nosso autor, o problema dos problemas não reside no que o Homem é em si, mas sim no *que ele é em relação ao que come e bebe, à sua maneira de viver e aos efeitos que tudo isto produz nele*[44]. E previne o médico contra a tendência a julgar que basta dizer: o queijo é pesado, porque gera perturbações, quando ingerido em excesso. Quer que se diga exatamente que perturbações causa e por que, e com que partes integrantes do organismo humano é incompatível. Aliás, afirma que os efeitos deste alimento diferem completamente conforme a natureza dos indivíduos e que as diversas classes de alimentos pesados o são por razões diferentes. Portanto, é ridículo em Medicina falar da natureza humana em geral.

Os sete livros da obra intitulada *Das Epidemias* que até nós chegaram pintam o fundo adequado sobre que se projeta esta atitude empírica conscientemente sóbria, típica de nova orientação médica[45].

sofia, que sempre se pretende fazer remontar aos tempos de Heráclito, Heródoto e até Pitágoras. O autor de *Da Medicina Antiga* prossegue: *Ao dizer isto (isto é: ao falar de filosofia à maneira de Empédocles) refiro-me àquele tipo de investigação* (ἱστορίη) *que ensina o que é o Homem, de que causa nasce, etc.*

43. *De Vet. Med.*, 20.

44. *Op. cit.*, 20.

45. Daí o título Ἐπιδημίαι, isto é, *visitas a cidades estrangeiras.* Visitar (ἐπιδημεῖν) não era só a forma de atuação dos sofistas e literatos, mas também a maneira de agir dos médicos ambulantes. Cf. PLATÃO, *Prot.*, 309 D, 315 C; *Parm.*, 127 A, e a obra autobiográfica do poeta Íon de Quio, com o mesmo título. Sobre a obra hipocrática, cf. agora K. DEICHGRAEBER, "Die Epidemien und das Corpus Hipocraticum" *in*: *Abhandlungen der Berliner Akademie* (1938). Os autores desta obra e da que se intitula *Da Medicina Antiga* têm espírito afim; mas dificilmente podem ser idênticos.

Na sua maior parte contêm histórias clínicas tiradas de uma prática profissional indubitavelmente vasta, que se estendia principalmente ao longo das regiões e das ilhas do norte da Grécia. Os casos concretos são muitas vezes registrados com nomes de lugares e pessoas. Neles, vemos brotar diretamente da experiência concreta da Medicina o edifício da ciência médica que o conjunto das obras da escola hipocrática nos revela. A redação por escrito destes *pontos de apoio para a memória* (ὑπομνήματα) constitui a melhor exemplificação do critério metódico da Medicina que de novo vemos generalizado em Aristóteles e segundo o qual a experiência nasce das percepções sensoriais por meio da memória. É indubitável que foram vários os autores que colaboraram na obra *Das Epidemias*. O seu trabalho salienta plasticamente a grandiosa frase inicial do "Livro dos Aforismos": *A vida é breve, a arte longa, a ocasião fugidia, a experimentação arriscada, e o juízo difícil*[46]. Contudo, também o investigador autêntico não se contenta com os detalhes, embora só de má vontade se afaste deles. A verdade nunca se pode diluir inteiramente na infinidade dos casos concretos e variáveis, e uma verdade deste tipo logo deixaria de ter grande valor para o Homem. Por isso é que o pensamento médico desta época cria pela vez primeira o conceito de tipos (εἴδη) da natureza humana, de formas, de predisposições, doenças, etc.[47] Aliás, o *eidos* designa em primeiro lugar a forma, as características formais visíveis de um grupo de indivíduos comparados com os de outro grupo. Mas logo se torna extensivo a todos os traços comuns que de algum modo se possam descortinar em qualquer pluralidade de fenômenos análogos, e adquire, sobretudo no plural, o significado de *tipo* ou *classe*. Tal é o tipo de generalização que o autor também admite na Medicina antiga[48]. Em contrapartida, rebatem-se as afirmações de estilo pré-socrático, tais como a de que o calor é o

46. *Aphor.*, I, 1, DEMÉTRIO, *Do Estilo*, 4, cita a famosa frase, como modelo do estilo seco e cortado, cujo *ethos* só podia ser compreendido pelos profissionais.

47. O aparecimento do conceito *eidos*, que se encontra freqüentemente, sobretudo no plural, e do conceito de *idéia* nas obras hipocráticas foi estudado por A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, pp. 178-267, e recentemente por G. E. SE "The Terminology of the Ideas", *in Harvard Studies in Classical Philology*, 1936.

48. Cf. cap. XII, εἴδεα, e cap. XXIII εἴδεα σχημάτων, etc.

princípio da natureza e a causa de toda a saúde e de toda a enfermidade. Segundo este autor, há no Homem o salgado e o amargo, o doce e o azedo, o áspero e o suave, e outras inúmeras qualidades de distintos efeitos, as quais estando misturadas, não aparecem isoladas nem prejudicam o Homem[49]. Mas logo que qualquer delas se dissocia das outras e atua por si só produz efeitos perniciosos. É a velha teoria de Alcméon de Crotona, segundo a qual é o império exclusivo (μουναρχίη) de uma só força no organismo a causa das doenças, e o equilíbrio (ἰσονομίη) das forças a causa da saúde[50]. O autor não só não admite teorias das qualidades, mas nem sequer a famosíssima teoria dos quatro humores – o sangue, a linfa, a bílis amarela e a bílis negra – que mais tarde e sobretudo a apartir de Galeno seria considerada a base da medicina hipocrática[51]. Nisto opõe-se rigidamente ao dogmático e esquemático autor da obra *Da Natureza do Homem*, durante algum tempo atribuída a Hipócrates.

No entanto, apesar de toda a aversão que ele sente por tudo quanto seja Filosofia, *no sentido da época*, apesar da brusquidão com que se apresenta como um empirista obstinado e com a qual pretende desconcertar deliberadamente as pessoas, não podemos senão assombrar-nos com a enorme quantidade de contribuições filosoficamente fecundas que se descobrem no pensamento médico do autor da obra. E temos até a impressão de que ele próprio tinha consciência disto, embora não cobiçasse o título de sofista. É certo que os nossos historiadores e filólogos da Medicina, seguindo os passos deste autor, costumam entender por médico-filósofo precisamente o contrário de um investigador experimental: um homem com a cabeça repleta de teorias cosmológicas e cuja linguagem ribomba em frases grandiloqüentes tiradas das obras dos filósofos pré-socráticos da natureza, à semelhança do autor dos

49. Cf. o final do cap. XV; o quente não tem tanta força (δύναμις) como se lhe atribui. E no cap. XIV (II parte): as forças que atuam no corpo, o seu número, tipo, sua composição adequada e suas alterações.

50. ALCMÉON, frag. 4 Diels.

51. Já a teoria do "número infinito" das forças que atuam no corpo o prova. Cf. no cap. XV a sua polêmica contra o isolamento e a hipóstase das qualidades – frio, quente, seco e úmido –, comuns naquele tempo.

quantro livros *Da Dieta*, que tão cedo fala à maneira de Heráclito como de Anaxágoras ou Empédocles. Todavia, o que na Medicina era filosoficamente fecundo não era a reprodução servil das anteriores teorias sobre a natureza, por parte de certos médicos, mas sim o modo original e verdadeiramente criador como os mais aptos dentre eles se esforçavam por compreender a "natureza", partindo de um fragmento da natureza total, que ninguém antes deles perscrutara tão profundamente e com tão clara visão, para lhes descobrir as leis próprias.

Vimos já que Platão, com o seu instinto seguro, ligou-se estreitamente à Medicina, desde o primeiro instante. Convém no entanto, antes de prosseguirmos, que nos detenhamos a examinar aqui esta ligação, dado que a ação da Medicina sobre a filosofia de Platão e de Aristóteles ilustra melhor do que qualquer outra coisa a importância científica do novo método e da nova maneira de pensar da ciência médica. É tanto mais oportuno examinar isto aqui quanto se trata do problema verdadeiramente central da *paidéia*. É perfeitamente lógico que, ao fundar a sua ciência ético-política, Platão não começasse por se apoiar na forma matemática do saber nem na filosofia específica da natureza, mas, como nos diz no *Górgias* e em muitos lugares, tomasse antes por modelo a arte médica. No *Górgias*, é a luz da Medicina que se esclarece a essência de uma verdadeira *techne*, tal qual Platão a entende, e é daquela que derivam as características principais desta[52]. A *techne* consiste em conhecer a natureza do objeto destinado a servir ao Homem e, portanto, só na sua aplicação prática se realiza como tal saber. Segundo Platão, o médico é o homem que, baseado no que sabe sobre a natureza do homem são, conhece também o contrário deste, ou seja, o homem enfermo, e portanto sabe encontrar os meios e os caminhos para restituí-lo ao estado normal. É a este exemplo que Platão se agarra para traçar a imagem do filósofo, chamado a fazer outro tanto pela alma do Homem e pela saúde dela. O que torna possível e fecundo o paralelo estabelecido por Platão entre a sua ciência, a *terapêutica da alma*, e a ciência do

52. PLATÃO, *Górg.*, 464 B ss., especialmente 465 A, 501 A ss.

médico, são duas coisas que ambas as ciências têm em comum: ambas as classes de saber tiram os seus ensinamentos do conhecimento objetivo da própria natureza – o médico, do conhecimento da natureza do corpo, o filósofo, da compreensão da natureza da alma; ambos, porém, investigam o campo da natureza a que se consagram, não como um amontoado informe de dados, mas antes com o fito de descobrirem na estrutura natural do corpo ou da alma o princípio normativo para a conduta dos dois, do médico e do filósofo e educador. A esta norma de existência corpórea dá o médico o nome de saúde, e é precisamente este o aspecto pelo qual a ética e a política platônicas abordam a alma do Homem.

Enquanto no *Górgias* o interesse de Platão pela Medicina incide principalmente sobre o caráter e a forma de uma verdadeira *techne*, no *Fedro*, em outra passagem fundamental das suas obras em que sente necessidade de se manifestar sobre este ponto, refere-se antes ao método da Medicina. Platão afirma ali que a Medicina devia servir de modelo para uma retórica autêntica[53]. Aqui, tal como no *Górgias*, entende por retórica a sua própria "arte" filosófico-política, chamada a encaminhar a alma do Homem para o que verdadeiramente é melhor para ele; mas o que é que nesta passagem ele julga decisivo no método da Medicina? Creio que sempre se passou isto por alto, devido à sedução das palavras anteriores e meio humorísticas de Platão sobre Péricles, de quem diz que era um orador e guia de almas tão formidável, por ter aprendido de Anaxágoras a sua sublime torrente de palavras (ἀδολεσχία) sobre a natureza. E como em seguida volta a afirmar que *sem a totalidade da natureza* não é possível penetrar na alma, e que isto se exemplifica na medicina de Hipócrates, que aplica o mesmo princípio ao conhecimento do corpo, daqui se concluía que Platão considerava Hipócrates o médico típico baseado na filosofia da natureza, algo de semelhante ao homem que

53. PLATÃO, *Fedro*, 270 C-D. Cf. em W. CAPELLE, *Hermes*, t. 57, p. 247, a literatura antiga sobre este passo. Não podemos demorar-nos aqui a examinar a maneira como L. EDELSTEIN, *op. cit.* (cf. acima, nota 15 deste cap.), pp. 118 ss., trata o problema da maneira que acho acertada em todos os seus aspectos.

o autor de *Da Medicina Antiga* combate como filosofastro. Mas a descrição tão precisa que Platão em seguida traça do método de Hipócrates orienta-se numa direção totalmente diversa, e o que ele aqui diz destina-se exclusivamente a servir de modelo à retórica e à sua arte de tratar as almas. Hipócrates – diz-nos – ensina a perguntar sempre em primeiro lugar se é simples ou multiforme (πολυειδές) a natureza do objeto acerca do qual queremos adquirir um verdadeiro saber e uma verdadeira capacidade e, no caso de ser simples, a continuar a investigar até que ponto é capaz de exercer influxo sobre outro objeto determinado ou de lhe sofrer a influência; se, pelo contrário, apresenta múltiplas formas (εἴδη) ensina-nos a enumerar estas formas ou tipos e a verificar para cada uma delas o que verficaríamos se se tratasse de um objeto simples: como influi sobre os outros ou como é suscetível de por eles ser influenciado.

Esta descrição do método hipocrático não assenta bem com o tipo de médico que começa o tratamento de uma constipação pela definição do Universo e da sua causa primeira. Adapta-se antes ao procedimento do verdadeiro observador, procedimento que sempre vemos aplicado nos melhores escritos do *Corpus* hipocrático. O que tem afinidade com a imagem de Hipócrates traçada por Platão não é o adversário "filosófico" do autor da obra *Da Medicina Antiga* e que nos fala da natureza do Homem em geral; é, pelo contrário, o autor "empirista" desta obra, o qual objeta ao anterior que as naturezas dos homens diferem qualitativamente e que, portanto, os efeitos produzidos pelo queijo nos estômagos respectivos também têm de ser necessariamente distintos. Claro está que seria precipitado concluir daqui que é precisamente o próprio Hipócrates o autor desta obra. Com efeito, os seus traços característicos apontam simultaneamente, por exemplo, para o autor do escrito *Da Dieta* e para o *Das Epidemias*. Não é somente à falsa interpretação da passagem em que Platão descreve o método hipocrático que se deve o fracasso das reiteradas tentativas para distinguir no nosso *Corpus*, com base na descrição platônica, os escritos autênticos de Hipócrates; esse fracasso deve-se também ao aspecto excessivamente vago da característica contida na descrição, que atribui especificamente a Hipócrates um dos traços

muito comuns à Medicina científica do final do séc. V e do séc. IV. Pode ter sido Hipócrates o autor deste método, mas entre as obras que chegaram até nós figuram, provavelmente, também as de outros médicos seus discípulos. A única coisa que se pode afirmar com segurança é que a medicina do autor da obra *Da Natureza do Homem*, orientada para generalidades da filosofia da natureza, e à qual Galeno aplicava as palavras de Platão, ou a medicina do tipo daquela que o autor da obra *Da Medicina Antiga* impugna, representam o contrário do que Platão descreve como o método próprio de Hipócrates, isto é, o método que consiste em analisar cuidadosamente a natureza (διελέσθαι τὴν φύσιν), enumerar os tipos (ἀριθμήσασθαι τὰ εἴδη) e determinar o que a cada um deles é adequado (προσαρμόττειν ἕκαστον ἑκάστω).

Não é preciso conhecer a fundo os diálogos platônicos para se compreender que o método que Platão aqui define como próprio e peculiar da Medicina não é outro senão o que ele próprio seguiu, sobretudo nas obras da sua última fase. Com efeito, ao lermos a literatura médica, ficamos assombrados por vermos até que ponto se reflete nela o critério metódico de "Sócrates", tal qual Platão o expõe. Já vimos que a medicina empírica, forçada pela prática, começa a *focar um conjunto*, agrupando em tipos ou formas (εἴδη) – para usarmos as palavras de Platão – os casos concretos de características idênticas, verficadas numa observação ampla. Quando em Medicina se distinguem vários destes tipos, fala-se de εἴδη, mas quando se trata apenas da unidade na variedade, emprega-se já o conceito de *uma idéia* (μία ἰδέα), quer dizer, um aspecto ou uma faceta. Idêntico resultado alcançara o estudo das expressões *eidos* e *idéia* e da maneira como Platão as emprega[54]. Estes conceitos metódicos, que os médicos começaram por elaborar a respeito do corpo e das suas funções, são mais tarde transpostos para a esfera de problemas em que se concentravam as suas investigações – a esfera da ética – e, a partir daqui, para a de toda a sua ontologia. Já os médicos haviam reconhecido

54. C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon* (Munch, 1910), pp. 228 ss.

como problema a multiplicidade das formas das doenças e a possibilidade de nelas se estabelecerem numerosas divisões (πολυτροπίη, τολυσχιδίη), esforçando-se por indagar o número de tipos de cada doença[55]; é o que faz o próprio Platão com o seu método dialético da classificação, que ele caracteriza igualmente como a "dissecação" e "divisão" dos conceitos universais nas suas várias classes. E já o autor do *Da Medicina Antiga* fala do problema que cerca de meio século depois reaparecerá nas obras de velhice de Platão, a saber: se se consubstanciarem em essências ideais os conceitos qualitativamente diversos, como é que um *eidos* poderá "ter algo de comum" com os outros?[56].

Quando Platão compara a ciência médica à Filosofia, é baseado sobretudo no caráter nomativo daquela que ele o faz. Põe por isso o navegante ao lado do médico, como exemplo deste tipo de saber, e outro tanto faz Aristóteles. Ambos tiram esta comparação da obra *Da Medicina Antiga*, que é a primeira a usá-la em relação ao problema de que nos ocupamos[57]. Mas enquanto Platão, ao recolher esta imagem, pensa antes no conhecimento da norma enquanto tal, em Aristóteles é em outro sentido que o médico é tomado como modelo. Um dos maiores problemas da ética aristotélica é saber como é que a norma, tendo embora caráter universal, se pode aplicar à vida do indivíduo e ao caso concreto que momentaneamente parece furtar-se a qualquer regra univer-

55. Cf. *De Victu ac.*, 3, onde se diz que já os representantes da escola médica de Cnido atribuíam importância à grande diversidade (πολυσχιδίη) das doenças, e procuravam estabelecer o número exato das formas de cada uma delas, muito embora se deixassem levar demasiado pela coincidência de nomes. É por isso que aqui se declara necessário agrupar num *eidos* várias formas de doença. O autor do *De Flatibus*, 2, representa o extremo neste sentido: nega a multiformidade (πολυτροπίη) e afirma que só existe um τρόπος, ainda que diferenciado em diversos quadros patológicos pelas suas diferenças de τόπος.

56. Há outro problema que interessa tanto a Platão como aos primeiros médicos. *De Vet. Med.*, 15 afirma que na realidade nada existe que seja de si quente ou frio, seco ou úmido, sem estar em relação com nenhum outro *eidos* (μηδενὶ ἄλλω εἴδει κοινωνέον). Cf. PLATÃO, *Sof.*, 257 A ss., que também fala de uma κοινωνία dos γένη ou dos εἴδη (cf. 259 E).

57. Por exemplo, PLATÃO, *Rep.*, 299 C; ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, II, 2, 1104 a 9; III, 5, 1112 b 5 e *De Vet. Med.*, 9, segunda metade.

sal. Isto tem importância decisiva principalmente no que se refere à educação. Por isso é que Aristóteles distingue essencialmente entre a educação individual e a coletiva, apoiando-se para isso no exemplo da Medicina[58]. Mas a Medicina também ajuda o filósofo a resolver o problema de saber como o indivíduo irá encontrar a verdadeira pauta da sua conduta, ensinando-o a descobrir o comportamento moral adequado ao justo meio entre o excesso e o defeito, por analogia com uma dieta física saudável.

Para melhor se compreenderem estas expressões, bastará lembrar que para Aristóteles a ética versa sobre a regulação dos impulsos humanos do prazer e da dor. Já Platão aplicara os conceitos médicos de plenitude e vazio à teoria das sensações de prazer e as incluíra no gênero em que há *um mais e um menos*, que precisa ser regulado[59]. Aristóteles define este critério como o do *justo meio*; não o concebe, porém, como um ponto matemático fixo entre os extremos nem como o centro absoluto da escala, mas sim como o meio justo para o indivíduo de cuja conduta se trata. Por conseguinte, o comportamento moral é a tendência a *concentrar-se* no justo meio que para cada qual existe entre excesso e o defeito[60]. Os termos aqui usados por Aristóteles, o conceito de excesso e de defeito, de ponto médio e de justa medida, o de visar στοχάζεσθαι e o do tato seguro (ἄισθησις), a recusa de uma regra absoluta e a exigência de uma norma adequada às características de cada caso concreto, são tudo termos e critérios tirados diretamente da Medicina, e certamente serviu-lhe até de modelo a obra *Da Medicina Antiga*[61].

Fechar-nos-íamos à compreensão do espírito grego, se quiséssemos atenuar este fato em nome, por exemplo, de uma "originalidade" interpretada em sentido moderno, e portanto desvirtuada. É este um critério falso, que só pode servir para nos extraviar. Ao tomarem por fundamento uma fase de conhecimento alcançada já num terreno paralelo, Platão e Aristóteles infundem à sua doutrina uma autoridade maior. Tudo está relacionado na estrutura da vida grega e uma pedra assenta sobre outra. E é importante ver confirmado, num ponto tão decisivo como o da teoria central platônica e aristotélica sobre a *arete* do Homem, este tipo de estrutura da história do espírito helênico, que em cada uma das fases anteriores pudemos observar. Não se trata, porém, de meras analogias, como à primeira vista se poderia pensar, mas sim de fundir toda a teoria médica sobre a acertada terapêutica do corpo com a teoria socrática sobre o cuidado e correta terapêutica da alma, para constituírem uma unidade superior. Abarca tanto as *aretai* do corpo como as da alma o conceito platônico e aristotélico da *arete do Homem*[62]. Deste modo, a Medicina enquadra-se perfeitamente dentro da antropologia filosófica de Platão. E, contemplado a esta luz, aparece muito mais claro o problema de saber até que ponto a ciência profissional da Medicina deve figurar na história da *paidéia*. A ciência médica não só fomenta a compreensão dos problemas e do pensamento da Medicina em vastos círculos, mas, concentrando-se num terreno parcial da existência humana, o do corpo, alcança conhecimentos de decisiva importância para a composição filosófica de uma nova imagem da natureza humana e, portanto, para uma mais perfeita formação do Homem.

De nada serviria ao nosso propósito examinar com igual minúcia o conteúdo e o caráter da Medicina dos Gregos. Grande parte dela está constituída por simples pormenores de tipo profissional, que não têm interesse direto para o fim que temos em vista. Todavia, além do que anteriormente dissemos, a Medicina dos sécs. V e IV traz para o grande processo espiritual da formação do homem helênico uma contribuição direta cuja importância a ciência médica moderna só de há pouco tempo a esta parte reconheceu e explorou: a doutrina referente à conservação da saúde do

58. Cf. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, X, 10, 1180 b 7.

59. PLATÃO, *Fil.*, 34 E-35 B ss.

60. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, II, 5, 1106 a 26-32; b 27. Cf. *De Vet. Med.*, 9, citado acima, nota 39 deste cap.

61. Ecos da passagem *De Vet. Med.*, 9, encontramo-los também na literatura médica do séc. IV; cf. Dícles de Caristo, frag. 138 (ed. Wellmann) e a polêmica que figura na obra *Da Dieta*, I, 2 (ed. Littré, t. VI, p. 470, segunda metade). O autor discute a possibilidade de adaptar com exatidão a regra geral à natureza individual do paciente. E vê aqui a inevitável falha de toda a arte da medicina.

62. Cf. acima, pp. 534, 678 ss.

Homem. É esta a verdadeira criação do espírito hipocrático em matéria de educação. Para o compreendermos, temos de projetá-la sobre o fundo da imagem total da natureza, traçada pelas obras de ciência médica daquele tempo. Como vimos mais acima, o conceito de natureza é um conceito onipresente no pensamento dos médicos gregos. Qual era, porém, o seu conteúdo concreto? Como é que o espírito investigador da escola hipocrática concebia a ação do que se chamava *physis*? Ainda não se fez até hoje nenhuma tentativa sistemática para definir o conceito de natureza na antiga literatura médica dos Gregos, apesar da importância que isso teria para toda a história do espírito no mundo de então e na posteridade. O verdadeiro médico surge sempre como o homem que nunca separa a parte do todo, mas sempre a encara nas suas relações de interdependência com o conjunto. E de novo podemos tomar como ponto de referência o juízo emitido no *Fedro* sobre Hipócrates[63]. Com as suas palavras, Platão tem em mente o que nós denominamos a concepção orgânica da natureza. Com a sua referência ao método da Medicina, propõe-se pôr em relevo a necessidade de em todos os campos se compreender, primeiro que tudo, com exatidão, a função da parte no todo, determinando assim o que é mais adequado ao tratamento da parte. E a Medicina é precisamente a ciência que serve de modelo a este método de investigação. Platão censura no *Fédon* a antiga filosofia da natureza[64], por não ter tido em conta o fator, imanente no cosmos, da adequação a um fim, fator relacionado da forma mais estreita com o método orgânico de investigação. O que nos filósofos da natureza faltava encontrava-o ele na ciência médica.

É certo que a investigação natural e a Medicina do séc. XIX viam diferentemente a Medicina grega, e o seu preconceito dogmático serviu, por seu turno, de critério decisivo para a maneira de abordagem este problema as investigações de história da Medicina realizadas pelos filólogos[65]. Sabia-se, sem dúvida, que nos

63. PLATÃO, *Fedro*, 270 C-D. Cf. acima, pp.1028-29.

64. PLATÃO, *Fédon*, 96 A ss.

65. Isto é aplicável não só à literatura sobre a Medicina grega, mas também a uma obra tão meritória e cheia de idéias como a de W. THEILER, *Geschichte der Teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zurich, 1925). Essencialmente é

médicos gregos de uma época posterior, e sobretudo em Galeno, já desempenhava papel importante a concepção teleológica dos processos naturais. Isto, porém, devia-se, como à primeira vista se podia compreender, à influência da Filosofia, que viera obscurecer neste ponto o pensamento médico. Em oposição a Galeno, Hipócrates era considerado um empirista puro, e com isto julgava-se estabelecida a incompatibilidade do ponto de vista teleológico com Hipócrates. Este era reputado um dos grandes representantes antigos da atitude puramente mecânico-causal em face da natureza[66]. A idéia de *medida*, dominante na obra *Da Medicina Antiga* e considerada pelos médicos gregos um critério obrigatório universal, leva-nos a pensar que é, pelo menos, discutível esta maneira de conceber o caráter da medicina hipocrática. Aquela idéia indica-nos, ao mesmo tempo, em que sentido podemos aqui falar de teleologia. O médico é chamado a restaurar a medida oculta, quando a doença vem alterá-la. Em estado de saúde, a própria natureza se encarrega de implantá-la[67], ou antes, é ela própria a justa medida. O conceito de *mistura*, tão importante, e que na realidade representa uma espécie de justo equilíbrio entre as diversas forças do organismo, anda estreitamente relacionado com os de *medida* e de *sime-*

aos filósofos que esta obra se circunscreve; no que se refere aos médicos cita apenas, além da figura tardia de Erasístrato (apêndice, p. 102), certos paralelos isolados extraídos do *Corpus* hipocrático. Mas, além da comparação da natureza com a arte consciente (que em Theiler ocupa o primeiro plano do interesse), é sobretudo a ação inconscientemente teleológica da natureza, tal qual a escola de Hipócrates a professa, que merece um estudo sério. Esta converteu-se na forma de teleologia mais cheia de conseqüências para a ciência moderna, embora ainda não se explicasse neste sentido a palavra *telos*. Em A. BIER, "Beiträge Zur Heikunde", *in Münchener Medizinische Wochenschrift*, 1931, n.os 9 ss., temos uma virada para uma mais adequada apreciação deste aspecto da medicina hipocrática.

66. GOMPERZ, *Griechische Denker*, t. I (4.ª ed.), p. 261, a quem se tem de reconhecer o mérito de pela primeira vez ter integrado os médicos na evolução da filosofia grega, é todavia o representante típico da escola positivista, pela sua maneira de ajuizar os problemas. Revela-se isto no fato de estabelecer uma estreita conexão entre Hipócrates e Demócrito. Para tanto se remete à fictícia correspondência posterior que os procura relacionar.

67. Cf., por exemplo, *De Vet. Med.*, 5 (final), 9; *De Victu*, III, 69, e a generalidade das prescrições dietéticas.

tria[68]. É de acordo com esta norma – assim a devemos denominar – cheia de sentido que a natureza age; e compreende-se, a partir deste ponto de vista, que Platão fale da força, da saúde e da beleza concretamente como das "virtudes" (ἀρεταί) do corpo, comparando-as às virtudes éticas da alma. A *arete* é para ele precisamente a simetria das partes ou das forças, que, em linguagem médica, constitui o estado normal[69]. Por isso não nos espanta depararmos também com a palavra *arete* nas obras que condensam o pensamento médico antigo[70]. Não é sob a influência de Platão que este termo penetra na Medicina. Pelo contrário, reflete um ponto de vista que corresponde precisamente à concepção que ele tinha da natureza da antiga Medicina grega. É especialmente nas doenças que na ação da natureza se revela a adequação a um fim. Não é em intervir contra a natureza que consiste a função do médico no tratamento dos doentes. Os sintomas da doença, e sobretudo a febre, representam já de si o início do processo de restabelecimento do estado normal. A este é o próprio organismo que se encarrega de o encaminhar; o médico limita-se a averiguar onde pode intervir para ajudar o processo natural encaminhado à cura. *A natureza a si própria se ajuda*[71]. Tal é o supremo axioma da teoria médica hipocrática e ao mesmo tempo a expressão mais concludente da fundamental concepção teleológica de Hipócrates.

Duas gerações mais tarde, Aristóteles define a relação entre a arte e a natureza, dizendo que não é esta que a arte imita, mas

68. Cf. *De Vet. Med.*, 14 (segunda metade); *De aere*, XII; *De Nat. Hom.*, 4; *De Locis in Hom.*, 26, e outros. Sobre o conceito de harmonia, *De Victu*, I, 8-9. Cf. o meu livro *Diokles von Karystos*, p. 47, sobre ἁρμόττον, μέτριον, σύμμετρον.

69. PLATÃO, *Fédon*, 93 E; *Leis*, 773 A, e *Górg.*, 504 C, aludem à mesma coisa, com a sua definição de saúde como ordem (τάξις) do corpo. Cf. ARISTÓTELES, frag. 7, p. 16 (ed. Walzer; 45 ed. Rose), acerca da simetria como causa da saúde, da força e da beleza do corpo.

70. Cf., por exemplo, *De Victu ac.*, 15 e 17.

71. O apressuramento da *psyche* em acudir à parte do corpo ferida – que Heráclito, frag. 67 a, compara à precipitação da aranha em correr para o local da teia rasgada pela mosca – recorda a precipitação da natureza em acudir em auxílio (βοηθεῖ) do corpo, contra as doenças, segundo a doutrina dos hipocráticos. Este passo dá mais a impressão de uma teoria médica que de um aforismo de Heráclito.

sim que a arte se inventou para preencher as lacunas da natureza[72]. Esta concepção parte do princípio de que a natureza tem uma estrutura inteiramente adequada a um fim e vê nela o protótipo da arte. Em contrapartida, fora pela comparação das diferentes partes do organismo com instrumentos e invenções técnicas e pelo estabelecimento das semelhanças existentes entre umas e outras que a Medicina da época sofística tentara em parte provar a adequação do organismo humano a um fim. Temos um exemplo desta concepção teleológica em Diógenes de Apolônia, que além de filósofo da natureza era médico. É por isso que se lhe atribui a paternidade desta teoria[73]. Em todo o caso, foi no campo da Medicina que ela surgiu. No *Corpus* hipocrático, defende-a o autor do escrito *Do Coração*[74]. No livro I da obra *Da Dieta* tropeçamos com outra forma mais mística da concepção teleológica: segundo ela, todas as artes são imitações da natureza do Homem e devem ser interpretadas a partir das analogias ocultas com ela, como o autor procura demonstrar à luz de uma série de exemplos trazidos de muito longe[75]. Isto não tem nada a ver com Aristóteles nem com Diógenes, mas prova quanto era multiforme e quão espalhada estava esta idéia na Medicina do tempo. *A arte do médico consiste em eliminar o que causa dor e em sarar o homem, afastando o que o faz sofrer. A natureza pode por si própria conseguir isto. Se se sofre por estar sentado, não é preciso mais que levantar-se; se se sofre por se mover, basta descansar. E tal como neste caso, muitas outras coisas da arte do médico a natureza as possui em si própria*[76]. Tudo isso não passa de especulações pessoais do autor. Mas também a escola hipocrática aconselha o médico a assumir apenas papel de auxiliar e complemento da natureza. Assim, por exemplo, lemos na obra *Das Epidemias*: *É a natureza do paciente o médico que cura a sua doença*[77]. E ao passo que

72. Cf. o meu *Aristóteles*, p. 92.

73. Cf. THEILER, *op. cit.* (acima, p. 75), pp. 13 ss., que pretende atribuir a Diógenes todos os exemplos deste tipo.

74. THEILER, *op. cit.*, p. 52, cita um exemplo tirado desta obra, que aliás se coloca sempre neste mesmo campo.

75. *De Victu*, I, 11.

76. *De Victu*, I, 15.

77. *Epid.*, VI, 5, 1: νούσων φύσιες ἰητροί.

a *physis* individual é aqui concebida como um ser que age de acordo com um fim, na tese seguinte – melhor diríamos aforismo – é sobre a *physis* em geral que a consideração do autor incide. A natureza descobre por si própria os meios e as vias necessárias, sem precisão de uma inteligência consciente, como por exemplo no pestanejar, nos movimentos da língua e em tantas outras coisas deste tipo. Fora na sua parte mais recente, mediante a hipótese de uma razão divina que governava o mundo inteiro e o ordenara todo de um modo racional, que a filosofia da natureza – tomando por guia, como já vimos, a Medicina – resolvera o problema da adequação da natureza a um fim[78]. Os hipocráticos abstêm-se de qualquer hipótese metafísica deste tipo, mas admiram a natureza que, embora sem consciência, procede de maneira absolutamente teleológica. É neste ponto que o moderno vitalismo introduz, como nível intermédio entre o consciente e o inconsciente, o conceito fisiológico de estímulo, como fonte das reações teleológicas do organismo. Em Hipócrates este conceito não aparece ainda. A ciência antiga não chegou a uma conclusão clara quanto ao modo de realização dos processos teleológicos no organismo, mas afirmava decididamente a existência do fato. Para ela, a ação teleológica da natureza estava absolutamente vinculada à existência dos seres animados, os únicos que interessam à Medicina.

Na citada passagem, o autor formula em relação com isto o conceito de uma *paidéia* inconsciente, em virtude da qual a natureza se encarrega de fazer o que é necessário: εὐπαίδευτος ἡ φύσις ἐκοῦσα, οὐ μαθοῦσα, τὰ δέοντα ποιεῖ. É certo que no texto da edição de Hipócrates por Littré (pouco satisfatória de um ponto de vista crítico, mas extraordinariamente meritória para o seu tempo e que ainda hoje temos de utilizar, à falta de outras edições melhores de muitas das obras daquele autor), se diz, ao contrário, que *a natureza, embora seja inculta e não tenha aprendido nada, faz o que deve ser feito.* Uma idéia negativa semelhante encontramo-la no autor da obra, rica em aforismo, *Da Felicidade*, escrita posteriormente: *As naturezas das coisas não tiveram*

78. DIÓGENES DE APOLÔNIA, frag. 5 Diels. (Cf. também frags. 7 e 8).

mestre algum[79]. Dá quase a impressão de ter conhecido e plagiado a variante da nossa passagem do livro *Das Epidemias*. Neste caso, porém, deixou-se conduzir por caminho errado, pois para o pensamento da época seria por demais paradoxal a idéia de se poder fazer o que se devia, sem qualquer *paidéia*. Por conseguinte, se a natureza faz por si própria o necessário sem ter aprendido é porque tem a capacidade genial de educar a si própria (εὐπαίδευτος). A sua mestria desenvolve-se em contato direto com a sua missão. Tal é o texto que, à parte manuscritos melhores, o poeta da coleção de gnomas atribuídas a Epicarmo teve também evidentemente diante dos olhos. Este poeta explica a sabedoria da natureza exatamente no mesmo sentido, por meio da idéia de ela se ter educado a si própria. A razão inconsciente da natureza é interpretada como algo de análogo à "cultura" consciente do Homem[80]. Esta idéia hipocrática cala mais fundo que a prova dos sofistas, que também achava eco no pensamento médico, segundo a qual era na agricultura e na domesticação de animais que a formação da natureza humana pela *paidéia* tinha a sua analogia[81]. Com efeito, a *paidéia* é aqui concebida como uma disciplina e

79. *De Alim.*, 39: φύσιες πάντων ἀδίδακτοι.

80. EPICARMO, frag. 4 Diels:
τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει
μόνα. πεπαίδευται γὰρ αὐταύτας ὕπο.

Alude-se à incubação do ovo pela galinha, invocada como exemplo da razão natural de todos os seres vivos. A ser autêntico, este seria, senão o testemunho mais antigo que teríamos em apoio do conceito de παιδεία, ao menos um testemunho não muito posterior ao de ÉSQUILO, *Sete*, 18 (Cf. acima, p. 233). No entanto, o termo significa em Ésquilo apenas a παίδων τροφή; em Epicarmo, a palavra tem já o sentido de cultura superior, sentido que ganha com os sofistas, e principalmente no séc. IV. Diels conta este fragmento entre os poucos que não apresentam indícios de proceder de um dos livros de máximas, posteriormente atribuídos a Epicarmo. Contudo, a evolução do sentido da palavra παιδεία indica-nos tratar-se de uma falsificação igual às outras.

81. Cf. acima, pp. 251 ss. Como ecos precoces do paralelo sofístico entre a *paidéia* e a agricultura, de que se fala aqui, devemos acrescentar HIP., *Nomos*, 3, onde o conceito da cultura em geral é transposto para a cultura especial dos médicos, e PLATÃO, *Timeu*, 77 A, onde a comparação é engenhosamente invertida e a agricultura apresentada como *paidéia* da natureza. O mais provável é que ambas as variantes provenham do séc. IV.

uma domesticação puramente exteriores, ao passo que na concepção hipocrática a *paidéia* tem já o seu caminhar inconsciente e espontâneo na própria natureza e na sua ação teleológica. Este ponto de vista espiritualiza o natural e naturaliza o espiritual. É desta raiz que brota o uso genial de analogias espirituais para explicar o físico e de analogias materiais para interpretar o espiritual. É valendo-se de tais analogias que o autor do livro *Das Epidemias* cunha expressões tão lapidares e impressionantes como esta: *O esforço físico é alimento para os membros e para os músculos, o sono o é para as entranhas. Pensar é para o Homem o passeio da alma*[82].

À luz desta imagem da natureza como força espontânea e inconscientemente teleológica, podemos compreender a tese do autor da obra *Da Dieta*: *A natureza basta a todos em todas as coisas*[83]. Mas assim como o médico facilita com a sua arte a obra da natureza, quando se altera o equilíbrio dela, também é esta mesma concepção que incute a este autor o dever de prevenir o perigo que espreita e de velar pela conservação do estado normal. O médico antigo, como o moderno ainda até há poucas décadas, era mais médico de sãos do que de enfermos. Esta parte da Medicina resume-se sob o nome de higiene (τὰ ὑγυεία). Os cuidados da higiene incidem sobre a *dieta*. Os Gregos entendem por *dieta* não só a regulamentação dos alimentos do enfermo, mas também todo o regime de vida do Homem e especialmente a ordenação dos alimentos e dos esforços impostos ao organismo. Neste aspecto, o ponto de vista teleológico em relação ao organismo humano devia impor ao médico uma grande missão educativa. A sanidade antiga só em muito pequena parte era incumbência pública; fundamentalmente, dependia do nível cultural do indivíduo, do seu grau de consciência, das suas necessidades e dos seus meios. E como é natural, estava desde o início relacionada com a ginástica. Esta tinha um lugar importante nas ocupações do homem grego médio.

82. *Epid.*, VI, 5,5. DIEHGRAEBER, *op. cit.* (acima, nota 16 deste cap.) interpreta-o assim: *o passeio da alma* (pelo corpo aparece) *ao homem* (como o) *pensamento*. Mas ψυχῆς περίπατος φροντίς ἀνθρώποισι não pode significar isso. Também em *De Victu*, II, 61, o pensar (μέριμνα) se inclui entre os "exercícios". A nota nova consiste em tornar os "exercícios" extensivos do corpo à alma.

83. *De Alim.*, 15.

Baseava-se por seu turno numa longa experiência higiênica e exigia um constante domínio do corpo e dos seus atos. É pois explicável que o ginasta, como conselheiro experiente no cuidado do corpo, fosse o precursor do médico. E nem por sombra foi afastado, quando apareceu a teoria da dieta, mas conservou sempre a sua posição ao lado daquele. Embora a Medicina tentasse a princípio invadir o campo da ginástica, as obras dietéticas que se conservam atestam que não tardou a estabelecer-se uma divisão de jurisdições, em que o médico se submetia para certas coisas à autoridade do ginasta.

Chegaram-nos os restos de uma copiosa literatura médica sobre a dieta adequada, procedente de todos os períodos da cultura grega, os quais nos permitem traçar uma história do seu desenvolvimento, que também ilustra as vicissitudes de vida social. Contudo, aqui só temos de nos ocupar dos seus inícios. Perderam-se as obras mais antigas sobre higiene. Se o critério cronológico vigente fosse certo, disporíamos para a época dos fins do séc. V e começos do IV, em que se principiou a desenvolver este aspecto da cultura física grega, de dois testemunhos, além do breve escrito *De um Regime de Vida Saudável* e quatro livros *Da Dieta*, obra famosa na baixa Antiguidade; e ainda os extensos fragmentos, conservados por escritores posteriores, da obra perdida do importante médico Díocles de Caristo. É certo que, como veremos, ambas as obras datam seguramente de tempos posteriores ao que geralmente se vinha acreditando. Podemos, no entanto, considerá-las representativas de uma época unitária, uma vez que coincidem no típico. Como, porém, revelam nas suas variações sobre o tema um certo desenvolvimento deste ramo e um considerável grau de individualidade, caracterizá-las-emos separadamente. Uma história completa de dietética desta época devia ainda ter em consideração as regras sobre o regime de vida das pessoas saudáveis, disseminadas por outros escritos do *Corpus* hipocrático.

A obra *De um Regime de Vida Saudável*[84] propõe-se servir de guia aos profanos para a dieta que diariamente devem observar. Partilha com o livro *Das Afecções* este objetivo, razão pela qual já

84. T. VI, p. 72 (ed. Littré).

na Antiguidade este se reproduzia em alguns manuscritos, na seqüência imediata daquela obra. Examina-se nele, à guisa de introdução, o problema da educação dos leigos e fala-se da proporção de cultura médica necessária ao profano para seu uso pessoal, a fim de impedir que a sua doença piore ou, na impossibilidade disso, pelo menos a fim de entender melhor as indicações do médico e coadjuvá-las. O livro termina pela exposição de uma doutrina dietética, de compreensão universal, para doentes. Com isto, é perfeito o paralelo entre este escrito e a obra *De um Regime de Vida Saudável*, e compreende-se que ambas as obras fossem na Antiguidade atribuídas ao mesmo autor. A regulamentação da dieta para pessoas saudáveis abrange a alimentação e os esforços físicos indicados para as diferentes épocas do ano e para as diferentes regiões, constituições, idades e sexos, mas tudo em termos muito genéricos. Poderia caracterizar-se a idéia fundamental do autor como uma espécie de política medicinal de equilíbrio, com prescrições de muito alimento sólido e pouco líquido nas estações frias do ano e o inverso nas estações quentes, para com o aumento da secura e do calor compensar os efeitos do Inverno, e com a umidade e o frio compensar os do Verão. Por conseguinte, sempre que haja o perigo de no organismo predominar uma qualidade, deve acentuar-se a qualidade contrária. Com efeito, segundo o ponto de vista do autor, que nisto coincide com a obra *Da Natureza do Homem*, a origem das doenças deve-se ao fato de o organismo ser formado não de um só elemento, mas de vários, e à facilidade com que a proporção entre eles se pode alterar, pelo aumento excessivo de uma das quatro qualidades: o calor, o frio, a umidade e a secura. Tal é a teoria que o autor de *Da Medicina Antiga* com razão repele por demasiado esquemática, mas é precisamente por ser esquemática que se compreende que esta teoria se manejasse com certa facilidade. Esta dieta constitui uma diplomacia relativamente singela para com o próprio organismo, uma vez que tem de contar apenas com um número relativamente pequeno de fatores decisivos. Não é ainda uma doutrina tão intrincada como aproximadamente um século mais tarde o será, na obra de Díocles. Este autor regulamenta o dia inteiro de manhã à noite; em contrapartida naquela velha obra só se determinam de certo modo as variações da dieta nas duas estações extremas do ano, Verão e Inverno, e nas duas estações de transição, Primavera e Outono. Não é por serem demasiado exatas que se torna difícil obedecer às suas prescrições, mas antes, ao contrário, por serem excessivamente vagas. Nesta obra, ainda não se encontram esclarecidas as relações entre o médico e o ginasta. O autor estabelece também a quantidade maior ou menor de exercício físico de acordo com a mesma idéia fundamental, isto é, conforme as estações do ano, sem se preocupar demais com as opiniões do ginasta[85].

Caráter totalmente diverso tem a obra *Da Dieta* em quatro livros, obra verdadeiramente enciclopédica, que o autor, segundo as suas próprias palavras, empreendeu com o propósito de resumir e completar onde fosse preciso toda a literatura sobre o assunto, que já era muito copiosa na sua época[86]. O autor é um filósofo e um sistemático, e caracterizá-lo-íamos com pouca justiça, se o qualificássemos de simples compilador. É mais que duvidoso que as tentativas de análise desta obra que até agora se fizeram e a retalharam para atribuir uns pedaços a um sofista heraclitizante, outros a um discípulo de Anaxágoras e outros ao dietético Heródico, representem a solução do enigma[87]. O filósofo da natureza que se pretende distinguir como segunda fonte principal das partes da obra de matiz heraclitiano, é por sua vez parcialmente anaxagórico; e de quando em quando tem clarões que lembram perfeitamente Empédocles ou Diógenes de Apolônia. Indubitavelmente, não há outro remédio senão dar crédito ao autor, quando diz que se inspira nas mais diversas fontes e que a sua doutrina pretende ser também muito vasta no aspecto filosófico, tal como no aspecto médico. Tudo isto parece situá-lo numa época posterior à de Hipócrates, razão por que é de antemão inverossímil que

85. Cf. as pormenorizadas prescrições sobre os exercícios gímnicos em *De Victu Sal.*, 7.

86. *De Victu*, I (t. VI, p. 466, ed. Littré).

87. Cf. sobretudo o trabalho de C. FRIEDRICH, "Hippokratische Untersuchungen" *in Philologische Untersuchungen*, editado por Kiessling e Wilamowitz, t. 15, Berlim 1899, pp. 81 ss., no qual se encetam caminhos novos, muito embora os seus métodos sejam demasiado mecânicos no que se refere à análise das fontes. Sobre a literatura antiga acerca do tema, cf. p. 90 da citada obra.

fosse a ele que o autor da obra *Da Medicina Antiga*, escrita no último terço do séc. V, se referisse na sua polêmica contra os médicos interessados pela Filosofia. Em contrapartida, o autor de *Da Dieta* parece conhecer já o empírico; em todo o caso, esforça-se por ater-se aos seus postulados e não se perder em generalidades; mais ainda: indica várias vezes, propositalmente, que em Medicina o fundamental é o individual. A seu juízo, não tem o mínimo valor prescrever em termos gerais a quantidade de calor e de frio que se deve ministrar para manter são o corpo, como faz o autor, anterior a ele, da obra *De um Regime de Vida Saudável*; deve, sim, exigir-se uma descrição pormenorizada dos efeitos que produzem todos os alimentos. A sua obra era famosa na Antiguidade como inesgotável manancial de detalhes[88]. Galeno acha que o seu segundo livro, apesar da multicolorida filosofia e outros elementos estranhos que imperam no primeiro, é digno de Hipócrates; e, conquanto isso seja em parte devido às fontes que o autor utilizou neste livro, todos deviam reconhecer que ele já adota conscientemente uma atitude situada para além da velha polêmica de princípios entre a Medicina filosófica e a Medicina empírica, e aspira a conciliar ambas as tendências. Para ele, o princípio também estabelecido pela escola hipocrática, segundo o qual o médico precisa levar em conta a constituição global do Homem, o seu meio ambiente de lugar e de clima e as mudanças no acontecer cósmico, inclui, também, irrefutavelmente, a necessidade de se ocupar teoricamente da natureza inteira. O problema que o autor da obra *Da Medicina Antiga* considera tão importante, o de saber qual é a parte do organismo que num dado momento tem o predomínio, é também decisivo para o dietético, mas não se pode separar

88. Pretende descrever em detalhe o efeito de todas as comidas e bebidas, e de todos os exercícios, para que as prescrições se possam adaptar a cada ocasião concreta. A nítica distinção entre o universal (κατὰ παντός) e o particular (καθ' ἕκαστον) é característica do método usado pelo autor. Cf. acerca disto as suas próprias observações de princípio em II, 37 e 39. O autor de *Da Medicina Antiga* não podia acusar de incorrer em vagas generalidades um médico como este, que tão energicamente recusa falar em termos gerais e se concentra no detalhe. A teoria do κατὰ παντός e do καθόλου lógicos é mais tarde elaborada com precisão por Aristóteles. Isto constitui um indício importante para se poder situar com precisão cronológica a origem dos livros *Da Dieta*.

do problema de saber que partes compõem o Homem e lhe deram origem[89]. A *diagnosis* é inseparável da *gnosis*, do conhecimento do conjunto da natureza. Em seguida vem o conhecimento dos pormenores, começando pelo dos alimentos e dos seus efeitos sobre as diversas constituições, assim como o que se refere aos esforços físicos. Este último aspecto é tão importante como o de uma alimentação adequada, e, no entanto, à semelhança de tantos outros médicos anteriores, o autor desta obra não se refere a ela para nada[90]. O dietético preconiza uma compensação sistemática e consciente para os efeitos opostos da alimentação e do esforço. Estabelece como ideal a simetria, que a princípio os antigos só aplicavam à alimentação. Na sua opinião, este ideal deve tornar-se extensivo aos exercícios físicos e à relação destes com a nutrição[91]. É provável que o autor siga aqui a teoria de Heródico de Selímbria, o primeiro que atribui aos exercícios físicos um lugar de primeiro plano na dieta e os elaborou sistematicamente[92]. Era *paidotribes* e buscava na ginástica uma cura para as suas próprias enfermidades, fazendo desta uma medicina para si e para os outros. Deve ter conquistado uma certa celebridade, pois são muitos os que o citam. O sarcástico autor do VI livro *Das Epidemias* diz, referindo-se a ele, que à força de exercícios físicos redobrados e banhos de vapor matava de febre os doentes; e Platão troça dele, dizendo que com o seu método não foi capaz de se curar a si próprio e não fez mais que dilatar artificialmente a morte, "martirizando-se" anos e anos. Aristóteles cita dele uma máxima, que diz haver muita gente que, embora goze de saúde, não se pode considerar feliz, pois só a mantém à força de se privar de todas as coisas agradáveis. Segundo Platão, era ao próprio Heródico que em primeiro lugar se devia aplicar este juízo. É possível que a exigência

89. *De Victu*, I, 2 (início). Isto parece visar o autor da obra *Da Medicina Antiga*, que expressamente repudia esta maneira de colocar o problema (ἱστορίη) em ligação com a filosofia da natureza.

90. É característica da concepção do autor de *Da Medicina Antiga* o derivar inteiramente as origens da Medicina do desenvolvimento da dieta para enfermos.

91. *De Victu*, I, 2 (t. VI, p. 470, ed. Littré).

92. Sobre Heródico, cf. PLATÃO, *Rep.*, 406 A-B; ARISTÓTELES, *Ret.*, 1, 5, 1361 b 5; HIP., VI, 3, 18.

da simetria entre a alimentação e os exercícios físicos, preconizada pelo autor, tomasse já em consideração estas críticas, ampliadas evidentemente no séc. IV. É certo que ele não defende o princípio da "autarquia" da arte médica, tão vivamente propugnada por outros médicos, nem sequer para um tão vasto conceito de medicina, por achar que se não pode determinar a medida exata da alimentação e do esforço para cada indivíduo. Creio que neste ponto é clara a sua atitude polêmica contra o autor da obra *Da Medicina Antiga*, uma vez que aparecem expressamente repetidos e negados todos os conceitos que este emprega. Para o dietético, é no problema do indivíduo e das suas necessidades que fracassa a perfeição absoluta da arte da Medicina[93]. Concede, ainda assim, que o médico se poderia aproximar da sua meta ideal, se tivesse o indivíduo constantemente diante dos olhos, como o ginasta o tem. Isto, porém, é impossível[94].

Para não intervir só quando a doença já se declarou, como faz a maioria dos médicos, prescreve o seu sistema dietético, cuja aplicação exata tende a precaver contra a doença. É simultaneamente um sistema de pré-diagnóstico e de profilaxia, e é nisso precisamente que consiste a descoberta deste autor. E liga-se à consciência de que se não pode atingir o objetivo de um bom tratamento individual, sem se conseguir que o indivíduo coopere em boa parte com a ação do médico, como fator medicinal ativo e consciente[95]. Depois de estabelecer no livro I os fundamentos gerais da filosofia da natureza, o autor começa no II a descrever os efeitos dos diversos climas e regiões, em seguida expõe do modo mais pormenorizado os de todos os alimentos vegetais e animais e os de todas as bebidas. Obtemos, assim, uma visão panorâmica da assombrosa riqueza e da grande variedade que a alimentação da época oferecia ao homem grego culto. A enumeração aqui feita pelo médico supera de longe em variedade as longas ementas

93. *De Victu*, I, 2 (t. VI, p. 470, ed. Littré).

94. *Ibid.*

95. *De Victu*, I, 2 (t. VI, p. 472, ed. Littré), onde também aparece o conceito da *prodiagnose*. *Profilaxia* é um termo posterior, mas que define bastante bem a intenção do autor, que se propõe unir as duas coisas.

das comédias dórica e ática. E também neste aspecto procede sistematicamente. A primeira coisa que faz é classificar em cereais e legumes a massa enorme de alimentos vegetais por onde começa a sua enumeração. Omite apenas as verduras e as frutas. Estas vêm depois da carne, pois são consideradas conduto (ὄψον), do ponto de vista dietético. Os alimentos animais dividem-se em mamíferos (subdivididos por seu turno em crias e animais adultos) e em aves, peixes e crustáceos. Examina os diversos efeitos dos animais selvagens e dos domésticos, no tocante à alimentação. Vêm a seguir os produtos animais e seus derivados, os ovos, o leite e o queijo. O leite é o único que trata juntamente com as bebidas, às quais fica incorporado.

Bastaria o breve capítulo consagrado ao queijo para efetuar a opinião dominante, segundo a qual é contra o autor desta obra que se insurge com tão violento zelo, censurando-lhe a tendência às generalizações precipitadas, a obra *Da Medicina Antiga*. Como exemplo disso, cita ele precisamente o modo de tratar o queijo, dizendo que o seu autor, acusado de generalizar demais, se limita a considerá-lo prejudicial. Na realidade, o nosso médico observa acertadamente que o queijo é pesado, mas apesar disso considera-o nutritivo[96]. Importa inverter a ordem cronológica que até aqui se tem estabelecido entre as duas obras: é evidente que o dietético utilizou não só o livro *Da Medicina Antiga*, mas ainda outros escritos hipocráticos anteriores. Assim, por exemplo, vemo-lo seguir quase ao pé da letra a enumeração dos fatores climáticos que na introdução à obra *Dos Ventos, Águas e Regiões* são declarados importantes do ponto de vista da Medicina[97] e exigir que os exercícios físicos sejam graduados de acordo com esses fatores. E também não se pode ignorar o fato de ele conhecer as idéias expostas no livro *Das Epidemias*, assim como evidentemen-

96. Cf. acima, pp. 1022 ss. *De Victu*, II, 51, refere-se a *De Vet. Med.*, 20.

97. *De Victu*, I, 2 (t. VI, p. 470, ed. Littré). Cf. sobre isto *De Aere*, I-II. Deparamos ali com os seguintes fatores, examinados pela mesma ordem que no autor de *Da Dieta*: a estação do ano, os ventos, a situação da cidade, as doenças próprias do Verão e do Inverno, o curso dos astros, a transformação das doenças. A única coisa omitida pelo dietético, ao copiar excertos do escrito que tomou como base, foi o que se referia às águas.

te a escola de Cós possuía a sua obra, pois chegou até nós juntamente com as obras dos hipocráticos. O pensar é qualificado engenhosamente nas *Epidemias* de *passeio da alma*[98]. O dietético, seja de onde for que tenha tirado esta idéia, acolhe-a e utiliza-a sistematicamente à sua maneira, classificando entre os *exercícios* não só o pensar, mas também a ação dos sentidos e a palavra. E contrapõe estes *exercícios*, como categoria especial dos esforços que ele denomina esforços *naturais*, às diversas classes de passeios e exercícios ginásticos, que ele agrupa sob o nome de esforços artificiais ou *violentos*. E tem todo o ar de ser originalmente sua a teoria do movimento físico que ele associa, sobretudo quando diz que pelo esforço a alma aquece e seca, e que a perda da umidade da carne conduz ao enfraquecimento do corpo[99].

Temos de nos decidir a situar a obra *Da Dieta* não mais antes de começos do século, mas sim bem dentro do séc. IV. Em apoio desta opinião aduziremos um único fato, a que se poderão juntar muitas outras razões filológicas, estilísticas e de conteúdo. Lemos efetivamente nesta obra que as fricções do corpo se devem fazer com uma mistura de azeite e água, para evitar o perigoso (οὐ δεινῶς) aquecimento do corpo[100]. Pois bem: chegou-nos um extenso fragmento de uma obra de Díocles de Caristo que trata especificamente deste tema e que traz o nome do pai dele, o médico Arquidamo, a cuja memória está dedicada. Este médico opunha-se às fricções com azeite, usuais naquele tempo, por aquecerem o corpo em demasia. Díocles refuta as razões dele e propõe como solução intermédia usar no Verão uma mistura de azeite e água e só azeite no Inverno[101]. A fórmula de azeite e água misturados para as fricções assim como o raciocínio para evitar o aquecimento excessivo do corpo são tão individualizados que a concordância de Díocles com o autor da obra *Da Dieta* não depende neste caso, evidentemente, de um mero acaso. E não precisamos nos deter em provar qual dos dois se inspira no outro. A

98. *Epid.*, VI, 55.
99. *De Victu*, II, 61.
100. *De Victu*, II, 65 (final).
101. DÍOCLES, frags. 147 e 141 (ed. Wellmann).

época em que viveu Díocles ultrapassa o ano 300, como demonstrei no meu livro sobre este famoso representante da escola médica dogmática, e é mais ou menos com aquele ano que coincide o seu apogeu. É indubitável que o autor da obra *Da Dieta* teve de viver antes[102]; além de outras razões, Díocles está separado dele pela influência de Aristóteles e da escola peripatética, muito clara e manifesta no primeiro em toda a parte. É portanto o caso de supor que o autor de *Da Dieta* já conhecia a rejeição integral das fricções com azeite manifestada por Arquidamo, pai de Díocles, e a ela se opunha por a considerar exagerada. Díocles aceita para o Verão a fórmula intermediária do uso de uma mistura de azeite e água, enquanto para o Inverno aceita as fricções só com azeite[103]. Se esta observação não segue caminho errado, chegaremos à conclusão que o seu autor foi contemporâneo de Arquidamo, pai de Díocles. É essa a época em que se enquadra o caráter nitidamente eclético da obra, a sua grande extensão e o volume da literatura nela utilizada.

Outro indício que situa a obra no séc. IV é a decidida predileção que o autor sente pela divisão sistemática da matéria em gêneros e espécies, método que teve o seu apogeu precisamente naquela época. É certo que já no séc. V pudemos observar certa tendência à formação de tipos (εἴδη) em todos os campos da experiência médica, mas esta evolução atinge aqui uma fase superior. Isto pode ser visto com especial clareza na excelente ordenação sistemática que serve de base à enumeração completa que este autor faz das classes de alimentos. Há já várias décadas que o seu sistema animal atraiu a atenção dos zoólogos[104]. Estes recusavam-se a crer que o nosso médico tivesse podido inventar exclusivamente para os seus fins dietéticos um sistema como este, tão semelhante à classificação aristotélica do reino animal. Consideravam-no minucioso demais para o seu intento e moldado em de-

102. Cf. o meu livro *Diokles von Karystos* (Berlim, 1938), pp. 67 s.
103. Cf. as suas observações a este respeito, *De Victu*, I, 1.
104. Cf. R.BURCHKARDT, "Das Koische Tiersystem, eine Vorstufe der Zoologischen Systematik des Aristoteles", *in Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, t. XV, 1904, pp. 377 ss.

masia por um interesse zoológico teórico. Por outro lado, não se tem a menor notícia da existência de uma zoologia pré-aristotélica como ciência independente no séc. V, época em que se situava a obra. Em face deste dilema, optava-se pela admissão da existência de vastos estudos zoológicos para fins médicos na época hipocrática, ainda que nenhum outro indício deles chegasse até nós, e com base na obra *Da Dieta* reconstituía-se um *sistema zoológico da escola de Cós*. Continua sendo, porém, inverossímil, mesmo sob esta forma, a existência no séc. V de um sistema zoológico semelhante ao de Aristóteles[105]. Em contrapartida, torna-se mais fácil explicar o enigma das duas classificações, se partirmos da hipótese que a obra a que nos referimos não é anterior à época de Platão. Um conhecido fragmento do dramaturgo Epícrates, procedente desta época, fala de algumas tentativas de classificação de todo o mundo animal e vegetal feitas na Academia, na presença de um médico siciliano, entre outros[106]. E embora este desse mostras de aborrecimento altamente descorteses, basta só a sua presença para provar que era precisamente aos médicos que este gênero de investigação atraía, apesar de que o método pouco empírico nelas seguido os decepcionasse[107]. A escola de Platão atraía de terras distantes espíritos muito diferentes e sem dúvida o médico siciliano não passa de um entre muitíssimos exemplos parecidos. Foi mais tarde, nas obras de Espeusipo e Aristóteles, que vieram à luz da publicidade as investigações da Academia sobre a classificação do reino animal e vegetal. O sistema do dietético apresenta certas semelhanças com os daqueles dois[108]. Contudo, será conveniente examinar também com minúcia a sua sistemática vegetal e o seu método de classificação em outros

105. Sobre a possibilidade de atribuir a obra *Da Dieta* à escola de Cós, cf. ultimamente A. PALM, *Studien Zur hippokratischen Schrift* Περὶ διαίτης (tese de doutoramento, Tubinga, 1933), p. 7. Aliás, o autor não manifesta nenhuma dúvida no que se refere à remota origem da obra.

106. EPÍCRATES, frag. 287 (ed. Kock).

107. A seu respeito cf. M. WELLMANN, *Fragmente der Sikelischen Aerzte*, p. 69, e o meu *Aristóteles*, pp. 26-30.

108. Cf. A. PALM, *op. cit.*, pp. 8 s., embora na sua investigação prescinda da botânica do autor da obra *Da Dieta*.

campos, antes de nos arriscarmos a emitir um juízo acerca da relação existente entre o nosso autor e estas tentativas de classificação científica. A única coisa que podemos fazer aqui é determinar genericamente o mundo espiritual em que aquele vivia. Não é preciso admitir a prioridade absoluta da tentativa platônica de classificação do mundo animal e vegetal. O próprio Platão, na passagem do *Fedro* em que fala mais pormenorizadamente do seu método dialético de classificação, afirma que se devia tomar por modelo o método de Hipócrates[109]. É certo que não se refere ali à sua aplicação a organismos diferentes dos humanos, mas há razões para crer que na época de Platão esse método fosse pelas próprias escolas da Medicina estendido aos animais e às plantas e, portanto, para se supor que era recíproco o interesse dos filósofos e dos médicos por este tipo de investigações.

É surpreendente que pertença precisamente ao nosso autor a imensa maioria das passagens em que a palavra *alma* aparece mencionada nos escritos hipocráticos, nos quais, logicamente, esta palavra só raras vezes se encontra[110]. Isto não pode ser mera coincidência. Também não se pode explicar de maneira satisfatória, dizendo que o autor encontrou a palavra na fonte heraclitiana que utilizou, pois ele não fala da alma só em relação com a ciência da natureza, mas alude a ela também na parte dietética da sua obra e dedica, além disso, um livro inteiro, o IV, aos reflexos psíquicos dos processos físicos, nos sonhos. Os numerosos pontos de contacto da sua interpretação casuística dos vários tipos de imagens projetadas nos sonhos com os livros de sonhos hindus e babilônicos de época anterior e posterior levaram já outros investigadores à conclusão de que estamos perante uma influência direta do Oriente na ciência médica dos Gregos[111]. Esta influência oriental pode ter-se produzido por si mesma também em época anterior. Mas em nenhuma época se enquadra melhor do que no séc. IV, na Jônia de Eudoxo de Cnido, que entre outras coisas transmitiu à Academia platônica o seu conhecimento pessoal do

109. Cf. acima, pp. 1025 ss.

110. Cf. os passos em LITTRÉ, *Oeuvres d'Hippocrate*, t. X, p. 479.

111. Cf. A. PALM, *op. cit.*, pp. 43 ss.

Oriente[112]. Os Gregos não podiam ser acessíveis à sabedoria e superstição orientais sobre a vida dos sonhos, antes que a *alma* se convertesse para eles próprios no centro do pensamento, o que nesta forma científico-teórica não sucedeu antes do séc. IV. E neste como em tantos outros pontos, foi na Academia que este interesse se plasmou de modo mais profundo. A teoria platônica da alma foi a raiz de que nasceu a preocupação filosófica da Academia pela vida dos sonhos da alma e pelo seu significado de realidade[113]. O jovem Aristóteles trata deste problema em vários diálogos. É possível que, apesar da destacada peculiaridade das suas idéias, o autor da obra *Da Dieta* esteja também influenciado pela Academia, nas suas exposições acerca dos sonhos.

Tal como Aristóteles nos seus diálogos, também o nosso autor parte da idéia órfica de que é na altura em que o corpo dorme que a alma expande mais livremente a sua atividade, pois é então que ela está concentrada, indivisa e inteiramente consagrada a si própria[114]. E dá a este dogma a feição, peculiar à Medicina, de que durante o sono a alma reflete também o estado físico do Homem com a máxima pureza, sem a influência perturbadora de nenhuma ação do exterior. O escrito de Aristóteles "Da Profecia dos Sonhos", chegado até nós, prova que o problema do valor de realidade dos sonhos reaparece no séc. IV já numa fase científica. Nesta obra, Aristóteles reconhece também nos sonhos os efeitos da vida real e das sensações reais, sem por isso chegar a acreditar numa verdadeira profecia. Também o nosso autor médico não acolhe diretamente a interpretação dos sonhos, mas procura trazê-la do campo do profético para o do simples prognóstico. O que sucede é que ele se cinge demasiadamente ao seu modelo e acaba por se entregar quase à superstição.

Também a linguagem da obra *Da Dieta* encaixa melhor nos meados do que no começo do séc. IV ou em período anterior. Ainda

112. Sobre Eudoxo, cf. o meu *Aristóteles*, pp. 26 e 154 ss. Ctésias foi médico da corte do rei Artaxerxes, por volta de 403 (cf. XENOFONTE, *Anábase*, I, 8): escreveu as suas obras no séc. IV.

113. Cf. o meu *Aristóteles*, pp. 52 ss, e 189, nota 78.

114. *De Victu*, IV, 1, Cf. PÍNDARO, frag. 131 e ARISTÓTELES, frag. 10 (ed. Rose).

se continuou a escrever em dialeto jônico ao longo de todo o séc. IV, e os períodos contruídos aqui e além, corretamente longos, antitéticos e isocólicos, indicam mais a época de Isócrates e da sua retórica que a de Górgias. Um estilo como o do dietético é inconcebível ao lado da redação perfeitamente despida de retórica e simplista das obras de medicina profissional que com certa segurança podemos situar na época de Hipócrates ou na geração posterior a ele. Diferem também consideravelmente das obras de uma época anterior, dirigidas a um vasto público e fortemente influenciadas pela prosa sofística. A variedade estilística, que até aqui se explicava como uma conseqüência das transcrições mecânicas, representa antes, no caso de um escritor capaz de escrever com tanta arte, como este, uma afetada polifonia. Esta corresponde à atitude interior, conscientemente sintética, que o autor revela na introdução à sua obra, onde prevê que poderão acusá-lo por isso de falta de originalidade[115]. É a arte que de Isócrates conhecemos e que vê na *mescla dos tipos formais* o supremo ideal do escritor. É também a esta época que corresponde a preocupação do autor pela fama de originalidade, problema que pesa tão fortemente no pensamento de Isócrates.

É também no início e na primeira metade do séc. IV que se costuma situar a personalidade do médico Díocles, que exercia em Atenas e era originário de Caristo, na Eubéia, figura cujas concepções fundamentais se relacionavam intimamente com as escolas de Medicina hipocrática e siciliana. Entre outras, escreveu uma obra famosa sobre dietética, da qual se conservaram alguns preciosos e extensos fragmentos na antologia médica erudita de Oribásio, médico de câmara do imperador Juliano[116]. Alguém disse, ainda há pouco tempo, que a linguagem destes fragmentos trai a delicada mão da escola isocrática, e por certos indícios revela que procedem mais da segunda metade que dos começos do

115. *De Victu*, I, 1.

116. Os fragmentos dos escritos dispersos deste importante médico foram recolhidos e compilados por M. WELLMANN, *Die Fragmente der Sikelischen Aerzte* (Berlim, 1901), pp. 117 ss.: constituem a parte mais importante daquilo que Wellmann entende por escola siciliana. No meu livro, *Diokles von Karystos. Die Griechische Medizin und die Schule des Aristoteles* (Berlim, 1938), provei que Díocles, embora influenciado pelas doutrinas da escola médica siciliana, não esteve em relação direta com ela nem viveu na sua época.

séc. IV. E ainda que esta hipótese tenha sido posta em dúvida[117], deve-se corroborá-la totalmente por outras observações complementares. Embora mais jovem, Díocles era contemporâneo e discípulo de Aristóteles e pertence à geração de Estratão e Teofrasto. Por conseguinte, são também estes dois peripatéticos e colegas de investigação de Díocles as primeiras testemunhas das atividades deste que encontramos na literatura grega[118]. Tal como a do autor hipocrático da obra *Da Dieta*, a sua linguagem é muito polida e tem pretensões literárias, mesmo em obras de caráter estritamente científico e profissional, dado eloqüente para ajuizar da posição espiritual ocupada pela Medicina do séc. IV. A sua forma, porém, é intencionalmente singela, não retórica em sentido específico; nisto, é talvez influenciado por um novo ideal de estilo científico, que desde Aristóteles assenta única e exclusivamente na clareza. O mais extenso dos fragmentos conservados[119] contém a teoria de Díocles acerca da dieta, sob a forma da narração do desenrolar de um dia inteiro. Não a expõe, portanto, só através das grandes antíteses abstratas das estações do ano, como faz o autor da obra *De um Regime de Vida Saudável*, nem na forma de um sistema exaustivo dos alimentos e dos exercícios físicos, como o autor de *Da Dieta*, mas focaliza-a plasticamente como um todo e de um ponto de vista humano. O dia é a unidade cronológica natural deste drama, embora o autor distinga sempre as diversas idades e tenha em conta a mudança das estações do ano, pois descreve primeiro em detalhe um dia de Verão e faz a seguir as prescrições próprias para o Inverno e para as outras estações. Nem era possível proceder de outra forma[120].

117. Cf. o meu livro *Diokles von Karystos*, p. 14.

118. Acerca da influência filosófica e científica de Aristóteles sobre Díocles, cf. as provas que figuram, em pormenor, no meu livro citado, pp. 16-99, e ainda o meu ensaio "Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos", (com dois apêndices sobre a cronologia da escola médica dogmática) *in Abhandlungen der Berliner Akademie* (1938), em que se trata detidamente das relações de Díocles com Teofrasto e Estratão, a pp. 5 e 10 ss.

119. Frag. 141 (ed. Wellmann).

120. Sobre a caracterização do pensamento médico de Díocles, cf. no meu citado livro as seguintes seções: "O grande fragmento metódico", p. 25: ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, p. 37; "A dietética de Díocles e a ética aristotélica", p. 45; "Díocles e a teleologia aristotélica", p. 51.

Observamos primeiro a influência da antiga filosofia da natureza sobre a Medicina do séc. V e em seguida a repercussão da nova Medicina empírica sobre a filosofia de Platão e Aristóteles. Em Díocles, autor que se encontra visivelmente influenciado pelas grandes escolas filosóficas de Atenas, a Medicina volta a ser a parte que recebe, embora seja certo que não recebe nada sem contribuir por sua vez com alguma coisa. A exposição da dieta sob a forma do decurso típico de um dia está manifestamente influenciada pelo pensamento platônico e aristotélico que focaliza sempre o *bios* humano como um todo e incute no Homem, como norma, a imagem ideal de uma vida adequada. Também outros escritores dietéticos não ignoram certamente o conceito de norma, mas exprimem-se com singeleza em termos de *dever ser* ou apontam apenas os efeitos que um tipo de alimentação exerce sobre o organismo, deixando o leitor tirar as conseqüências práticas que destes postulados derivam para a sua pessoa. Díocles recusa ambos os métodos e em vez disso estabelece sempre o que é adequado e conveniente para o Homem. O conceito de *adequado* domina igualmente a ética e a estética do séc. IV. É a forma sob a qual a necessidade de regras que pautem a maneira de viver do Homem se impõe mais facilmente ao espírito super-individualizado, mas requintado, desta época. Com o conceito do *adequado* vão envolvendo todos os pormenores da existência como numa rede tênue e quase imperceptível: a rede do sentido do tato e de uma fina sensibilidade para captar o que é mais indicado fazer em todas as esferas de ação. A dietética de Díocles transpõe esta maneira de pensar para a vida física. Isto grava-se exteriormente no ouvido pela repetição incessante e insinuantemente pedagógica da palavra *adequado* (ἁρμόττον) a propósito de cada nova prescrição[121]. Outro conceito que aparece repetidas vezes é o da justa medida (σύμμετρον, μέτριον)[122]. Este modo de pensar aproxima Díocles da ética aristotélica, ao mesmo tempo que em outro aspecto ele se submete à analítica de Aristóteles, quando censura a tendência dos médicos a investigarem a causa de tudo, em vez

121. Cf. os meus dados em *Diokles von Karystos*, p. 48.

122. *Op. cit.*, p. 50.

de pensarem que há certos fenômenos gerais que se devem aceitar como dados, não necessitados de argumentação nem de prova[123]. Há um fato que inquieta a consciência lógica: a mais rigorosa de todas as ciências em matéria de provas, a Matemática, tem necessariamente que pressupor como fatores dados certas qualidades das grandezas ou dos números. Aristóteles ocupou-se a fundo do problema dos assim chamados axiomas da Matemática. A teoria dele sobre os dados imediatos e não suscetíveis de demonstração, a qual serve de base tanto à Filosofia como às ciências especiais, penetra com Díocles no campo da Medicina, que na época helenística se converterá no teatro principal da grande batalha de métodos entre o empirismo, o dogmatismo e o ceticismo.

A dieta de Díocles começa no próprio instante do despertar[124]; este instante é para ele o que precede imediatamente o levantar do Sol, pois na Antiguidade a vida do homem desenrolava-se toda dentro do âmbito do dia natural. A refeição principal, feita ao entardecer, deve ser tomada, no Verão, pouco antes do pôr-do-sol e no Inverno naturalmente depois do ocaso. Após esta refeição, as pessoas de constituição fraca devem dar-se imediatamente ao repouso; as pessoas fortes só descansarão depois de um passeio curto e lento. Nestas condições não estranha que os Gregos, como todos os testemunhos o indicam, fossem grandes madrugadores. Não convém levantar-se logo depois do despertar, mas deve esperar-se que a lassidão do sono se dissipe dos membros, e em seguida friccionar a cabeça e o pescoço nos locais em que estiverem expostos à pressão da almofada. Antes de defecar, recomenda-se que se esfregue o corpo inteiro com um pouco de azeite misturado com água, no Verão[125]. Friccionar-se-á o corpo de maneira suave e uniforme, fazendo funcionar ao mesmo tempo todas as articulações. O banho imediatamente após o levantar não é indicado. Deve-se esfregar o rosto e olhos com água fria e límpida, lavando previamente as mãos. Segue-se a isto uma série de

123. Cf. DÍOCLES, frag. 112 (ed. Wellmann), e o meu pormenorizado estudo sobre o fragmento metódico, *op. cit.*, pp. 25-45.

124. Cf. sobre o que se segue, DÍOCLES, frag. 141 (ed. Wellmann).

125. Cf. acima, pp. 1046-47.

pormenores precisos sobre o cuidado dos dentes, do nariz, dos ouvidos, do cabelo e do couro cabeludo. Este último deve ser conservado elástico e limpo, para a transpiração, e ao mesmo tempo rijo. Realizadas todas estas operações, aquele que tiver o que fazer dirigir-se-á ao seu trabalho, depois de ter comido alguma coisa. Quem dispuser de tempo para isso, deve dar um passeio, quer antes quer depois do desjejum, passeio cujo caráter e duração devem ajustar-se à constituição física e à saúde do indivíduo. Depois de fazer algum movimento, procurando que não seja nem muito demorado nem muito rápido, se se fizer depois do desjejum a pessoa deverá sentar-se para resolver os assuntos domésticos ou para outras ocupações suas até à hora do exercício físico. Para a prática deste, os jovens irão ao ginásio e as pessoas idosas ou fracas aos banhos ou a qualquer outro local ensolarado para se friccionarem. O número e a intensidade dos exercícios devem ajustar-se à idade do indivíduo. Tratando-se de pessoas de certa idade, bastará que esfreguem levemente o corpo e façam um pouco de movimento, entrando em seguida no banho. É preferível que a própria pessoa se friccione a que se deixe massagear por outra, pois os próprios movimentos substituem a ginástica.

Aos cuidados matinais do corpo segue-se o almoço que deve ser muito leve e não flácido, para que possa ser digerido antes da ginástica da tarde. Para logo e depois do almoço está indicada uma breve sesta em local escuro, fresco e sem correntes de ar; em seguida, alguns trabalhos caseiros e um passeio e, por fim, após breve repouso, os exercícios físicos da segundo parte do dia. Este finda com a refeição principal. Díocles não fala dos diversos exercícios; e a literatura dietética não nos informaria acerca deste ponto, o mais importante da cultura física grega, se não fosse por intermédio do autor da obra *Da Dieta*, que, coerente com o seu método diferente de todos os outros, faz seguir a classificação das comidas e bebidas de uma enumeração de todos os tipos de esforços físicos e psíquicos, incluindo entre eles os exercícios gímnicos. Díocles, por seu lado, exclui da dieta a ginástica, que deixa inteiramente a cargo do ginasta. Edifica, porém, todo o seu plano médico diário sobre os dois pilares dos exercícios matinais e vespertinos, no ginásio. Destaca-se bastante bem, por isso, na sua

figuração plástica da dieta normal, o lugar central que a ginástica ocupava na vida dos Gregos e que não sofre comparação com nada no mundo. A dietética deste autor poderia ser definida como uma série de instruções para ordenar por meio de regras médicas precisas a parte do dia que os exercícios gímnicos deixavam livre aos Gregos, e deixá-la de acordo com aqueles.

O fim da dieta é conseguir o melhor regime alimentar possível para a saúde e para qualquer gênero de exercício físico. Repetidas vezes se salienta isto. Díocles, no entanto, repara naturalmente que não vive num mundo médico abstrato e por conseguinte não procede como se todos os homens vivessem exclusivamente preocupados com a conservação da saúde. O autor da obra *Da Dieta* compreende também este problema social e a necessidade de chegar a um acordo entre os princípios ideais do médico e as condições materiais de vida do paciente. Tal como Díocles, regula-as, traçando uma dieta ideal para quem não tem mais que fazer do que dedicar-se ao cultivo da saúde[126]. Em seguida, vai descontando coisas para os que também têm de trabalhar e dispõem de pouco tempo para dedicar aos cuidados do corpo. Não se deve, porém, pensar que os médicos gregos só escreviam para os ricos. Isto seria falso. Também os filósofos de então pressupunham um ócio total para o seu *bios*, deixando que cada qual descontasse deste ideal a parte necessária.

É possível, no entanto, que o tipo de vida do cidadão das cidades-estados da Grécia do séc. IV estivesse realmente organizado de tal maneira que deixasse ao indivíduo o máximo de tempo livre necessário para dedicar ao cultivo do espírito e ao cuidado do corpo. O exemplo da cultura física médica revela precisamente que a *polis* grega era, mesmo na sua forma democrática, uma aristocracia social; e assim se explica em grande parte o alto nível de cultura média atingido nesta sociedade. Nenhum dos grandes tipos de vida profissional do nosso tempo, nem o comerciante nem o político, nem o cientista, o operário ou o camponês se enquadraria no âmbito deste estilo de vida da Grécia. E dele sairiam também estes tipos, na medida em que existissem. Compreende-se, por outro lado, que tanto a filosofia socrática como a arte polêmica dos sofistas surgissem precisamente naquelas palestras. Seria um erro pensar que os *kaloi kagathoi* passavam todo o dia no ginásio, friccionando-se e fazendo exercícios, depilando-se e cobrindo-se de areia, para voltarem a se lavar, devotados a uma atividade que até o *ágon* livre convertia em febril trabalho especializado. Platão combina em unidade harmônica as três virtudes físicas, saúde, beleza e força, com as virtudes da alma, a piedade, a valentia, a moderação e a justiça. Todas elas proclamam por igual a simetria "do Universo", a qual se reflete na vida física e intelectual do Homem. A cultura física, tal qual os médicos e os ginastas gregos a concebem, é também algo de espiritual. Incute ao Homem, como norma suprema, a rigorosa observância do nobre e são equilíbrio das forças físicas. E como a igualdade e a harmonia constituem a essência da saúde e de toda a perfeição física em geral, o conceito de *são* é ampliado até formar um conceito normativo universal aplicável ao mundo e a quanto nele vive, visto serem as suas bases, a igualdade e a harmonia, as potências que, segundo a concepção de que se parte aqui, criam o que é bom e justo em todos os níveis da vida; e o que o destrói é a *pleonexia*. A Medicina grega é simultaneamente raiz e fruto desta concepção do mundo, que constitui o seu alvo constante; e, apesar de toda a individualização espiritual dos homens e das estirpes, é ela a concepção comum ao Helenismo clássico. Se a Medicina pôde conquistar uma posição tão representativa no conjunto da cultura grega, foi por ter sabido proclamar no campo mais próximo ao da experiência imediata do Homem a vigência inviolável desta idéia fundamental da alma grega. É neste elevado sentido que podemos afirmar que o ideal helênico da cultura humana era o ideal do homem são.

126. Sobre estes pressupostos sociais da Medicina grega, cf. EDELSTEIN, *Die Antike*, vol. VII.

A retórica de Isócrates e o seu ideal de cultura

Dentro do panorama da universal peleja do espírito em redor da essência da verdadeira *paidéia*, que a literatura grega do séc. IV a.C. nos apresenta, Isócrates, como mais destacado representante da retórica, personifica a antítese clássica do que Platão e a sua escola representam. A partir de então, ressoa como nota fundamental através da história da cultura antiga o pleito da Filosofia e da retórica, cada uma das quais pretendendo ser a melhor forma de educação. Não é possível pintar em todas as suas fases este debate, tanto mais que abundam nele as repetições e às vezes os seus representantes não têm, como personalidades, grande interesse em si mesmos[1]. Em contrapartida, teve para nós um significado decisivo a antítese entre Platão e Isócrates, a qual precede e desencadeia o duelo entre a Filosofia e a retórica nos séculos futuros. Nas suas fases subseqüentes, o antagonismo degenera por completo, a espaços, numa luta puramente acadêmica, uma vez que ambas as partes carecem de autêntico conteúdo vital; na época em que o debate principia, elas representam ainda as forças e necessidades verdadeiramente motoras da nação grega e é no centro do palco da vida política que o seu diálogo se trava. É isto que lhe dá o colorido dos verdadeiros acontecimentos históricos e o grande estilo que lhe assegura o interesse permanente da posteridade; mais ainda: olhando para trás, reparamos que nesta luta ga-

1. H. Von ARMIN, *Leben und Werke des Dion von Prusa* (Berlim, 1898), pp. 4-114, faz um resumo histórico bastante completo da evolução desta polêmica.

nham expressão os problemas verdadeiramente decisivos da história grega daquele tempo.

Tal como Platão, também Isócrates encontrou nestes últimos tempos admiradores e expositores; e a partir do Renascimento imperou, indiscutivelmente, mais que qualquer outro mestre da Antiguidade, na prática pedagógica do humanismo. Do ponto de vista histórico, é perfeitamente legítimo que o seu nome seja destacado nas capas dos livros modernos como o pai da "cultura humanística", na medida em que não são os sofistas os que têm direito a reivindicar este título. Da nossa pedagogia parte uma linha reta que chega até ele, como até Quintiliano e Plutarco[2]. Em face dessa perspectiva que o humanismo acadêmico dos tempos modernos nos aponta, o tipo de investigação que viemos aplicando na presente obra impõe-nos como missão lançar uma olhadela constante sobre a totalidade da evolução da *paidéia* grega e sobre a multiplicidade e o caráter antagônico dos seus problemas e do seu conteúdo[3]. Não deixa de ter importância saber que o que os educadores atuais consideram muitas vezes a essência do "humanismo" é substancialmente a continuação da linha retórica da cultura antiga e que, na realidade, a história do humanismo chega infinitamente mais longe, pois abrange a totalidade das repercussões da *paidéia* grega e, portanto, a ação universal da Filosofia e da

2. Cf. o livro do discípulo de E. Drerup, August BURK, *Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des Humanistischen Bildungsideals* (Würzburg, 1923), especialmente os capítulos sobre a "Sobrevivência da pedagogia isocrática", pp. 199 ss., e "Isócrates e o humanismo", pp. 221 ss. Posteriormente publicaram-se quatro conferências de Drerup, com o título *Der Humanismus in Seiner Geschichte, Seimen Kulturwerten und Seiner Vorbereitung in Unterrichtswesen der Griechen* (Paderborn, 1934). Estudiosos britânicos como Burnet e Ernest Barker chamam Isócrates de pai do humanismo.

3. Isto visa igualmente aqueles que numa história da *paidéia* exigem que se comece por definir o que se entende por tal. Era o mesmo que pedir ao historiador da Filosofia que se cingisse à definição de Platão, ou à de Epicuro, à de Kant ou à de Hume, cada um dos quais entende por Filosofia uma coisa totalmente diferente. A missão de um livro de história sobre a *paidéia* é descrever com a maior fidelidade possível, tanto na sua peculiaridade individual como na sua ligação histórica, os diversos significados, formas de manifestação e camadas espirituais da *paidéia* grega.

ciência helênica[4]. Encarada desta forma, a consciência da autêntica *paidéia* dos Gregos converte-se diretamente na autocrítica do humanismo erudito dos tempos modernos[5]. Por outro lado, o lugar e a essência da Filosofia e da Ciência no conjunto da cultura grega só serão realçados, se as situarmos num estudo que as apresente rivalizando-se com as outras formas do espírito, a fim de alcançarem o troféu da verdadeira educação do Homem. Em última instância, foi do ventre materno da poesia, a mais antiga *paidéia* dos Gregos, que tanto a Filosofia como a retórica brotaram; e à margem desta origem não poderiam ser compreendidas[6]. Contudo, o fato de a disputa acerca do primado da *paidéia* se limitar à questão de se saber se a mais alta honra pertence à Filosofia ou à retórica prova bem que o antigo dualismo helênico da educação gímnica e musical acabou por descer finalmente para um nível inferior.

Quem tiver ainda fresca a leitura do *Protágoras* ou do *Górgias* de Platão terá indubitavelmente a impressão de que também a educação dos sofistas e retóricos representa um ponto de vista essencialmente superado. E assim é, com efeito, se a medirmos pelo princípio ideal da Filosofia, segundo o qual toda a cultura e toda a formação humanas deverão se basear, dali em diante, única e exclusivamente no conhecimento dos valores supremos. Mas, pela olhadela que tivemos de lançar aos séculos seguintes[7], sabemos que a antiga educação sofístico-retórica continuou a viver, sem diminuição da sua força, ao lado da educação filosófica, e até se instalou na vida espiritual dos Gregos como uma potência de primeira ordem. É possível que o amargor e o sarcasmo lacerante com que Platão a persegue sejam em parte explicáveis pelo peculiar sentimento do vencedor, quando se vê forçado a lutar contra um inimigo que, dentro dos seus limites, parece indomável. Torna-se difícil compreender a apaixonada atitude de Platão, se pensarmos que os seus ataques se dirigem exclusivamente contra os grandes sofistas da geração de Sócrates, nos quais ele vê personificado aquele tipo de cultura: Protágoras, Górgias, Hípias e Pródico. Estes homens já estavam mortos e meio esquecidos, quando Platão escreveu os seus diálogos, pois vivia-se depressa naquele século; e era necessária toda a arte de Platão para arrancar ao reino das sombras, como por encanto, a ação exercida sobre os contemporâneos por aquelas figuras, outrora célebres. Quando Platão desenhou as suas caricaturas, não menos célebres a seu modo do que a imagem ideal de Sócrates por ele pintada, já uma nova geração tinha sobrevindo, contra a qual Platão atirava através daquelas caricaturas. Por conseguinte, mesmo sem ser preciso ir tão longe como os que vêem nos vultos dos adversários pintados por Platão simples "máscaras" de contemporâneos vivos, devemos reconhecer que a descrição que ele faz dos sofistas encerra muita experiência presente; e o que desde logo podemos afiançar é que Platão nunca se bate com coisas mortas nem meramente históricas neste sentido.

Nenhuma manifestação espiritual daquele tempo revela melhor do que Isócrates, cujos começos como educador e mestre são posteriores ao *Protágoras* e ao *Górgias* de Platão, até que ponto a sofística e a retórica estavam vivas, quando Platão desceu à luta para combater este movimento[8]. E o interesse que esta figura tem

4. Cf. sobre isso o meu ensaio "Platos Stellung in Aufbau der Griechischen Bildung" (Berlim, 1928), publicado pela primeira vez em *Die Antike*, vol. IV, 1928, n.os 1-2.

5. Sobre este ponto de vista, a Filosofia, e essencialmente a filosofia grega, tem uma importância decisiva na estrutura do humanismo moderno. Sem ela, este humanismo ficaria despojado da sua força de choque e nem sequer se poderia explicar. Na realidade, as investigações sobre o aspecto filosófico da cultura antiga ocupam um lugar cada vez mais amplo não só no campo da Filosofia moderna, mas também no da Filologia moderna, e exerceram profunda influência na evolução dos objetivos e dos métodos dos estudos filológicos. Também a história do humanismo parece mudar, quando encarada por este prisma. A habitual construção histórica do humanismo, com as rígidas divisões de Idade Média e Renascimento, escolasticismo e humanismo, torna-se insustentável, quando nos acostumamos a encarar o renascimento da filosofia grega na alta Idade Média como um dos grandes episódios da influência póstuma da *paidéia* grega. Esta influência da *paidéia* grega, ao longo da história da Idade Média e dos tempos modernos, revela uma linha de continuidade. *Non datur saltus in historia humanitatis.*

6. A filosofia grega só pode ser avaliada na sua importância como membro do organismo da cultura, desde que seja ligada, da maneira mais íntima, à história da cultura grega.

7. Cf. acima, nota 1 deste capítulo.

8. O *Protágoras* e o *Górgias* de Platão datam da primeira década do séc. IV; em contrapartida, a fundação da escola de Isócrates não pode ser anterior ao ano 390, pois os discursos chegados até nós permitem-nos seguir as suas atividades de redator de discursos forenses por conta de outros até fins da referida década. E talvez até a devamos situar mais próximo de nós, na década de 80.

para nós cresce pelo fato de se manifestar expressamente desde o início contra as exigências de Platão e do círculo socrático, abraçando contra eles a defesa da cultura sofística; o que significa que escrevia com a consciência de não ter sido de antemão liquidado por aquela crítica. No fundo, Isócrates é um sofista autêntico, mais, é o homem que verdadeiramente vem coroar o movimento da cultura sofística. A tradição biográfica apresenta-o como discípulo de Protágoras e Pródico e, sobretudo, de Górgias, tendo os arqueólogos da época helenística encontrado a confirmação deste último dado no monumento funerário de Isócrates, no qual identificaram Górgias apontando para um globo celeste[9]. Uma outra tradição apresenta-nos Isócrates estudando com Górgias na Tessália, indubitavelmente na última fase da guerra do Peloponeso[10]. É também nesta região que o *Menon* de Platão situa um período da atividade didática do grande retórico[11], o que constitui um interessante testemunho acerca da penetração da nova cultura nas regiões periféricas da Grécia. Isócrates liga o *Panegírico*, a sua primeira grande obra que lhe grangeou súbita fama, diretamente ao *Olímpico* de Górgias; e a sua consciente emulação com o mestre no mesmo problema – o apelo aos Gregos em prol da sua união nacional – atesta à maneira antiga a sua condição de discípulo dele. Confirma-o também, principalmente, a posição dominante que ele outorga à retórica, isto é, à forma da cultura sofística que tinha menos de um caráter meramente teórico. Toda a vida quis professar a arte do discurso (λόγων τέχνη)[12], reservando o nome

9. A tradição biográfica sobre Isócrates é estudada a fundo em F. BLASS, *Die attische Beredsamkeit* (2ª ed., Leipzig, 1892); cf. a p. 11 deste livro acerca das notícias referentes aos seus mestres. Sobre o monumento funerário, veja-se PSEUDO-PLUTARCO, *Vit. X Orat.*, 838 D, que tira estes dados arqueológicos antigos de uma obra do epigrafista helenístico Diodoro.

10. Não é possível determinar com exatidão a época da estadia de Isócrates na Tessália, embora deva ter sido pouco antes de 410 ou na última década do séc. V.

11. PLATÃO, *Men.*, 70 B; e cf. ISÓCRATES, *Antid.*, 155.

12. Isócrates diz: ἡῶν λόγων μελέτη, ou παιδεία ou ἐπιμέλεια. BLASS, *op. cit.*, p. 107, julga ter notado que ele evita a expressão τέχνη. Segundo este autor, a razão provável disto é o desejo de evitar que o confundam com os escritores de temas técnicos ou de manuais retóricos. Todavia, passagens como *Sof.*, 9-10 e *Antid.*, 178, provam que Isócrates concebia como τέχνη a sua φιλοσοφία.

de sofistas para os teóricos de todas as tendências. Também neles incluía Sócrates e os seus discípulos, que tanto tinham contribuído com a sua crítica para o descrédito deste nome. Isócrates dava ao objetivo que visava o nome de filosofia[13], invertendo, assim, o significado que as palavras têm em Platão. Hoje, depois de se ter imposto, desde há bastantes séculos, o sentido platônico da palavra filosofia, parece pura arbitrariedade aquela inversão; na realidade, porém, não era, uma vez que no tempo de Isócrates os conceitos ainda não tinham cristalizado plenamente, nem por sombra, mas estava em plena efervescência a evolução do seu significado. Era Isócrates e não Platão quem se cingia à linguagem usual, ao incluir na categoria dos sofistas Sócrates e os seus discípulos, assim como Protágoras ou Hípias, empregando por outro lado o termo filosofia para designar todas as modalidades da formação geral do espírito, que é, por exemplo, o sentido que também Tucídides lhe dá[14]. Isócrates teria muito bem podido dizer, com o Péricles de Tucídides, que a tendência à alta cultura do espírito, φιλοσοφεῖν, era característica de todo o povo ateniense, e de fato é algo de parecido com isto o que ele acaba por dizer no seu *Panegírico*. Atenas fundou a *cultura* (φιλοσοφία), diz aqui Isócrates, referindo-se evidentemente, ao exprimir-se assim, ao caráter da coletividade e não ao punhado de sutis dialéticos que se agrupavam em redor de Sócrates ou de Platão[15]. Isócrates quer salientar aqui a cultura geral, em oposição a um determinado dogma ou método de conhecimento, tal como os platônicos o exigiam. É por isso que na pretensão de ambas as partes reivindicando para si o termo filosofia e no sentido totalmente diverso que uma e outra

13. Não é preciso aduzir em apoio a isto uma série completa de passagens. Em *Antíd.*, 270, Isócrates reivindica o título de φιλοσοφία só para a sua obra, entendendo que os restantes educadores, dialéticos, matemáticos e os "tecnógrafos" retóricos não têm direito a usá-lo. Em obras anteriores Isócrates é menos exclusivista, pois fala da φιλοσοφία dos erísticos (*Helena*, 6) ou dos retóricos de escola como Polícrates (*Bus.*, 1). Em *Sof.*, 1, a palavra aparece como denominador comum de todos os ramos da cultura e educação superior, caracterizados naquela obra.

14. TUCÍDIDES, II, 40, 1.

15. *Paneg.*, 47. καταδεῖξαι diz-se dos fundadores de religiões e outros semelhantes. Nesta passagem, φιλοσοφία não significa "filosofia".

lhe dão, se expressa de maneira simbólica o duelo da retórica e da Ciência a ver qual delas devia ter a hegemonia no reino da educação e da cultura[16].

Isócrates é, pois, o herdeiro da cultura sofística e retórica da época de Péricles no período do pós-guerra; representa, porém, muito mais do que isso e poderíamos até dizer que com isso ainda não captamos de modo nenhum o que a sua personalidade tem de melhor e mais genuíno. Logo na sua maneira de distribuir os acentos, na maneira como vinca o que é retórico e politicamente prático, relegando para segundo plano o sofístico-teórico, revela um agudo sentido para captar o estado de espírito de Atenas perante a nova cultura, que, se é certo que tivera uma rápida ascensão na sua cidade natal durante os anos da mocidade dele, também é certo que era alvo de acaloradas discussões. Embora Isócrates não fosse nem de longe o primeiro ateniense que aparecia como discípulo e paladino da nova cultura, é indubitável que esta só adquiriu verdadeiramente carta de cidadania em Atenas sob a forma que Isócrates lhe imprimiu. Os retóricos e os sofistas dos diálogos de Platão carecem, logo de início, de razão contra Sócrates, pelo simples fato de serem estrangeiros e por não compreenderem de modo nenhum o verdadeiro problema deste Estado e dos seus habitantes. Aparecem sempre no mundo ateniense, tão fechado em si mesmo, com o seu saber *já definido e importado de fora*[17]. É certo que falam uma espécie de linguagem internacional que qualquer homem culto pode compreender, mas falta-lhes o tom ateniense e a graça e a espontânea facilidade do trato, sem as quais é impossível conseguir um êxito completo neste solo. Apesar do que impunham pela sua cultura e lendária capacidade formal, tudo isto, num sentido mais profundo, se

16. BLASS, *op. cit.*, p. 28, assinala justamente que no tempo de Isócrates a palavra filosofia ainda significava cultura, razão pela qual nada tem de ridícula a sua pretensão de *ensinar filosofia*. Acha, porém, arrogância a pretensão de Isócrates a ser o único representante da verdadeira filosofia, isto é, da verdadeira cultura. Mas, no fim de contas, igual pretensão, de serem os únicos a ensinar a verdadeira cultura, tinham Platão e todas as outras escolas. Cf., por exemplo, PLATÃO, *Carta VII*, 326 A; *Rep.*, 490 A, etc.

17. Cf. PLATÃO, *Prot.*, 313 C ss.

tornava profundamente ineficaz, ao menos de momento. Era preciso que o novo elemento se fundisse com o processo histórico individual da vida daquela *polis* incomparável, fusão que só um Ateniense como Isócrates, senhor de uma consciência clara da peculiaridade e da situação atual dos destinos do seu povo, podia levar a bom termo. Esta aclimatação da retórica efetua-se ao final de uma geração, a partir do instante em que ela apareceu em Atenas pela primeira vez, e sob a ação da formidável experiência viva da guerra e do pós-guerra, que nela determina uma transformação interior. Mas ao mesmo tempo, é sob a impressão da reforma moral realizada pela socrática[18] e das grandes crises sociais que sacudiram o Estado ateniense durante a juventude e os primeiros anos da maturidade de Isócrates que tal transformação se opera. A situação fazia enormes exigências à nova geração, chamada a receber a herança do regime de Péricles. Isócrates entendia que era a retórica, e não a filosofia em sentido platônico, a forma espiritual que melhor podia plasmar o conteúdo político e ético da época e a mais apta a convertê-lo em patrimônio universal. Com este novo objetivo por ele proposto, a ação retórica de Isócrates integra-se no grande movimento educativo de Atenas, na época que se seguiu à guerra, e no qual se congregam por aquela altura todos os anseios de renovação.

Esta nova feição obedecia a razões de índole muito diversa. Apesar da sua grande mestria artística de estilo e de linguagem, Isócrates, pessoalmente, não nascera para orador. Ora, a profissão

18. É duvidoso até que ponto merece crédito histórico a exposição de Platão no *Fedro*, quando põe na boca de Sócrates uma profecia sobre o grande futuro de Isócrates. Pode ser que não tivesse mais fundamento que uma impressão passageira causada ao velho Sócrates pelo jovem retórico. Não é forçoso que tal observação correspondia a um conhecimento íntimo, e muito menos a uma relação de discípulo a mestre. No entanto encontramos em Isócrates numerosos pontos de contato com pensamentos socráticos, pontos que H. GOMPERZ, em "Isokrates und die Socratik" (*Wiener Studien*, 27, 1905, p. 163 e 28, 1906, p. 1), estudou mais profundamente que ninguém. É com razão que sugere a hipótese de Isócrates dever os seus conhecimentos à literatura socrática, o que é abonado pelo fato de não se bater contra estas idéias antes da segunda década do séc. IV, quando já ele próprio atuava como teórico da educação. Parece-me todavia que Gomperz exagera a influência de Antístenes sobre Isócrates.

de orador continuava sendo, ainda, como correspondia ao caráter da democracia ateniense, a verdadeira forma de atuar de um estadista. Ele próprio conta que era um homem de constituição física fraca. Não só não tinha voz potente, mas sentia uma timidez invencível sempre que tivesse que falar em público. A massa como tal assustava-o[19]. É evidente que, ao falar sem qualquer escrúpulo desta *agorafobia*, Isócrates não pretende desculpar apenas a sua abstenção completa de toda a atividade política, mas tem ainda a consciência de que esta disposição de espírito constitui um traço original, enraizado nas camadas profundas do seu ser. Tal como no caso de Sócrates, o seu afastamento da política não provém da falta de interesse, mas de uma problemática que, ao mesmo tempo, dificulta e aprofunda a sua compreensão da verdadeira missão do *kairos*. Como o Sócrates platônico, está convencido de que é de outro ponto, e não da atuação prática como orador perante as assembléias populares e os tribunais, que a obra de renovação deve partir. É por isso que a debilidade física, que o incapacita para a carreira política normal, o faz sentir-se chamado para a sua alta missão e se converte em destino seu. Mas enquanto Sócrates, com as suas contínuas perguntas e indagações, se torna um investigador no reino da moral e chega por fim diante da porta fechada de um novo saber, Isócrates, com o seu temperamento dotado mais para o prático, sente, apesar de se encontrar momentaneamente sob a impressão da grande personalidade daquele contemporâneo e de se medir constantemente pelo seu modelo, que o seu saber mais acertado e o seu natural isolamento da massa o predestinam a atuar dentro de um círculo reduzido, como mestre de uma nova forma de ação política[20].

A própria época em que ele vivia parecia impor este caminho. No reflexivo sossego da sua vida recolhida, Isócrates queria

19. Sobre a vida de Isócrates, c. F. BLASS, *op. cit.*, pp. 8 ss.; R. JEBB, *Attic Orators*, vol. II (Londres, 1876), pp. 1 ss., e o extenso artigo de MUENSCHER na *Realenzyklopädie der Klassischen Altertumswiss.*, de Pauly-Wissowa, t. IX, pp. 2150 ss. Sobre a voz fraca de Isócrates e a sua timidez, cf. *Fil.*, 81 e *Panat.*, 10.

20. Em *Fil.*, 81-82, combina-se a confissão dos impedimentos físicos e psíquicos com a pretensão de ocupar a mais alta posição no reino da *phronesis* e da *paidéia*.

formar homens que pudessem apontar à multidão mal dirigida e à política dos Estados gregos, a qual girava esterilmente dentro do mesmo círculo, novos objetivos, os que ele próprio trazia no seu espírito e com os quais queria entusiasmá-los. Habitava-o um político sonhador, cujo pensamento, no fundo, seguia os mesmos trâmites do dos políticos de fato, guiado por idéias feitas de desejos, como as de poder, fama, prosperidade, expansão. Só pouco a pouco e parcialmente as suas experiências modificam nele estes objetivos. Mas Isócrates não vê possibilidades de estes desejos se realizarem no caminho do jogo de interesses e das fastidiosas lutas pelo poder, no estilo do século de Péricles, por onde a política interna grega enveredara. Neste aspecto, o seu pensamento é em tudo e por tudo um produto das fraquezas da Atenas do pós-guerra. O sonhador voa no mundo do seu espírito por cima dos obstáculos que a realidade lhe opõe; só vê possibilidade de o Estado ateniense obter no futuro uma participação diretiva nos assuntos da Grécia, na altura em que ele vier a se entender pacificamente com Esparta e com os outros Gregos, por meio de uma igualdade perfeita de vencedores e vencidos, igualdade que por si mesma dará a Atenas, graças à superioridade espiritual desta sobre seus toscos rivais, um papel decisivo[21]. Este entendimento, junto com um grande empreendimento comum para o qual se deverão agrupar os Estados gregos, será a única coisa que poderá evitar a completa desintegração da Grécia, e com ela a ruína das suas partes, as quais até aqui não fizeram mais do que se chocar umas contra as outras, sem nenhuma delas alcançar uma supremacia efetiva sobre as restantes nem reunir as forças necessárias para alcançar um predomínio que satisfizesse a todos. Encontrar este empreendimento comum equivalia a salvar os Gregos como nação. E é isto o que Isócrates concebe como verdadeiro objetivo de toda a política autêntica, depois das amargas experiências da

21. No *Panegírico* atribui este papel a Atenas. Na medida em que se tratava só do primado espiritual de Atenas, podia continuar a manter de pé esta tese, depois da derrota da segunda confederação marítima, como efetivamente o faz no *Areopagítico* e no *Panatenaico*. A pretensão política paralela a esta foi mais tarde por ele abandonada, como vemos no *Discurso sobre a Paz* e no *Filipe*.

guerra do Peloponeso. É certo que para isto a primeira e mais importante coisa a fazer é superar a corrupção interna da vida política dos Estados gregos e o mútuo ódio aniquilador que é a fonte dessa corrupção. Não fora em vão que este ódio egoísta de todos contra todos levara na guerra, conforme o relato de Tucídides, à justificação de todas as infâmias e à destruição de todos os conceitos sólidos da moral[22]. Isócrates, porém, não foca o verdadeiro problema da renovação dentro da estrutura de um mundo moral, de um Estado edificado no interior do indivíduo, como o faz o Sócrates platônico[23], mas põe como centro de cristalização da sua vontade renovadora a nação, a idéia grega. Platão censurava a retórica por ensinar apenas meios de persuasão, sem ser capaz de apontar nenhuma finalidade, razão pela qual só servia para fornecer aos homens armas espirituais para a consecução dos seus objetivos contrários à moral[24]. Era um defeito inegável e constituía, além disso, para a retórica, uma fonte de perigos, numa época como aquela, em que a consciência dos melhores se tornava cada vez mais sensível. Na sua orientação para a idéia pan-helênica viu Isócrates o caminho por onde se podia resolver também este problema. Tratava-se, por assim dizer, de encontrar um meio termo entre a indiferença moral da educação retórica anterior e o critério platônico que consistia em reduzir a política à ética e que praticamente nos fazia voltar as costas a toda a política[25]. A nova retórica tinha de encontrar um objetivo que fosse eticamente defensável e suscetível, além disso, de aplicação política prática. Na sua opinião, era com uma nova ética nacional que isto se conseguiria. Ao mesmo tempo, esta asseguraria à retórica um tema inesgotável; mais ainda, parecia-lhe que se descobrira com ela o tema por antonomásia de toda a retórica superior. Numa época como aquela, em que a força da antiga fé ia desaparecendo e oscilava o firme fundamento da forma de Estado da *polis*, onde o Homem tinha antes as suas

22. TUCÍDIDES, III, 82.
23. PLATÃO, *Rep.*, 591 E. Cf. acima, pp. 974 ss.
24. Cf. acima, pp. 658 ss.
25. Isócrates, no discurso *Contra os Sofistas*, contrapõe estas duas tendências da *paidéia* do seu tempo.

raízes morais, este sonho de unidade e de grandeza da nação parecia uma força inspiradora: dava à vida um conteúdo novo.

Vejamos, pois, como é que a escolha da retórica para campo de ação empurrou Isócrates, sob as condições em que vivia, para a sua nova meta. É muito verossímil que tivesse recebido o impulso que o levou a orientar-se para esta nova meta diretamente de Górgias, em cujo *Olímpico* aflora o tema que Isócrates conservará ao longo de toda a sua vida. Não é raro que idéias, que o mestre concebe nos seus últimos anos e com as quais entusiasma os discípulos, definam para estes a orientação de toda a sua atividade. Isócrates não queria ser orador e no entanto queria ser político; era contra a concorrência da filosofia socrática e dos retóricos da velha forma, e enfrentando a sua crítica, ele aspirava a afirmar a sua personalidade de educador da juventude e de mestre de retórica: para tanto, o único caminho viável que se lhe deparava era a orientação para esta nova idéia. Assim se explica a obstinação com que a perseguiu até o fim da vida. Embora os seus defeitos servissem, freqüentemente, de alvo à crítica, nenhum outro mortal, por certo, teria podido desempenhar melhor do que Isócrates a missão por ele escolhida, nem ser mais apto do que ele o foi para a sua concepção pessoal desta missão. Esta concepção infundia à retórica um conteúdo objetivo próprio, aquele conteúdo cuja carência lhe era censurada[26]. Conferia ao papel de mestre de retórica a dignidade que lhe permitia equiparar-se aos sofistas e aos filósofos e tornar-se independente dos políticos cotidianos; mas ainda: outorgava-lhe uma categoria superior, pois defendia interesses mais altos que os dos vários Estados. Graças ao seu programa, os defeitos da sua própria natureza, tanto os do corpo como os do espírito e caráter, e ainda os da própria retórica, tornam-se quase virtudes ou pelo menos ganham a aparência de tais. Nunca o retórico, ideólogo e panfletista político voltaria a encontrar-se numa situação tão favorável nem a poder gabar-se de exercer uma influência semelhante sobre a nação inteira; e o que nesta ação faltava de ri-

26. CF. PLATÃO, *Górg.*, 499 D, 451 A, 453 B-E, 455 D. Esta mesma censura repete-a mais tarde Platão, no *Fedro*

queza e de tensão genial supriram-no, em parte, a capacidade de trabalho e a tenacidade de uma vida extraordinariamente longa. E se isto nunca pode ser garantia da qualidade de uma obra, pode, isto sim, ser garantia do êxito de uma atividade como a do educador, que assenta nas suas relações com seres vivos.

A concepção moderna acerca de Isócrates, que pela primeira vez depois de vários séculos prestou justiça ao conteúdo político das suas obras, apreciando-o no significado que ele realmente tinha para a história do séc. IV, levou não poucas vezes a opor esta figura à idéia daqueles que só viam nele o moralista; mas acentua com demasiada exclusividade o escritor e o publicista em face ao mestre, e não compreende com suficiente clareza que toda a atuação pública de Isócrates como escritor estava, tal como a de Platão e de Aristóteles, a serviço do programa educativo da sua escola. É certo que com suas obras Isócrates pretendia exercer influência para além dos limites do seu círculo de discípulos, e graças a elas chegou a fazer escola muitas vezes entre pessoas que nunca tinham recebido pessoalmente os seus ensinamentos. Mas ao mesmo tempo os seus discursos políticos são também modelo da nova forma de eloqüência professada na sua escola. Ele mesmo explicou mais tarde, no discurso da *Antídosis* perante um vasto círculo de pessoas, a modalidade do seu próprio ensino, à base de uma seleção de excertos dos seus discursos mais conhecidos. Estes discursos eram propostos como modelo de forma e de conteúdo, que, segundo a sua doutrina, eram duas coisas inseparáveis. Não devemos perder isto de vista, se queremos tirar desta fonte, a única que temos à nossa disposição, uma idéia de qual era a essência da cultura professada por Isócrates. Felizmente, não foram poucas as vezes que ele se exprimiu acerca da sua arte e dos seus objetivos como educador, com aquele jeito consciente que lhe era próprio e que a cada passo se interrompia para refletir em voz alta sobre o que dizia e como e por que dizia; mas ainda, no início da sua carreira escreveu várias obras de caráter programático, para esclarecer bem a posição por ele ocupada entre os outros representantes da cultura do seu tempo. É destas declarações que temos de partir, para conseguirmos compreender, no verdadeiro âmbito da sua ação, a *paidéia* de Isócrates.

Nada sabemos das razões nem da data da sua passagem da atividade de *escritor de discursos* (equivalente em certos aspectos à

de um advogado, nos nossos dias) à de mestre de retórica. Isócrates dedicara-se à profissão de *logógrafo*, como Lísias, Iseu e Demóstenes, para ganhar a vida, visto a fortuna de seu pai ter sido desbaratada pela guerra[27]. Mais tarde, quando já era considerado o Fídias da retórica[28], evitava falar daqueles tempos, embora, como dizia Aristóteles sardonicamente, se amontoassem nas bibliotecas volumes inteiros dos discursos forenses por ele redigidos naquela época[29]. Poucas obras deste gênero nos chegaram às mãos, pois a escola de Isócrates, à qual incumbia em primeiro lugar, depois da morte do mestre, a conservação da sua herança literária, não dedicava a esse cuidado mais interesse que o próprio mestre[30]. Os seus vestígios não vão além dos fins da década de 90 do séc. IV[31]. Por conseguinte, a fundação da escola de Isócrates coincide no tempo, pouco mais ou menos, com a de Platão [388][32]. Já no seu discurso programático *Contra os Sofistas*, Isócrates tinha diante dos olhos as obras proselitistas de Platão — o *Górgias* e o *Protágoras* — e procurava manter-se afastado do seu ideal

27. Os "discursos" de Isócrates nunca foram pronunciados como tais. É pura ficção a sua forma oratória.

28. Acerca das suas atividades de logógrafo, cf. DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *De Isocr.*, 18 e CÍCERO, *Bruto*, 48, que utiliza como fonte a συναγωγὴ τεχνῶν de ARISTÓTELES. A perda do patrimônio paterno menciona-a em *Antid.*, 161.

29. DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *op. cit.*, 18.

30. Segundo DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *op. cit.*, Afareu, enteado de Isócrates, afirmou no seu discurso contra Megacleides que o pai nunca redigira discursos forenses; mas este testemunho apenas se pode referir à época na qual Isócrates dirigia a sua própria escola. Cefisodoro, discípulo de Isócrates, reconheceu a existência de discursos forenses do mestre, embora tratasse de aceitar só uns poucos dentre eles.

31. O *Trapecítico* e o *Eginético* podem situar-se pelos fins da década de noventa.

32. A afirmação do PSEUDO-PLUTARCO em *Vit. X Orat.*, 837 B, de que Isócrates começou por dirigir uma escola em Quio (σχολῆς δὲ ἡγεῖτο, ὥς τινές φασιν, πρῶτον ἐπὶ Χίου) não aparece confirmada em parte alguma, e a locução ἐπὶ Χίου é rara em vez de ἐν Χίῳ. Esperava-se que depois de ἐπί viesse o nome do arconte sob o qual Isócrates começou a professar o ensino; se, porém, o nome aparece corrompido, a corrupção é difícil de sanar, uma vez que os arcontes da década de 90 e de começos da de 80 não apresentam qualquer semelhança com a palavra Χίου. Se se tratasse de [Μυστι] χίδου, isso situava-nos no ano de 386-5, data que parece bastante tardia para a fundação da escola de Isócrates.

de *paidéia*[33]. Isto leva-nos à mesma época. A nosso ver, o valor incomparável do seu discurso sobre os sofistas reside na viveza com que nos faz presenciar, passo a passo, o início da luta entre as duas escolas pela educacão, luta que se prolongaria em seguida ao longo de uma geração inteira. E não é menor o interesse que ele tem, para o leitor, quando reproduz a impressão causada em muitos dos homens do seu tempo pela primeira atuação de Platão. Habituados a contemplar a importância deste no espelho da secular repercussão da sua filosofia, naturalmente nos inclinamos a figurar de modo parecido a influência por ele exercida sobre os seus contemporâneos. A leitura de Isócrates constitui um valioso corretivo para esta propensão.

Isócrates parte da má fama que os representantes da *paidéia* têm entre a maioria das pessoas e a atribui às esperanças exageradas que as suas declarações despertam[34]. Toma assim partido contra a exageração da força da educação, dominante no seu tempo. E tinha de fato que parecer necessariamente estranha a mudança

33. Que o discurso *Contra os Sofistas* se deva situar no início da sua atividade docente o próprio Isócrates é quem o afirma em *Antíd.*, 193. A abundante bibliografia existente sobre o problema das suas relações com Platão vem citada no artigo de MUENSCHER na *Realenziklopädie* de Pauly-Wissowa, vol. IX, p. 2171. Toda esta bibliografia se tornaria subitamente antiquada se fosse falsa a hipótese, geralmente aceita nela, de que o diálogo fundamental de Platão sobre a retórica – o *Fedro* – data dos primeiros tempos ou do período intermédio do autor. É também deste último pressuposto que Muenscher parte no seu artigo, magnífico como orientação. Neste ponto, a investigação viu-se forçada a mudar de perspectiva, nestes últimos tempos. Sobre as origens tardias do *Fedro*, cf. adiante, o cap. sobre o *Fedro*, nota 5 ss. Por outro lado, julgo impossível evitar a conclusão de que o discurso *Contra os Sofistas* também ataca violentamente Platão, além de outros socráticos. Como obras suas anteriores pressupõe já o *Protágoras* e o *Górgias*, e talvez também o *Menon* (cf. adiante, pp. 1075 ss., o exame deste problema). A concepção de Muenscher, expressa na *Realenziklopädie* de Pauly-Wissowa, t. IX, p. 2175, segundo a qual Isócrates, na época do discurso *Contra os Sofistas*, se achava *ainda identificado com Platão* quanto ao essencial, não se fundamenta no próprio discurso e talvez cada linha dele a refute. Este falso ponto de vista deriva exclusivamente da localização demasiado remota do *Fedro*, onde Platão vê com melhores olhos Isócrates do que os retóricos do tipo de Lísias. A hipótese da sua origem imediatamente posterior ao discurso *Contra os Sofistas* levar-nos-ia necessariamente a interpretar este discurso como pró-Platão, o que forçaria a verdade.

34. ISÓCRATES, *Sof.*, 1.

da atitude socrática de dúvida acerca da existência de algo que se pudesse chamar educação para o *pathos* pedagógico dos primeiros diálogos platônicos. Neste, como em tantos outros pontos, Isócrates é o homem do meio termo. Ele próprio pretende, naturalmente, ser um educador, mas mostra certa compreensão pelos profanos que preferem não ouvir falar de educação para nada, a confiarem nas promessas dos "filósofos"[35]. Como acreditar nos seus anseios de verdade, quando eles próprios acalentam tantas falsas esperanças? Isócrates não menciona qualquer nome, mas cada uma das palavras da sua polêmica é dirigida aos socráticos, a quem desdenhosamente chama *disputadores* aqui e em outras passagens[36]. Platão acabava de expor no *Protágoras* e no *Górgias* a dialética, como arte superior à retórica e aos prolixos discursos (μακροὶ λόγοι). O seu adversário junta, sem se demorar a distingui-las, a dialética à *erística*, da qual a autêntica Filosofia procura sempre distinguir-se[37], embora o Sócrates de Platão nos recorde dela por vezes vivamente. É isso o que freqüentes vezes

35. Como é natural, a palavra "filósofo" não designa exclusivamente os representantes da *paidéia* que hoje denominaríamos "filósofos", isto é, os do círculo socrático. Abrange ainda todas as pessoas que afirmam dedicar-se ao ensino da cultura (cf. *Sof.*, 11 e 18). Mas também inclui os filósofos em sentido estrito, como se depreende claramente de *Sof.*, 2, onde se alude à sua pretensão de ensinarem a verdade. Isto é aplicável a todos os socráticos e não só, como alguns sustentaram, à *Aletheia* de Antístenes.

36. *Sof.*, 2: οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες οἵ προσποιοῦνται τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν, *Antid.*, 261; οἵ ἐν τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις δυναστεύοντες. São relegados para último lugar, juntamente com os que se dedicam aos estudos da Geometria e Astronomia. Ambas as coisas se aplicavam à Academia platônica. A inconseqüente hipótese de Muenscher de que na *Antídosis*, mas não no *Discurso contra os Sofistas*, Isócrates inclui Platão entre os erísticos, deriva também da localização demasiado primitiva do *Fedro* e do conseqüente corolário da amizade entre Isócrates e o jovem Platão.

37. Segundo a maior probabilidade, foi a confusão entre a sua dialética e a erística – que na polêmica de Isócrates era firmemente mantida – o que levou Platão a traçar no *Eutidemo* uma linha divisória nítida entre Sócrates e os espadachins erísticos. Na *República*, 409 A, queixa-se igualmente de ninguém conhecer o verdadeiro filósofo, e procura pô-lo a salvo da confusão com o mero polemista. Aqui retrata o filósofo como o homem que não acha prazer em debates e polêmicas oratórias engenhosas, mas desprovidas de finalidade, e busca *o conhecimento pelo próprio conhecimento*.

acontece nos diálogos da primeira fase, como o *Protágoras* e o *Górgias*[38]. Portanto, não há nada de estranho em Isócrates não ver a dialética com tão bons olhos como os socráticos, que a preconizam como panacéia. Para o homem de senso comum saudável parece que o conhecimento infalível do valor (φρόνησις) apregoado por aqueles como ponto do seu ensino, transcende a medida do humanamente possível[39]. Homero, fino conhecedor das fronteiras que separam o humano do divino, reservava, e com razão, esta visão exclusivamente aos deuses. Que mortal seria capaz de se aventurar a prometer iniciar os seus discípulos no conhecimento do que devem fazer e deixar de fazer e por meio deste conhecimento (επιστήμη) conduzi-los à felicidade (ευδαιμονία)?[40].

Todos os traços característicos do platonismo que são evidentes para uma inteligência mediana são aqui habilmente resumidos em pouco espaço: o estranho método polêmico das perguntas e das respostas; a importância quase mística atribuída à *phronesis*, isto é, ao conhecimento dos valores, qual órgão especial da razão; o vigoroso intelectualismo, que espera toda a salvação do saber, e a quase religiosa transcendência da promessa de *eudaimonia* feita pelo filósofo. Isócrates refere-se, evidentemente, às características terminológicas do novo estilo filosófico, características que ele sabe captar com a fina intuição do conhecedor da língua para descobrir o que deverá chocar ou parecer ridículo à maioria das pessoas cultas; e além disso, ao pôr a *virtude total* (πᾶσα ἀρετή), que devia ser a meta do conhecimento socrático do *Bem em si*[41], em paralelo com os modestos honorários em troca

38. Protágoras vê-se repetidas vezes impossibilitado de assentir às conclusões lógicas de Sócrates e está visivelmente sob a impressão de que o seu adversário procura ludibriá-lo e armar-lhe ciladas. Platão expõe isto de um modo totalmente objetivo, sugerindo assim espontaneamente como pôde nascer contra a dialética socrática a suspeita de erística. Também Calicles, no *Górg.*, 482 E ss., se vira contra o "truque" de Sócrates empregar o mesmo conceito com acepções diferentes, dentro da mesma argumentação. Acerca disto, cf. pp. 667 s.

39. *Sof.*, 2.

40. *Sof.*, 2-4.

41. A *virtude total* opõe-se em Platão às *virtudes concretas*, como a justiça, valentia, domínio de si, etc. Aquela é também designada com o nome de *virtude em si* (αὐτὴ ἡ ἀρετή). Era uma expressão um tanto nova e insólita para os tempos de Platão.

dos quais os filósofos vendem a sua sabedoria, consegue que o senso comum ponha completamente em dúvida se o que a juventude pode aprender deles vale realmente muito mais do que o pouco que paga pelo seu ensino. E com a desconfiança acerca da honradez dos seus discípulos da qual dão prova os regulamentos da sua escola, os próprios filósofos demonstram quão pouco acreditam nesta virtude perfeita que dizem aspirar a realizar nos seus discípulos. Com efeito, os regulamentos exigem que os honorários sejam de antemão depositados num banco ateniense[42]. Sem dúvida que esta medida é muito boa no que toca à sua segurança pessoal; mas como conciliar esta exigência com a pretensão a educarem os homens na justiça e no domínio de si? É um argumento que parece de mau gosto mas que não deixa de ser engenhoso. Também Platão no *Górgias* argumentava maliciosamente e em termos parecidos contra os retóricos que se queixavam de que os seus discípulos abusavam da arte oratória, sem verem que com isso era na realidade a si próprios que acusavam, pois, se fosse certo que a retórica tornava os discípulos melhores, seria inconcebível que estes abusassem do que tinham aprendido[43]. De fato, o seu caráter amoral era a pior censura que se fazia à retórica. Em várias passagens das suas obras, Isócrates adere ao critério, defendido por Górgias em Platão, de que é para o discípulo fazer bom uso dela que o mestre lhe transmite a sua arte e que, portanto, não deve ser censurado, se o discípulo a utilizar para maus fins[44]. Não compartilha, por isso, a crítica de Platão, mas é com Górgias que se mostra totalmente de acordo. Dando um passo adiante, porém, ataca aqui os filósofos, procurando provar-lhes que pecam por desconfiança contra os seus próprios discípulos. É, pois, provável que ele já conhecesse o *Górgias* de Platão e se referisse a este diálogo no seu escrito programático[45].

42. *Sof.*, 5.

43. Cf. *Górg.*, 456 E-457 C, 460 D- 461 A.

44. Em *Antíd.*, 215 ss., Isócrates procura livrar os mestres de retórica da censura de que os seus discípulos aprendem deles o mal. Cf. também *Nic.*, 2 ss.

45. Esta relação cronológica entre as duas obras é, também por razões de ordem geral, a mais provável. O *Górgias* é agora unanimemente situado, e por motivos convincentes, na segunda metade da primeira década do séc. IV, época em

Nisto havia o que irritar, especialmente a ele, como discípulo de Górgias, que tinha forçosamente de se sentir também comprometido na pessoa do seu mestre, dado que Platão, como vimos, não atacava somente Górgias, mas a retórica em todas as suas variantes. Todos os conceitos característicos do ensino dos *erísticos*, que Isócrates ridiculariza no seu discurso inaugural *Contra os Sofistas*, já vêm claramente expressos no *Górgias*, onde são apreciados especialmente no que significam para a nova forma platônica da *paidéia*[46]. O fato de no seu discurso Isócrates fazer aparecer Platão e os socráticos, em primeiro plano, entre os adversários que ataca, e neles se demorar com minúcia maior que em nenhum outro, prova que compreendia perfeitamente o perigo que ameaçava o seu ideal por este lado. A sua invectiva tem um caráter inteiramente prático e não se lança na refutação teórica, pois vê perfeitamente que neste campo não se sairia bem. O que faz é situar-se por completo no ponto de vista do homem médio e apelar para os instintos deste tipo de homem. O leigo não compreende os segredos técnicos do filósofo. Mas vê que aqueles que pretendem guiar outros para a sabedoria e para a felicidade nada

que mal teria sido fundada a escola de Isócrates, pois podemos seguir as suas atividades de logógrafo até o ano 390, aproximadamente. O discurso *Contra os Sofistas*, que representa o programa da sua escola, é assim deslocado também para a década de 80. Alguns estudiosos procuraram fixar a relação cronológica entre o *Discurso contra os Sofistas* e o *Górgias* platônico, através do que no diálogo de Platão parecem ser alusões ao discurso de Isócrates. Mas, quando Platão fala de uma ψυχὴ στοχαστική (*Górg.*, 463 A) e Isócrates de uma ψυχὴ δοξαστική (*Sof.*, 17), isso não prova que Platão esteja imitando Isócrates. Também δοξαστική é uma expressão platônica. Platão despreza a mera δόξα, ao passo que aqui, como em outros passos, Isócrates insiste em que a natureza do Homem não lhe permite comprometer-se mais que em δόξα e δοξάζειν. O próprio fato de replicar a Platão mostra como Isócrates depende da formulação platônica do problema. Mas o argumento principal é o que se dá no texto (pp. 77 s): a informação sobre os conceitos fundamentais de Platão e a sua interpretação lógica (por exemplo, πᾶσα ἀρετή : : εὐδαιμονία : : δοξά, ἀρετή : : ἐπιστήμη), contida no discurso *Contra os Sofistas*, é tão completa que não poderia provir das primeiras obras platônicas a não ser do *Górgias*, único trabalho de juventude em que Platão apresenta uma exposição sistematicamente satisfatória do seu pensamento.

46. Por outro lado, tornar-se-ia difícil mencionar outra obra do Platão da primeira fase, que reunisse todos estes elementos característicos da sua filosofia e os expusesse com tanta clareza na sua contextura interna.

possuem nem tampouco exigem nada dos seus discípulos[47]. Esta pobreza não correspondia ao tradicional conceito grego do hedonismo e já outros sofistas, como Antifonte, a tinham censurado a Sócrates[48]. O leigo vê que os que pretendem descobrir contradições nos outros não reparam nas contradições da sua própria conduta e que, pretendendo ensinar os outros a adotar decisões acertadas para o futuro, são incapazes de dizer qualquer coisa ou de dar um conselho acertado para o presente[49]. O leigo observa ainda que muitos dos homens que baseiam a sua conduta na simples *opinião* (δόξα) chegam a mútuo acordo e encontram um caminho certo para sua conduta mais facilmente que os que pretendem estar na plena posse do *saber* (ἐπιστήμη); e, no fim de contas, isto leva-o necessariamente a desprezar estes estudos e a considerá-lo charlatanice vazia e pura micrologia, e não *cuidado da alma* (ψυχῆς ἐπιμέλεια)[50]. É sobretudo esta última síntese que dissipa qualquer dúvida que pudesse existir no sentido de ser contra Platão e os restantes socráticos – entre os quais principalmente Antístenes, sem sombra de dúvida – que Isócrates esgrime aqui. Ele mistura um pouco os seus traços deliberadamente, e de fato com certa aparência de verdade, visto que todos eles têm a pretensão de ser discípulos de Sócrates[51]. Sabe, contudo, que entre os socráticos existe uma furiosa luta interna e dela tira outro argumento contra os filósofos, como em todas as épocas sempre o fez o *common sense*. Antístenes é o que mais fielmente segue os passos do mestre, no tocante à ausência de necessidades; os traços predominantemente teórico-filosóficos da pintura feita por Isó-

47. *Sof.*, 6.

48. XENOFONTE, *Men.*, I, 6, 1 ss.

49. *Sof.*, 7.

50. *Sof.*, 8.

51. Devia ser mais aplicável a Antístenes do que a Platão a censura referente aos escassos honorários que os filósofos recebiam dos seus alunos; é, porém, muito pouco o que sabemos acerca destas coisas, para podermos emitir um juízo seguro. É possível que também os discípulos da Academia tivessem de pagar alguma taxa sem caráter de honorários, mas considerada como tal por Isócrates, o que, portanto, o levava a interpretá-la como um ardil de concorrência. Na *Helena*, I, ataca de novo Platão e Antístenes: cf. adiante, nota 89 deste cap. Sobre os honorários dos socráticos, veja-se DIÓGENES, II, 62, 65, 80 e VI, 14.

crates parecem corresponder sobretudo a Platão e é visivelmente à elaboração da dialética como arte lógica, por obra de Platão, que se refere a caracterização da atividade filosófica como micrologia[52]. Isócrates compreendeu justamente que isto já supunha um passo em direção ao formal e ao teórico. Ao medir pelo antigo objetivo socrático do *cuidado da alma*[53] esta nova arte de descobrir as contradições, com a qual se aspirava a consumar a superação da opinião pelo conhecimento[54], e pondo em julgamento o seu valor para aquele objetivo, faz a sua crítica terminar precisamente ali onde a História nos ensina que reside o verdadeiro problema formulado. Assim, no diálogo entre Platão e Isócrates, a que assistimos como testemunhas, desenrola-se uma dialética histórica do ideal de cultura, a qual, apesar de todas as mesquinharias humanas da polêmica, encerra um valor permanente.

Isócrates chama professores de política ao segundo grupo de adversários que ataca[55]. Estes, ao contrário dos filósofos, não se preocupam com a verdade; praticam a sua *techne* no antigo sentido desta palavra[56], em que ela não possui ainda nem rasto de responsabilidade moral, como Platão o exige para a retórica, seguindo o modelo da *techne* do médico[57]. Isócrates não pode furtar-se a esta exigência e, sobretudo ao tratar dos professores de eloqüência forense, salienta de maneira considerável este ponto de vista moral. Mas não é precisamente para elogiar Platão que ele o faz. A sua crítica aos professores de eloqüência política, entre os quais devemos pensar principalmente em Alcídamas, seu condiscípulo

52. A censura de *micrologia* faz-se também em *Antíd.*, 262. Aqui esta censura visa, como todos reconhecem, Platão. Por que será então que se lhe não há de referir também no discurso *Contra os Sofistas*?

53. Com esta caracterização procura atacar a arte refutativa, ou "elênctica", de Platão e Sócrates. Cf. o paralelo em *Helena*, 4, onde o termo técnico socrático ἐλέγχειν constitui o alvo da sua troça.

54. Sobre o *cuidado da alma* (ψυχῆς ἐπιμέλεια) como termo para designar o objetivo de toda a ação educativa de Sócrates, cf. acima, pp. 526 ss.

55. *Sof.*, 9: οἱ τούς πολιτικοὺς λόγους ὑπισχνούμενοι.

56. Depreende-se claramente do contexto que Isócrates põe, de certa maneira, entre aspas a palavra *techne*, tal qual a usam estes mestres da retórica. E o mesmo se pode dizer das passagens em que parodia a terminologia dos socráticos.

57. Cf. acima, pp. 654 s.

e aluno de Górgias[58], revela-nos um tipo de educação antagônico da Filosofia: a arte da improvisação oratória. Embora Alcídamas tivesse também publicado, como Isócrates, discursos-modelo, era na improvisação (αὐτοσχεδιάζειν) que residia a sua força. Um dos seus discursos chegado até nós é dirigido, muito significativamente, contra os retóricos do tipo de Isócrates que, embora possuam um estilo brilhante, são incapazes de dizer no momento decisivo o que a situação exige que se diga[59]. A prática constante sua era, sem dúvida, uma escola magnífica para os oradores práticos do futuro, muito embora o ensino também pudesse com facilidade descambar para a mera rotina e não poucas vezes descuidar grosseiramente as exigências da alta retórica. Contra este adversário formula Isócrates a censura de *anesthesia*, ou seja, a carência do senso artístico da qualidade[60]. Na prática oratória, esta forma de retórica leva à assimilação de certas manipulações esquemáticas que permitam tê-la à nossa disposição em qualquer momento. Não deixa margem aos próprios dotes espirituais do discípulo nem à experiência de nenhuma influência, qualquer que seja, mas ensina de maneira abstrata e escolástica as formas do discurso, tal como o professor primário ensina ao analfabeto o á-bê-cê[61]. Este método constitui um bom exemplo da tendência da época a reduzir, dentro do possível, a moldes técnicos a vida inteira, inclusive a educação. Isócrates depara aqui com a almejada ocasião para salientar a sua arte em face deste rotineirismo profissional e para se eximir às suspeitas de uma concepção mesquinhamente pragmática, em que facilmente podia incorrer, ao repudiar as sutilezas da cultura filosófica. Busca uma via média entre o sublime da teoria e a técnica rotineira, e julga descobri-la na modelação artística da forma[62]. Introduz com ela um terceiro princípio. E tal como nos demais aspectos, é o contraste com os outros o que lhe

58. Cf. J. VAHLEN, *Gesammelte Schriffen*, t. I, pp. 117 ss.; e C. REINHARDT, anterior, *De Isocratis Aemulis* (Bona, 1873).

59. A melhor maneira de explicar este discurso é encará-lo como réplica de Alcídamas ao ataque de Isócrates no discurso *Contra os Sofistas*.

60. *Sof.*, 9.

61. *Sof.*, 10.

62. *Sof.*, 12 ss.

serve para esclarecer a sua própria posição e o seu ideal. Mas com a sua luta em duas frentes dá claramente a entender que a posição contra a cultura filosófica, por muito importante que ele a julgue, só em parte caracteriza o seu próprio intento. Também da retórica no sentido tradicional ele se tem de distanciar, uma vez que também no campo da retórica a sua *paidéia* representa algo de novo.

Nenhum domínio da vida tolera menos do que este a redução de todos os casos concretos a uma série de esquemas e formas fundamentais fixas. Platão dá o nome de idéias a estas formas fundamentais no campo das manifestações lógicas. Como vimos, foi da Medicina do seu tempo que ele tirou este tipo de intuição plástica e o transpôs para a análise do Ser. Na retórica deparamos com idêntica evolução, na mesma época, sem no entanto dispormos dos elementos de apreciação necessários para afirmarmos que terá sido produzido sob a influência da aplicação platônica do termo *idéias*. A retórica e a Medicina eram o campo de experiência fornecido pela natureza ao desenvolvimento daquelas idéias ou formas fundamentais, tanto no tocante à variedade plástica dos fenômenos psicológicos, como no que se referia aos casos concretos e às situações políticas ou jurídicas. Tratava-se de reduzi-las a formas fundamentais de caráter universal, para deste modo simplificar o seu tratamento prático. Quanto à comparação destas idéias com a invenção das letras do alfabeto (στοιχεῖα γράμματα), encontrada em Isócrates e que voltaremos a encontrar mais tarde em Platão, ela mesma se sugeria, uma vez que o processo espiritual do conhecimento mediante a redução de uma pluralidade de formas reunidas a uma série limitada de "elementos" básicos finais é em ambos os casos o mesmo[63].

Foi também nesta altura que os elementos das ciências naturais receberam, pela primeira vez, este mesmo nome, tendo igualmente servido de base para isso a mesma analogia entre a linguagem e os sinais alfabéticos[64]. Em princípio, Isócrates não

63. É no *Crátilo*, no *Teeteto*, no *Político* e nas *Leis* que Platão compara as suas "idéias" às letras do alfabeto.

64. Isto ocorre pela primeira vez em PLATÃO, *Timeu*, 48 B, 56 B, 57 C. Cf. Hermann DIELS, *Elementum*.

repele, nem de longe, a possibilidade de uma teoria retórica das idéias: as suas obras revelam que se ia aproximando cada vez mais dela e que edificava a sua oratória, em todos os aspectos, nas linhas do domínio destas formas fundamentais da oratória. Mas uma eloqüência que não servisse para mais nada seria um traste inútil. Os signos do alfabeto, com a sua imobilidade e imutabilidade, são o que há de mais oposto à mobilidade e à variedade das situações que a vida humana apresenta e que não é possível vazar em nenhuma regra[65]. Uma oratória perfeita tem de ser a expressão individual da situação e a sua lei suprema é ser adequada. Só a observância destes dois preceitos lhe permitirá ser uma oratória nova e original[66].

Numa palavra: a arte oratória é criação poética. Não pode prescindir a técnica, mas tampouco se pode deixar absorver por ela[67]. E assim como os sofistas se julgavam os verdadeiros continuadores dos poetas e adaptaram o gênero deles à sua prosa, também Isócrates tem consciência de continuar a obra dos poetas e de assumir o papel que eles desempenhavam, até há pouco, na vida da nação. O seu paralelo entre a retórica e a poesia transcende amplamente o alcance de uma observação engenhosa qualquer. Nos seus discursos descobre-se em toda a parte o influxo desta concepção. Os encômios dos grandes homens são decalcados dos hinos, o discurso exortativo ajusta-se ao modelo da elegia parenética e da epopéia didática, e até no que se refere ao conteúdo das idéias vemos o quanto Isócrates segue de perto, nestas criações, a tradição firmemente consolidada do gênero poético correspondente. E o paralelo com o poeta é igualmente determinante, quanto à categoria e dignidade do retórico. Esta nova profissão deve apoiar-se em outra tradição firmemente enraizada, recebendo dela a pauta. E quanto menos Isócrates espera ou deseja percorrer o caminho do estadista prático, mais ele necessita do sopro da poesia para a sua missão puramente espiritual; e o espírito educativo que anima a sua retórica também rivaliza conscien-

65. *Sof.*, 12.
66. Sobre o χαιρός e o πρέπον. cf. *Sof.*, 13.
67. *Sof.*, 12.

temente, como os Gregos viam, com a pedagogia dos antigos poetas. É ele próprio que, como Píndaro, estabelece também o paralelo entre as suas criações e as dos artistas plásticos e orgulhosamente se equipara a Fídias[68]; mas é mais para explicar que há sempre quem, apesar da dignidade desta arte, considere a retórica algo de ordem secundária que ele o faz. Também ser escultor era para o sentimento social dos Gregos da época clássica um conceito que ainda estava ligado a algo de ofício e de rotina. E no entanto este ofício englobava toda a série de cambiantes que iam desde o modesto canteiro até o genial criador do Partenon. À medida que cresce o apreço pelas artes plásticas e pelos seus mestres, parece aumentar nos séculos seguintes a freqüência do paralelismo entre pintura e escultura, por um lado, e arte da oratória, por outro. No entanto, a metáfora mais apropriada para exprimir o processo da história do espírito que se desenrola com a ascensão da retórica como nova potência cultural é a subida da retórica ao trono da poesia: por sua vez, a poesia grega da época tardia é filha da arte retórica[69].

A posição que Isócrates adota perante o problema do valor educativo da retórica também é determinada, naturalmente, por esta concepção da sua essência. Como obra de criação, furta-se nas suas mais altas realizações à aprendizagem pedagógica. Se apesar disso Isócrates pretende educar os homens por meio da retórica, é em razão de um critério pessoal acerca da relação entre os três fatores que, segundo a pedagogia dos sofistas, são a base de toda a educação: a natureza, o estudo e a prática. As esperanças exageradas que o entusiasmo geral da época pela cultura e educação tinha despertado em muitos[70] já iam cedendo o passo a uma certa frieza, devida em parte à crítica de princípios aos limites da educação, no estilo do que Sócrates fazia[71], e em parte porque a experiência havia notado que nem sempre os que tinham desfrutado da educação sofística eram melhores que os que não haviam tido acesso a ela[72]. É com muita cautela que Isócrates se pronuncia acerca da utilidade da educação. Reconhece que o fator decisivo são os dons naturais e confessa francamente que as pessoas de talento e sem cultura chegam freqüentemente mais longe que as pessoas cultas, mas sem talento, isto supondo que se possa realmente falar de cultura sem algo que valha a pena cultivar. O segundo fator, por ordem de importância, é a experiência, a prática[73]. Dá a impressão de que os retóricos, embora reconhecendo, em teoria, a trindade dos dons naturais, do estudo e da prática, colocavam até então praticamente em primeiro plano a cultura e o estudo. Isócrates relega modestamente a *paideusis* para terceira posição. Ela pode chegar a grandes resultados, com a ajuda dos outros fatores, o trabalho e a experiência. Dá aos homens consciência da sua arte, desenvolve a inventiva e poupa muitos tateamentos e buscas inúteis. Pode inclusive estimular e desenvolver espiritualmente homens pouco dotados, mas sem nunca chegar a fazer deles oradores ou escritores eminentes[74].

A cultura retórica pode ensinar a penetrar nas "idéias" ou formas fundamentais de que todo o discurso se compõe. Isócrates parece indicar que este aspecto da formação do Homem, o único até então cultivado, é, sem dúvida, suscetível de grande desenvolvimento. Gostaríamos de saber mais da sua nova teoria das idéias, para podermos compará-las com a dos antigos retóricos. Todavia, não é aqui que reside a verdadeira dificuldade, a qual é tanto menor quanto maior for a perfeição com que a ensinarem. Ela está, pelo contrário, na boa seleção, combinação e colocação das "idéias" em cada um dos temas tratados, na escolha do momento apropriado, no sentido da medida para adornar o discurso com entimemas, e na combinação rítmica e musical das palavras[75]. Para tudo isto é necessário possuir um espírito vigoroso e lúcido.

68. Em *Ant.*, 2. Isócrates compara-se ao escultor Fídias e aos pintores Zêux e Parrásio, os maiores artistas da Grécia. Platão procede da mesma forma na *República*, cf. acima, p. 574.

69. Também PLATÃO, *Górg.*, 502 C, considera a poesia uma espécie de retórica.

70. *Sof.*, 1.

71. Cf. acima, pp. 836 s.

72. *Sof.*, 1 e 8.

73. *Sof.*, 14.

74. *Sof.*, 15.

75. *Sof.*, 16.

Esta fase suprema da formação pressupõe por parte de quem aprende o conhecimento pleno das idéias do discurso e a destreza no uso delas, e por parte do professor a capacidade de penetrar até ao último limite daquilo que pode ser ensinado racionalmente e converter-se para o resto, isto é, para tudo quanto não se possa ensinar, em modelo que os outros possam imitar e de acordo com o qual se possam formar, até alcançarem um meio de expressão brilhante e sedutor[76].

Mais tarde, na *República*, Platão fará depender da *coincidência* de qualidades que raramente coexistem na realidade a consecução do supremo objetivo da cultura. É de modo semelhante que Isócrates vê na coincidência de todos os fatores apontados a premissa necessária para que qualquer esforço educativo possa prosperar realmente[77]. À margem de Platão, vemos aqui expressa a idéia grega geral da educação como formação do Homem, logo refletida em variante como a de exemplo ou modelo (παράδειγμα), pôr o selo (ἐκτυποῦν) e imitar (μιμεῖσθαι)[78]. A única coisa que se discute é como esta formação pode-se converter de bela imagem em realidade prática; portanto, o método desta formação, e conseqüentemente o resultado último, é a visão que se tiver da natureza do espírito humano. Platão aspira a *formar* a alma por meio do conhecimento das idéias como normas absolutas do bom, do justo, do belo, etc., de acordo com a lei da sua estrutura imanente à própria alma, até conseguir realizar nela um cosmos inteligível que abarque a totalidade do Ser. Isócrates, ao contrário, não admite este saber universal. O órgão da cultura retórica é a simples opinião, embora admita no espírito, como ele próprio acentua repetidas vezes, uma capacidade prática para alcançar com certeza o objetivo, a qual, sem possuir um verdadeiro saber, em sentido absoluto, lhe permite optar pela solução acertada[79]. É nesta capacidade artística que mergulha a raiz da concepção cultural de Isócrates. Da mesma forma que a dialética platônica guia os discípulos, passo a passo, para as idéias, mas confia a eles próprios, em última instância, a aplicação efetiva da idéia na sua vida e na sua conduta – já que isto constitui um processo não suscetível de racionalização – também Isócrates não é capaz de descrever mais que os elementos e as fases do processo cultural, por trás das quais continua a ser um mistério a formação, como tal, do Homem. Não pode ser inteiramente arrebatada à natureza nem tampouco ser entregue a ela por completo. É portanto unicamente da justa combinação entre natureza e arte que a cultura depende. Se a mediocridade de Isócrates – em sentido platônico – e o deter-se diante da simples opinião – que é para Platão o elemento vital de toda a retórica – se consideram impostos pelo próprio objeto, a sua autolimitação consciente e a sua decidida renúncia a tudo o que é "superior" (para Isócrates, duvidoso) é um defeito constitutivo que ele lhes adiciona, para convertê-lo numa força. Vemos aqui repetir-se em relação à cultura retórica o que na própria pessoa de Isócrates constitui a raiz do seu êxito. Isócrates reconhece o caráter empírico da retórica; e seja ou não lícito defini-la como verdadeira *techne* – Platão negava-o no *Górgias* – cinge-se estritamente a este seu caráter empírico. Mantém-se, assim, firmemente dentro do princípio da imitação, já estabelecido pelos seus predecessores e que a seguir haveria de desempenhar um papel tão formidável na retórica e, à medida que crescia a invasão da literatura pela retórica, em toda a produção literária. Neste ponto estamos melhor informados sobre o seu método educativo do que sobre a doutrina teórica das idéias, pois todos os seus grandes discursos são concebidos ao mesmo tempo como modelos para serem imitados, à vista dos quais os seus alunos podiam estudar os princípios da sua arte.

Isócrates despacha em pouquíssimas palavras o terceiro grupo de educadores, formado pelos que se dedicam a escrever discursos forenses. Considera-os evidentemente o adversário mais fraco, apesar de ainda no *Fedro*, isto é, alguns decênios mais tarde,

76. *Sof.*, 17.

77. *Sof.*, 18. Também Platão fala da "coincidência" do poder com o espírito, na *Rep.*, 473 D, e nas *Leis*, 712 A. E, sem mencionar o nome, estabelece igualmente um ideal de múltiplos dotes (*Rep.*, 485 B ss.), e φιλόσοφος φύσις, cuja essência assenta na coincidência de qualidades compatíveis, mas raramente harmonizadas. Este tipo de cultura ideal é muito característico da literatura sobre a *paidéia*.

78. *Sof.*, 18.

79. Sobre a ψυχὴ δοξαστική cf. *Sof.*, 17.

Platão combater este tipo de retóricos, o que equivale a reconhecer-lhes certa importância. Compreende-se que estes competidores tivessem para Isócrates muito menos interesse que a nova cultura filosófica, na qual via o verdadeiro perigo que ameaçava as suas aspirações. Os redatores de discursos trabalhavam para ganhar o pão, pois o seu artigo era, na prática, o mais procurado. Conhecemos este gênero de trabalhos pelos discursos-modelo publicados por Antifonte, Lísias, Iseu, Demóstenes e pelo próprio Isócrates nos seus primeiros tempos. Este gênero é uma das flores mais curiosas do jardim da literatura grega, um produto específico do solo ático. A mania de litigar dos Atenienses, tão ridicularizada na comédia, é o reverso do Estado jurídico, do qual tão orgulhosos se sentiam. A ela se devia o interesse geral que os debates judiciais e as competições agonísticas despertavam. Os discursos-modelo dos logógrafos servem ao mesmo tempo de propaganda dos seus automotores, de modelo proposto à imitação dos discípulos e de matéria de entretenimento para o público leitor[80]. Também neste campo Isócrates revela o gosto mais requintado da segunda geração retórica. Recomenda ironicamente que se confie aos seus críticos a exibição deste aspecto, o mais desagradável da retórica e que tem bastantes inimigos, em vez de trazê-los diretamente à luz da publicidade, tanto mais que aquilo que na retórica pode ser ensinado é tão útil para outros tipos de aplicação como para os debates judiciais. Não se deve pôr em dúvida a sinceridade desta repugnância, que basta para explicar a razão por que Isócrates renunciou a esta atividade. Para ele, os redatores dos discursos estão moralmente muito abaixo dos filósofos[81]. E é evidente que, ao dizer isto, não se refere apenas aos autores dos discursos forenses, mas aos retóricos de todos os tipos,

80. Segundo a concepção de Isócrates, a literatura dos discursos forenses faz parte da *paidéia*, tal como a sua própria retórica e os seus produtos, desde que com aquela os autores pretendam aduzir provas do seu ensino. Defende-se aqui um princípio puramente formal de cultura, muitíssimo interessante. Não o apreciamos aqui, no entanto, por se tratar dum fenômeno de escassa importância intrínseca. Neste ponto, deixei-me guiar pelos juízos de Platão e de Isócrates sobre este tipo de retórica.

81. *Sof.*, 19-20.

pois agrupa-os sob o nome de professores de eloqüência política[82]. É certo que não vale a pena discutir os temas da cultura filosófica e os polemistas que acerca deles se emaranham em discussões podem, num caso sério, cair em grave perigo – cita, a propósito, Calicles, personagem do *Górgias* de Platão, e coloca-se inteiramente do seu lado; mas o simples fato de os retóricos possuírem para os seus discursos um tema melhor, que é a política, não nos pode fazer perder de vista que as mais das vezes abusam dele na prática, para aumentarem laboriosamente as suas ocupações e aumentarem injustamente o seu poder. Isócrates segue, pois, Platão na crítica, mas não na construção positiva. Não acredita na possibilidade de ensinar a virtude, como não acredita na possibilidade de ensinar o senso artístico, e como Platão só reserva o nome de *techne* para uma educação capaz de fazer isto, Isócrates julga impossível que ele exista. Inclina-se, todavia, a reconhecer uma influência técnica antes à educação dirigida ao aspecto político, desde que seja praticada da maneira que ele preconiza e não com a intenção amoral dos representantes anteriores da retórica[83].

A concepção da *paidéia* platônica revelada pelo discurso *Contra os Sofistas* surpreende-nos por não levar em conta o conteúdo político da doutrina do adversário. Isócrates deve ter ficado com a mesma impressão dos primeiros diálogos de Platão que geravam a maioria dos leitores modernos até há pouco: a de tratar apenas de problemas de iniciação moral, que estranhamente apareciam em íntima relação com a dialética. Em contrapartida, a retórica tem a vantagem de ser uma cultura inteiramente política. Precisa apenas encontrar um novo caminho, uma nova atitude, para neste campo alcançar um posto espiritual diretivo. A antiga retórica não conseguira grande coisa, porque se ofereceu como instrumento à política diária, em vez de se elevar acima dela. Já se revela aqui a certeza de poder infundir à vida política da nação um *pathos* mais elevado. Infelizmente falta a parte principal do fragmento do discurso *Contra os Sofistas* que chegou até nós e na qual

82. *Sof.*, 20.

83. *Sof.*, 21.

devia precisamente ser tratado este ponto. A diversificação de Isócrates em relação ao objetivo educacional de Platão deve ter tido que mudar, necessariamente, quando aquele adquiriu consciência clara do princípio da filosofia platônica. De fato, esse princípio já se anunciava na declaração expressa no *Górgias* platônico de que era Sócrates o único estadista autêntico do seu tempo, visto que aspirava a tornar melhores os cidadãos[84]. Esta declaração podia facilmente ser interpretada como simples paradoxo, sobretudo por Isócrates, que via na ânsia de originalidade e na caça aos paradoxos inéditos a motivação fundamental de todos os escritos contemporâneos e temia, com razão, que neste terreno lhe fosse difícil rivalizar com Platão e com os filósofos. Mais tarde, no *Filipe*, voltando os olhos para trás, a fim de abarcar a obra de Platão, pouco depois da morte deste, já o considera o grande teórico do Estado, embora, infelizmente, o seu pensamento não seja realizável[85]. Levanta-se, assim, o problema de saber quando teria surgido nele este novo ponto de vista sobre Platão. A resposta ele nos dá em *Helena*, modelo de encômio, que incide sobre um tema mítico e cujo louvor nos tem de parecer, por força, tanto mais paradoxal quanto ela é, em geral, alvo de censuras. Não conhecemos a data exata em que esta obra foi redigida, mas é visível que corresponde aos anos que se seguem imediatamente ao discurso *Contra os Sofistas* e, portanto, aos inícios da escola isocrática. Para delimitar a sua data de origem, contribui o estranho elogio que no final tributa à sua heroína, ao dizer que ela, com o seu rapto, foi a causa determinante da união dos Helenos, a qual se tornou pela primeira vez realidade na guerra contra Tróia[86]. Por conseguinte, Helena é de certo modo elevada pelo autor a símbolo mítico das aspirações políticas que pouco depois tiveram expressão acabada no seu *Panegírico* [380]: o programa da unificação dos Estados gregos, através de uma guerra nacional comum contra os Bárbaros. Na primeira década, Isócrates move-se ainda por inteiro nas águas de Górgias. O louvor tributado a Helena tem para

84. Cf. acima, pp. 578 s.
85. *Fil.*, 12.
86. *Helena*, 67

com a defesa que desta faz Górgias a mesma relação que o *Panegírico* de Isócrates tem para com o *Olímpico* daquele mesmo autor. Isócrates oferece a sua *Helena* como *primícia*, segundo *convém aos representantes da "paidéia"*[87]. A obra é interessante por nela se renovar a polêmica contra a escola socrática e o seu ideal de educação[88]. Também nela vemos como os traços de Antístenes e de Platão se fundem numa única imagem. Não é contra uma pessoa determinada que a polêmica é dirigida, mas sim contra a tendência global desta nova educação. Isócrates só consegue compreender as suas afirmações pelo desejo de formular engenhosos paradoxos, como sucede quando uns (Antístenes) ensinam que não se podem emitir falsos testemunhos nem apresentar duas teses contraditórias sobre o mesmo tema, e outros (Platão) procuram provar que a valentia, a sabedoria e a justiça são uma e a mesma coisa e que o Homem não possui por natureza nenhuma destas qualidades, mas as adquire através de um único saber (μία ἐπιστήμη)[89]. Desta vez, Isócrates já distingue os socráticos dos simples erísticos, que não se propõem educar ninguém, mas pretendem apenas colocar outros homens em dificuldades. Censura a todos quererem refutar (ἐλέγχειν) outros, quando eles próprios já se encontram há muito refutados[90] e os seus paradoxos empalidecem perante os dos seus adversários, os sofistas: por exemplo, em face da tese de Górgias de que *nada do que é é*, ou de Zenão, de que *a mesma coisa é possível e impos-*

87. *Helena*, 66.

88. O prólogo é dedicado a esta polêmica contra os *erísticos*, que aliás não tem qualquer relação com o conteúdo da obra; podemos, pois, limitar-nos a discuti-la aqui. É o próprio ARISTÓTELES quem afirma, em *Ret.*, III, 14, 1414 b 26, que não é necessário, precisamente no gênero literário dos discursos epidícticos, que o prólogo esteja organicamente ligado ao corpo principal da obra. Como exemplo, dá a *Helena* de Isócrates e compara o prólogo do encômio ao prelúdio (*proaulion*) de um concerto de flauta, unido por laços muito frouxos ao próprio concerto.

89. *Helena*, 1. A identificação dos adversários anônimos não oferece qualquer dificuldade. A respeito de Antístenes, cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, n 29, 1204 b 33, e ainda o comentário de Alexandre de Afrodísia a esta passagem; e PLATÃO, *Sofista*, 251 B.

90. *Helena*, 4.

sível, ou da de Melisso de que *o número que vem depois do infinito é o número 1*[91].

A este malabarismo ele opõe a singela aspiração a estabelecer a verdade objetiva tal qual a entende, isto é, como experiência da realidade e como educação para o mundo da ação política. Os filósofos lançam-se na caça do fantasma de um conhecimento puro e o que no fim agarram, como resultado de todas as suas investigações, é algo que não se pode utilizar. Não é melhor então consagrar-se às coisas de que se precisa, mesmo quando não se pode ter delas um conhecimento exato, mas apenas opiniões acertadas, no melhor dos casos? Isócrates exprime a sua posição perante o ideal platônico da precisão e solidez científicas, na fórmula de que o mínimo avanço no conhecimento das coisas verdadeiramente importantes deve ser preferido à maior superioridade espiritual imaginável em matérias mesquinhas e sem importância, que não têm nenhuma utilidade para a vida[92]. Naturalmente, como psicólogo que é, compreende a predileção da juventude pela arte polêmica da dialética, pois não tem o menor interesse pelos assuntos sérios, quer públicos, quer privados, mas quanto mais inútil for o jogo mais a diverte[93]. Merecem, porém, censura os pretensos educadores que incitam os discípulos a este passatempo, pois incorrem com isso na mesma falta que eles próprios censuram aos representantes da eloqüência forense: a de corromper a juventude[94]. E nem sequer retrocedem perante o absurdo de considerar a vida dos mendigos e exilados, despojada de todos os direitos e deveres políticos, mais feliz que a dos outros homens, a dos cidadãos que permanecem na pátria, com plenitude de direitos; alude aqui, visivelmente, ao individualismo e cosmopolitismo éticos da ala radical dos socráticos: Antístenes e Aristipo[95]. É claro que Isócrates considera ainda mais ridículos aqueles filósofos que com os seus paradoxos morais julgam contribuir criativamente para a construção do edifícil espiritual da comunidade política. Estas palavras só se podem referir a Platão, que interpretava como ciência política (πολιτικὴ τέχνη) a mensagem espiritual de Sócrates[96]. Se a nossa interpretação está certa, foi logo na década de 80, isto é, pouco depois de redigir o seu discurso *Contra os Sofistas*, e não alguns decênios mais tarde, que Isócrates mudou de critério acerca da concepção educativa de Platão, reconhecendo que também essa concepção pretendia ser uma educação política. Contudo, a concentração no problema ético e nas sutilezas da dialética, que de fora é considerada o sinal característico da educação platônica, parece achar-se em irredutível contradição com o fim útil geral que diz servir.

É por isso que a repulsa de Isócrates pelo amplo "rodeio"[97] teórico de Platão cresce à medida que ambos mais parecem coincidir no tocante ao fim prático da sua educação. Isócrates só reconhece o caminho direto. A sua educação nada sabe da tensão interior que existe no espírito de Platão entre a vontade propulsora que o incita a agir e o retraimento proveniente da longa preparação teórica. É certo que Isócrates está suficientemente afastado da política cotidiana e dos manejos dos estadistas do seu tempo para compreender as objeções que Platão formula contra eles. O que ele, homem do meio termo, não compreende é a radical exigência ética da socrática, que se intromete entre os indivíduos e o Estado. Procura melhorar a vida política por um caminho diferente do da utopia. Sente indubitavelmente a arraigada repugnância do cidadão culto e abastado contra as selvagens degenerações tanto do domínio das massas como da tirania dos indivíduos, e tem um forte senso íntimo da respeitabilidade. Não partilha, porém, o radical espírito reformador de Platão e nada está mais longe do seu espírito que o consagrar a vida inteira a tal missão. É por isso que não pode compreender a imensa força educativa que a atitude de Platão encerra, e lhe mede o valor pela possibilidade da sua direta aplicação aos problemas políticos concretos que a ele mesmo preocupam. Estes problemas são a situação interna da Grécia e as

91. *Helena*, 2-3.
92. *Helena*, 5.
93. *Helena*, 6.
94. *Helena*, 7.
95. *Helena*, 8.

96. *Helena*, 9.
97. Cf. acima, pp. 865 ss., e adiante, o cap. "O *Fedro*".

futuras relações dos Estados helênicos entre si, depois da grande guerra. A guerra pusera em evidência que o anterior estado de coisas era insustentável e urgia abordar uma reconstrução dos Estados gregos. Quando escrevia a *Helena*, Isócrates já encetara o seu grande manifesto, o *Panegírico*, que demonstraria aos contemporâneos a capacidade da sua escola para assinalar novos objetivos numa linguagem nova, não só para a vida moral do indivíduo, mas também para a Nação dos Gregos em conjunto.

Educação política e ideal pan-helênico

A retórica é, em si, um meio de ação política. No entanto, para se poder converter em favor de cultura política, é preciso que evidencie a capacidade de apontar fins à política. Foi no seu debate com a Filosofia que Isócrates chegou a esta convicção. Com efeito, o que a crítica platônica ataca mais duramente é a indiferença moral da retórica e o seu puro formalismo, que dela fazem um mero instrumento para a luta sem escrúpulos da vida pública. É por isso que Platão sustenta que a Filosofia é a única retórica verdadeira. Isócrates vê que a superioridade educativa da Filosofia radica na posse de uma suprema meta moral; mas, como não acredita nem na legitimidade do monopólio desta meta nem na idoneidade dos meios pelos quais os filósofos procuram atingi-la, propõe-se o objetivo de fazer da retórica a verdadeira educação, dando-lhe como conteúdo as "coisas supremas"[1]. Que tenha de ser necessariamente cultura política toda a educação que pretenda ser mais do que uma formação puramente especializada para o exercício de uma profissão é coisa que lhe oferece tão poucas dúvidas como aos seus predecessores sofísticos e retóricos, ou a Platão e a Aristóteles. O que acontece é que a arte retórica ainda não se propôs a grande missão capaz de libertar as forças educativas que dormitam no seu seio. O responsável por toda a retórica parecer até hoje algo de artificiosamente amaneirado e vazio é, em parti-

1. *Paneg.*, 4. Cf. *Helena*, 12-13; *Antíd.*, 3.

cular, o falso ponto de apoio que lhe foi dado. Os progressos do estilo e da linguagem não são matéria técnica pura e simples. Em nenhuma parte a tendência a *l'art pour l'art* tem menos razão de ser do que na arte da expressão espiritual. Isócrates insiste constantemente em que tudo depende da grandeza dos problemas humanos a que se pretenda dar expressão.

O tema da retórica devia ser, ou melhor, devia continuar a ser a "política"; mas, precisamente naquela época, esta palavra estava em vias de alterar o seu antigo e singelo sentido. O seu significado etimológico era aquilo que afeta, para bem ou para mal, a *polis*. E, embora esta continuasse sendo o espaço dentro do qual se processava toda a vida pública, é indubitável que a evolução histórica do séc. V criara formas novas e trouxera à luz novas necessidades. A falência do Estado de Péricles colocava um problema: saber se Atenas, depois da sua lenta recuperação, devia enveredar de novo pelo mesmo caminho de expansão imperialista (que já uma vez a levara à beira do abismo) ou se entre a vencida rainha dos mares e o poder de Esparta, o único a mandar na atualidade, surgia uma possibilidade de acordo que deixasse a ambos os Estados margem para existir e lhes oferecesse uma missão comum, por cima dos seus interesses particulares. Enquanto a mentalidade dos políticos profissionais continuava a seguir as rotas tradicionais da luta maquiavélica pelo poder e a guerra de Corinto já deixava entrever, na década de 90, um incipiente reagrupamento dos Estados gregos, cuja frente defensiva era unanimemente dirigida contra Esparta, Isócrates esforçava-se por encontrar para as forças excedentes dos Gregos uma saída para o exterior. Esforçava-se por descobrir uma possibilidade de expansão política e econômica que ao mesmo tempo fosse capaz de superar as contradições existentes no interior da Grécia. Estava muito longe de comungar a fé numa paz eterna. Mas os desastrosos efeitos da guerra na vida de todos os Estados gregos, vencedores e vencidos, levavam todos a considerar absurdo o ilimitado prolongamento deste dilaceramento interno da nobre nação e pareciam impor à sua boa vontade e à sua consciência esclarecida a necessidade de encontrar a solução que libertasse a Grécia deste pesadelo. Que o imperialismo, caso fosse inevitável, se dirigisse contra outros povos, de nível cultural inferior e inimigos naturais dos Gregos; a sua perpetuação entre os Gregos constituía um espinho insuportável para a sensibilidade moral da época, pois, com o tempo, ameaçava destruir não só o Estado vencido, mas toda a raça.

Havia muito tempo poetas e sofistas vinham enaltecendo a concórdia como o supremo bem. Mas desde o dia em que Ésquilo proclamara nas *Eumênides*, como meta divina de toda a vida política, a concórdia entre os vizinhos de uma só cidade, o círculo tinha-se ampliado e o problema multiplicara-se[2]. Agora só podia ter alguma serventia uma concórdia cujos laços abraçassem todos os Helenos. Havia também o sentimento de que todas as estirpes que falavam a mesma língua, mesmo com variantes, eram membros de uma mesma comunidade política invisível e deviam-se mutuamente respeito e ajuda[3]. Não faltavam, por certo, as mentes iluminadas que não logravam compreender por que motivo este sentimento de solidariedade haveria de se deter nas fronteiras da raça helênica. Para elas, o vínculo da simples existência humana era por natureza um vínculo mais geral e mais forte que o da nacionalidade. É assim que Platão faz falar no *Protágoras* o sofista Hípias, e Antifonte expõe em *A Verdade* pontos de vista semelhantes[4]. Mas esta idéia tinha por força que parecer abstrata numa época como aquela, em que os Gregos sofriam muito mais uns dos outros que dos demais povos e em que o problema imediato era reconciliar os irmãos inimigos. Repetidas vezes se tinham feito ouvir durante a guerra as vozes dos poetas trágicos e cômicos; e, ao lado das do ódio passional da tribo, não faltavam as da sábia exortação patriótica, recordando a ascendência comum[5]. Esta idéia deve ter ganho muito terreno depois da guerra. Embora es-

2. ÉSQUILO, *Eumênides*, 980-987.

3. É por necessidade que se expõem de maneira sintética as tendências pan-helênicas surgidas antes de Isócrates; não escasseiam as investigações de detalhe. Limita-se a Isócrates o estudo de J. KESSLER, "Isokrates und die panhellenische Idee" *in*: *Studien Zur Geschichte und Kultur des Altertums*, t. IV, caderno 3 (Paderborn, 1911). G. MATHIEU trata este ponto mais a fundo em *Les idées politques d'Isocrate* (Paris, 1925).

4. Cf. acima, pp. 378 ss.

5. Cf. H. DUNKEI, *Panhellenism in Greek Tragedy* (tese de doutoramento pela Universidade de Chicago, 1937).

tivesse de início muito longe do espírito dos Gregos, mentalmente encerrados no estreiro círculo da *polis*, o antagonismo consciente une mais os homens do que uma existência paralela pacífica, mas isolada. Também Platão se mostra na *República* influenciado pela nova mentalidade, que transparece nos princípios por ele expostos acerca da ética da guerra entre Gregos[6]; e o interesse comum dos Gregos da Sicília é nas suas cartas considerado razão suficiente para justificar a concentração de todo o poder do Estado nas mãos do tirano Dionísio, desde que estivesse disposto a dar ao Estado uma constituição e a renunciar à despótica arbitrariedade do seu Governo[7]. Aristóteles, por seu lado, muito embora a sua teoria não ultrapasse as fronteiras da antiga cidade-estado, sustenta que, se os Gregos se unissem, poderiam chegar a dominar o mundo[8]. Como vemos, a idéia de uma ação comum, senão a de uma federação estável de todos os Gregos, foi um problema que chegou a preocupar seriamente o séc. IV. É certo que a criação de um Estado único não cabia no seu conceito de Estado e que as condições daquela existência simultaneamente livre e ativa ao serviço da coletividade, que os Gregos chamavam política, estavam por demais vinculadas à estreita comunidade de vida dos cidadãos dentro da cidade-estado, para poderem ser transpostas sem mais para a vida dispersa por vasto território. Todavia, a crescente consciência de uma solidariedade nacional criava ao mesmo tempo, de certo modo, uma esfera de vínculos morais que ultrapassava as fronteiras da cidade-estado e punha certos limites à egoísta política de força dos Estados isolados. As raízes desta consciência mergulhavam profundamente na comunidade de sangue, de religião, de costumes e de história. Mas estas forças supranacionais não tinham anteriormente agido no mesmo sentido consciente. A nova sensibilidade grega é fruto da educação e da cultura. Por sua vez, a corrente pan-helênica desta época deu um poderoso impulso à *paidéia* grega.

6. Cf. acima, pp. 825-26, 829-30.
7. Cf. adiante, o cap. "Platão e Dionísio".
8. ARISTÓTELES. *Pol.*, VII, 7, 1327 b 29-33.

O *Panegírico* de Isócrates é a forma clássica em que se exprime esta nova e íntima vinculação da cultura ao pensamento nacional nascente. É simbólico o fato de logo no começo da obra se estabelecer um paralelo entre o desdém pela cultura do espírito e a tradicional glorificação dos *ágones* de ginástica[9]. Aqui vem encaixar-se de forma natural o velho tema de Xenófanes, pois Isócrates, numa ficção literária, apresenta este discurso como peça de exibição retórica numa das grandes e solenes assembléias pan-helênicas[10]. O estilo epidíctico, solene e ricamente ornado, é o gênero indicado para um orador como Isócrates, que por razões de princípios não sobe às tribuna da luta política nas assembléias do povo e para quem, portanto, a sede espiritual própria para a sua ação é a *panegyris*[11]. Nas celebrações olímpicas e píticas, interrompia-se, sob a imposição da paz divina, o estrépito das armas esgrimidas entre Gregos: que atmosfera melhor poderia Isócrates desejar para proclamar as suas propostas de concórdia entre os Gregos? Os jogos ginásticos vinham sendo, desde tempos imemoriais, a mais visível expressão da harmonia ideal entre os Helenos; mas acaso os dons do espírito não valerão para a comunidade mais do que toda a atlética? Era a pergunta que já Xenófanes formulara, colocando assim o problema da utilidade do saber e da atlética para cada *polis*[12]. Isócrates repete a pergunta do seu predecessor, mas já com o pensamento na comunidade de todos os Gregos[13]. Propõe-se instruir os que o escutam na concórdia mú-

9. *Paneg.*, 1.

10. Cf. acima, pp. 216 s., acerca da elegia em que Xenófanes compara a *arete* dos vencedores dos *ágones* olímpicos aos méritos espirituais do sábio, que ele próprio representa.

11. A concepção que Isócrates tem da sua missão e que se exprime na escolha deste fundo espiritual para as suas promessas liga-se, naturalmente, ao exemplo de Górgias e do seu *Olímpico*: o representante da *arete* espiritual tem de competir publicamente com os representantes da *arete* física, atletas e corredores, no tribunal da Hélade inteira. A profunda mudança que em Isócrates sofre o conceito que ele tem de si próprio transparece em *Antíd.*, 1 e *Fil.*, 12, onde se desvia da sua antiga eloqüência panegírica, porque já não daria qualquer resultado "na Grécia daquele tempo". No *Filipe*, já fala apenas a um único indivíduo, em quem vê o futuro dominador de todos os Gregos.

12. XENÓFANES, frag. 2, 15-22.

13. *Paneg.*, 2.

tua dos Estados entre si e na guerra contra os Bárbaros, tema igualmente grandioso pelo estilo que reveste e pelo seu interesse prático para a coletividade[14]. Como autêntico Grego, não é pedindo desculpas que sobe à tribuna, mas sim lançando um repto aos que se julgam capazes de fazer melhor. Vai seguro da sua causa e convencido, não da novidade do tema, mas da perfeição com que o trata[15].

É onde o problema prático radica que Isócrates aborda o tema. No momento em que fala, a sua exigência não parece ter a menor perspectiva de realização. É necessário começar por lhe assentar as bases. Trata-se de reconciliar Esparta com Atenas, para em seguida estes dois Estados, os mais fortes, compartilharem a hegemonia sobre a Grécia. É isto o que Isócrates aspira a alcançar com o seu discurso[16]. Mas no caso de ser isto impossível, quer ao menos, por meio dele, patentear ao mundo quem é que se intromete diante da felicidade dos Gregos e demonstrar irrefutavelmente o direito de Atenas ao domínio dos mares, no passado, no presente e no futuro[17]. É este, com efeito, o verdadeiro pomo da discórdia. Isócrates propõe-se estudar o domínio de Atenas no passado, para demonstrar a sua continuidade e matar no ovo a objeção de que todo o domínio muda no decurso do tempo[18]. Atenas conquistou a hegemonia antes de qualquer outra cidade e tornou-se mais merecedora dela que nenhuma outra, pelos benefícios que trouxe à Grécia[19]. É um tema digno de Tucídides e,

14. *Paneg.*, 3.

15. *Paneg.*, 10-14.

16. Cf. *Paneg.*, 17, onde ele usa ἰσομοιρῆσαι e τὰς ἡγεμονίας διελέσθαι em relação à partilha da hegemonia entre Esparta e Atenas. É nesse sentido que devem ser interpretadas expressões como ἀμφισβητεῖν τῆς ἡγεμονίας e τὴν ἡγεμονίαν ἀπολαβεῖν. Estas expressões buscam o restabelecimento do domínio marítimo de Atenas. KESSLER, *op. cit.*, p. 9, procura em vão mostrar que no *Panegírico* Isócrates estabelece como meta o exclusivo domínio de Atenas sobre a Grécia.

17. *Paneg.*, 20.

18. *Paneg.*, 22.

19. Isto não quer dizer que Atenas reclame o domínio exclusivo sobre a Grécia. Todavia, se alguém intentasse fundamentar a pretensão à hegemonia num direito de prioridade histórica ou nos benefícios conferidos aos Gregos – como agora o faziam os Espartanos – teria de dar a preferência a Atenas. Cf. *Paneg.*, 23 ss.

sem o exemplo deste, jamais Isócrates teria podido tratá-lo como o faz. Nele, como no historiador, as realizações de Atenas culminam no papel de paladina da unidade grega, que lhe coube desempenhar nas guerras contra os Persas. Mas Tucídides vê crescer a supremacia de Atenas, à plena luz do tempo presente, no período relativamente curto da recentíssima evolução do mundo dos Estados gregos, após a batalha de Salamina[20]. Em vez disso, Isócrates traça um quadro da grandeza de Atenas, que remonta até a pré-história mítica. Nele se reflete o papel que atribui à Atenas dos tempos modernos: a missão de ser refúgio de exilados políticos injustamente perseguidos na própria pátria, baluarte contra as invasões dos Bárbaros ávidos de conquistas, e auxiliar e protetora dos Estados fracos, subjugados por tiranos poderosos. Este quadro histórico baseia-se inteiramente nos princípios segundo os quais a política ateniense se interpreta a si mesma. É uma política intrinsecamente semelhante, muito semelhante mesmo, à que inspira a política externa inglesa dos tempos modernos. Por outro lado, este processo de interpretação retroativa da história antiga de Atenas à luz das pretensões políticas de agora tem um paralelo próximo na interpretação que Treitschke dá da história antiga da Prússia-Brandeburgo, do ponto de vista do papel diretivo nacional mais tarde assumido por este Estado. Os tempos primitivos pseudo-históricos são sempre mais próprios do que quaisquer outros posteriores e mais bem conhecidos, para se deixarem moldar neste tipo de construções. O tom maleável do mito sempre se vergara à mão modeladora do artista e lhe exprimira as idéias; e a transformação operada pela retórica na antiga lenda ateniense, para ilustrar o papel de paladina e redentora desempenhado por Atenas desde os tempos mais remotos, não era mais do que a última fase desta metamorfose política. Este mito do Estado fora ganhando corpo já no séc. V, quando do nascimento da hegemonia ateniense, nos discursos públicos sobre as tumbas dos heróis e em outras ocasiões parecidas; e por si próprio se oferecia a

20. TUCÍDIDES, I, 73-76.

Isócrates, ao tentar provar a necessidade de proceder a uma restauração da supremacia de Atenas[21].

Com esta interpretação conseqüente de toda a história e lenda de Atenas como gradual preparação para a missão diretiva nacional deste Estado, Isócrates não fazia mais do que projetar retroativamente no passado um tema genuinamente de Tucídides e manejá-lo à maneira deste. E o mesmo faz com outra idéia do grande historiador, que enlaça estreitamente ao tema da direção nacional: referimo-nos à missão de Atenas como criadora de cultura. No discurso fúnebre de Péricles, quando Atenas estava no auge do seu poder externo e da sua magnificência, Tucídides apresentara-a como a *paideusis* de toda a Grécia[22]. Esta opinião acrescentava aos méritos políticos de Atenas em relação à Grécia o mérito espiritual. Já em Tucídides é a direção espiritual de Atenas a verdadeira razão que justifica a expansão do seu poder externo[23]. Mas Isócrates vai mais longe que o seu modelo, neste aspecto, ao projetar nos tempos primitivos da lenda ateniense a missão cultural da Atenas de Péricles, missão que no tempo de Isócrates ainda se mantinha e acentuava de forma constante. Surge assim um quadro histórico estático, todo ele harmonizado sobre este tom. Tendo, sem dúvida, presente o paralelo sofístico entre a *paidéia* e o cultivo da terra, e considerando forma fundamental de toda a cultura a que pela primeira vez supera o estado selvagem e animalesco[24], Isócrates, na sua história da cultura, parte do nascimento da agricultura e da fundação dos mistérios de Elêusis[25]. Desta forma, a origem de todos os costumes superiores do gênero humano – orientado já para a vida pacífica e sedentária – coincide com as origens de uma forma superior e mais pessoal de religião, pois no séc. IV concedia-se especial atenção ao culto dos mistérios como tal[26]. Mas esta recordação lendária permitia, ao mesmo tempo, situar os começos de toda a cultura no solo de Atenas, onde mais tarde, na concepção de Isócrates, havia de ascender, como *paidéia*, ao grau supremo do seu desenvolvimento e espiritualização. Todo o mito nacional e cultural trás consigo esta estreiteza de horizontes e esta exaltação absolutista da sua própria raça. Quer ser aceito mais como artigo de fé que como fria verdade científica. É por isso que diante dele não se podem alegar dados históricos. É perfeitamente compatível com o conhecimento dos povos estrangeiros e dos seus méritos, e seria um erro crer que Isócrates não sabia nada do Egito, da Fenícia ou da Babilônia. O que domina a sua filosofia da História, e sobretudo a sua construção da história primitiva de Atenas, é a sua fé na missão peculiar da cultura ateniense. Esta ideologia nacionalista, que atribui a Atenas a criação de toda a cultura, foi mais tarde transposta para a concepção histórica do humanismo, juntamente com as demais idéias que formam o arsenal da *paidéia* de Isócrates.

A concepção da cultura ateniense que o *Panegírico* apresenta é uma variante do relato de Péricles no discurso fúnebre. As rígidas linhas deste diluem-se ali no vasto jogo de formas de uma exuberante folhagem retórica, mas de tal modo que o tema fundamental de Tucídides transparece por todo o lado de maneira muito sugestiva. Isócrates desenvolve livremente alguns traços que considera importantes ou acrescenta outros novos que tira dos poetas áticos. Vemos assim que é em Atenas que se cria o Estado jurídico que servirá de modelo a outros; e inspira-se visivelmente nas *Eumênides* de Ésquilo a referência da abolição da vingança privada do sangue e sua substituição pela justiça do Estado[27]. O apogeu das artes (τέχναι) que se elevam da fase primitiva da invenção das coisas necessárias à vida até a das coisas que dão prazer – da técnica à arte, como hoje diríamos – é uma idéia favorita dos

21. É este o tom regularmente adotado nos epitáfios e discursos fúnebres. Há um exemplo ainda mais antigo desta viragem da interpretação dos mitos pré-históricos no sentido das tendências dos tempos presentes à unidade e ao poder: é o renascimento das lendárias tradições áticas do rei Teseu como unificador da Ática, que encontramos pela primeira vez na época da tirania de Pisístrato, expressas plasticamente nos vasos do séc. VI; e em seguida passadas para a poesia. Cf. o estudo completo de Hand HERTER, *in*: *Rheinisches Museum*, 1939, pp. 244 s.

22. TUCÍDIDES, II, 41, 1.

23. Cf. acima, pp. 467 ss.

24. Cf. acima, pp. 362-65.

25. *Paneg.*, 28.

26. Cf. o meu *Aristóteles*, pp. 186-87.

27. *Paneg.*, 40.

Gregos, e várias vezes a encontramos no séc. IV[28]. Isócrates situa em Atenas este processo da mais alta evolução do espírito, decisivo para as origens da *paidéia*[29]. Assim, a cidade que sempre fora asilo de todos os infelizes converte-se, ao mesmo tempo, no refúgio preferido dos que procuram o agradável da vida. Em oposição com o caráter exclusivista de Esparta, a cultura ateniense caracteriza-se por atrair os estrangeiros, em vez de os repudiar[30]. O intercâmbio de bens econômicos por meio da exportação e da importação não é mais que a expressão material do mesmo princípio espiritual. Ele faz do Pireu o centro de todo o movimento comercial; do mesmo modo, as festividades atenienses são as grandes reuniões do mundo helênico. Na imensa afluência de estrangeiros e no intercâmbio espiritual que nelas se desenvolve, exibem-se riqueza e representação artística, harmonicamente entrelaçadas[31]. Aos combates de força física e de destreza, desde remotos tempos característicos da Grécia inteira, juntam-se em Atenas os *ágones* da oratória e do espírito. Estes torneios converteram as fugazes festas nacionais olímpicas e píticas numa grande *panegyris* ininterrupta[32]. Tem um interesse profundo ver como a essência da cultura é concebida por Isócrates como uma função espiritual liberta de qualquer finalidade e se reflete constantemente na imagem ideal dos *ágones* da ginástica. A retórica não define; descreve, por meio de comparações e de antíteses. É por isso que, apesar de todo o empenho em salientar a utilidade desta cultura para a coletividade, é a *epideixis*, isto é, a própria apresentação espiritual, que constitui o seu verdadeiro sentido e uma necessidade interior que escapa aos Bárbaros de todos os tempos.

A "filosofia", o amor à cultura, é obra característica e peculiar de Atenas[33]. Isto não quer dizer que todas as criações do espírito tenham surgido nesta cidade; quer dizer, sim, que se concentram nela como no seu foco, de onde irradiam com força redobrada. Vai se formando um sentimento cada vez mais acentuado a favor desta atmosfera, necessária ao florescimento da delicada planta da cultura. Temos na *Medéia* de Eurípides a narração poética disto e na *República* de Platão a sua análise filosófica[34]. A imagem esplendorosa que Isócrates tem diante dos olhos não deixa margem para a problemática trágica em que Platão, com grande sutileza, penetra os perigos do meio. Foi esta universal aspiração a alcançar riqueza espiritual, saber e cultura, que formou os Atenienses e lhes infundiu o tom característico de moderação e suavidade, em que se reconhece a civilização. Esta força soube eliminar aos poucos do número das dores humanas as que não nasciam da necessidade, mas simplesmente da ignorância, e ensinou-nos, ao mesmo tempo, a suportar dignamente os males inevitáveis. Foi isto que Atenas "revelou" à Humanidade; Isócrates emprega aqui uma palavra (κατέδειξε) que se costuma usar para falar dos fundadores de mistérios[35]. A capacidade que eleva os homens acima dos irracionais é a da palavra plena de razão[36]. Não é a coragem ou a riqueza, a comodidade ou outros bens deste tipo – os quais definem de modo predominante a fisionomia de outros Estados – os que distinguem o homem formado livremente, desde a mocidade, do homem informe; o homem dotado de saber, do homem inconsciente: distingue-os só a cultura do espírito, a qual se manifesta na linguagem. O *logos*, no duplo sentido de linguagem e espírito, converte-se para Isócrates no *symbolon* da *paideusis*. É este conceito, forjado com felicidade, que garante à retórica a sua posição e faz do representante desta força o autêntico representante da cultura[37].

A concepção isocrática da cultura é nacional e baseia-se, de modo genuinamente helênico, na existência do Homem como ser político livre, dentro do conjunto da comunidade civilizada. Mas

28. *Paneg.*, 40. Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 1, 981 b 17.

29. ARISTÓTELES, *op. cit.*, situa no Egito as origens da cultura científica.

30. *Paneg.*, 42.

31. *Paneg.*, 42-45.

32. *Paneg.*, 46.

33. *Paneg.*, 47. Segundo Isócrates, foi o amor à cultura – "Filosofia" – o grande auxiliar na invenção de todas as artes e na estruturação da vida humana, na forma acima descrita.

34. Cf. acima, pp. 407 s., 791-92.

35. *Paneg.*, 47. Cf. o meu *Aristóteles*, pp. 130, nota 11.

36. *Paneg.*, 48.

37. *Paneg.*, 49: σύμβολον τῆς παιδεύσεως.

o conceito de cultura ganha em Isócrates uma feição orientada para o universal: graças à sua cultura espiritual, Atenas adquiriu uma superioridade tal sobre o resto da Humanidade, que os seus discípulos se converteram em mestres do mundo inteiro[38]. Isócrates eleva-se, assim, muito acima da idéia do seu modelo Tucídides. Este chamara a Atenas *a "paideusis" de toda a Grécia*. Segundo a tese de Isócrates, porém, o resultado da obra espiritual de Atenas foi o nome dos Gregos não designar no futuro uma raça, mas antes um grau supremo do espírito. *Quem participa da nossa* paidéia – diz – *é grego num sentido mais elevado que quem só partilha conosco a ascendência comum*[39]. Não é que Isócrates negue os vínculos do sangue. Considera-os até mais importantes que a maioria dos seus concidadãos, pois sobre a consciência da comunidade de sangue constrói uma ética pan-helênica que impõe limites ao próprio egoísmo do poder dos vários Estados gregos. Mas a consciência nacional do espírito representa para ele um grau mais alto que o do sangue; e proclama a sua tese, com a consciência plena do que ela significa para a posição política do Helenismo no mundo. É muito mais neste sentimento de superioridade espiritual sobre outros povos do que em qualquer poder material dos Estados helênicos que se baseiam os planos de expansão aos quais Isócrates incita os Gregos. À primeira vista, parece um imenso paradoxo Isócrates proclamar esta missão supranacional da cultura do seu povo, movido precisamente por um insuperável sentimento de orgulho nacional; mas esta aparente contradição desaparece logo que relacionamos a idéia supranacional do Helenismo, a sua *paidéia* de âmbito universal, com o objetivo prático da conquista e colonização da Ásia pelos Gregos. Ao equiparar o especificamente grego ao genericamente humano, tal idéia legitima este novo imperialismo de base nacional. A palavra a que nos possamos agarrar não se pronuncia; mas o único sentido possível da universal cruzada triunfal da *paidéia* grega, que enche o pensamento de Isócrates, é o de que, precisamente através deste *logos* cuja força lhes é peculiar, os Gregos revelarão ao mesmo tempo,

38. *Paneg.*, 50.
39. *Paneg.*, 51.

aos outros homens e povos, um princípio que também eles têm de reconhecer e assumir, pois a sua validade é independente da raça: o ideal da *paidéia*, da cultura. Há uma forma de sentimento nacional que se manifesta como exclusão dos outros povos: é fruto da fraqueza e do separatismo, pois nasce da consciência de que só através do isolamento artificial se poderá afirmar. O sentimento nacional de Isócrates, ao contrário, é o de um povo de cultura superior, o qual entende que a aspiração a uma norma universal em todas as manifestações do seu espírito é a maior vantagem que pode usufruir no seu confronto com as outras raças. Isto leva as outras a aceitarem a forma grega como a expressão por antonomásia da cultura. Com base em analogias atuais poderíamos sentir-nos tentados a designar isto pelo nome de propaganda cultural e a comparar a retórica à imprensa e à publicidade modernas, precursoras da conquista econômica e militar. Contudo, a fórmula de Isócrates nasce de uma profunda visão da estrutura real do espírito e da *paidéia* grega, e a História prova que era algo mais que simples propaganda política. Sentimos nas suas palavras a atmosfera do Helenismo. Foi precisamente nas formas que Isócrates pressentira e pré-concebera que o advento da nova era se processou. Sem a vigência universal da *paidéia* grega que ele aqui proclama pela primeira vez, não teria sido possível a existência de um império universal greco-macedônio nem a da cultura helenística universal.

Isócrates não assume para matéria fundamental do seu *Panegírico* as heróicas façanhas guerreiras de Atenas, como era de uso fazer nos discursos de louvor pronunciados sobre as tumbas dos que caíram em combate: tais feitos ele os coloca à sombra da grandeza espiritual da cidade[40]. Apresenta-nos a seguir à pintura daquela grandeza espiritual, para manter o equilíbrio entre o exterior e o interior[41]. Mas a tradição dos discursos fúnebres fornecia-lhe abundante material para esta parte do seu discurso.

40. Já Tucídides, na oração fúnebre de Péricles (II, 36, 4), tratava este assunto com brevidade maior do que tinham por hábito, nesta ocasião, fazer os oradores, e destacava em primeiro plano a importância cultural de Atenas.
41. *Paneg.*, 51 ss.

Vemo-lo aqui dependente destes modelos, sem se elevar ao plano de liberdade do seu elogio da cultura ateniense, em que se exprime com um entusiasmo pessoal e uma profunda convicção interior. É claro que na sua imagem não podia faltar a nota da glória militar, além do mais porque sem ela se não podia alcançar o ideal de Tucídides do φιλοσοφεῖν ἄνευ μαλακίας. Esta frase tinha que aparecer aos olhos de uma época de sentido guerreiro e de supremacia dos interesses espirituais, como expressão concludente de uma harmonia que a própria geração estava em vias de perder. Esta consciência estende-se como um queixume ao longo de todas as obras de Isócrates; por preocupar-se com isso tinha também que dotar o verdadeiro espírito de Atenas com as qualidades que eram admiradas nos Espartanos. Já Tucídides via a superioridade de Atenas não na mera antítese com Esparta, mas na síntese dos traços jônicos e espartanos[42]. E para o fim visado no *Panegírico*, o lado heróico do espírito ateniense era tanto mais indispensável quanto é certo ele propor que os Atenienses participassem com os Espartanos, em igualdade de direitos, na direção da guerra contra os Bárbaros, por ele pregada.

Esta parte do discurso termina com uma defesa contra a crítica dos métodos do imperialismo ateniense da primeira liga marítima[43], crítica utilizada por Esparta, depois de ganhar a guerra, para manter Atenas em permanente sujeição, o que constituía um obstáculo moral no caminho da restauração do poder marítimo ateniense. Com um engenhoso jogo de palavras, Isócrates tenta provar que o domínio marítimo (ἀρχὴ τῆς θαλάττης) de Atenas foi antes o princípio (ἀρχή) de todo o bem para o resto da Grécia. Com a sua ruína começou também a decadência do prestígio grego no mundo e a era de abuso dos Bárbaros, que começaram então a ousar interferir na Hélade, como instauradores da paz, e fizeram dos Espartanos a sua polícia[44]. A relação dos atos

42. Sobre este ideal de síntese na descrição que Tucídides faz de Atenas, cf. acima. pp. 467 ss.

43. O capítulo sobre os méritos guerreiros de Atenas abrange *Paneg.*, 51-99. Com ele se relaciona 100 ss., a defesa do primeiro domínio marítimo ateniense.

44. *Paneg.*, 119.

de violência cometidos nos últimos anos pelos Espartanos e que ainda se conservavam vivos na recordação de todos tornava muito duvidoso o direito deles a criticar Atenas[45]. Deste modo, o regresso ao estado de coisas anterior, baseado na premissa da existência de uma Atenas forte, convertia-se diretamente em exigência. O *Panegírico* foi definido como o programa da segunda liga marítima de Atenas[46]. Esta concepção exagera as relações existentes entre esta obra e a política real e não avalia com exatidão o elemento ideológico contido nela[47]. E, no entanto, exata no sentido de que Isócrates exige o restabelecimento do poder de Atenas, como meio indispensável para a consecução do seu fim, que é a sujeição do reino da Pérsia, o que o converte em arauto do direito de uma segunda liga marítima. Esta devia até receber na sua origem, à luz do sonho nacional em que Isócrates a integrava, uma espécie de consagração superior, embora de fato não tivesse chegado a cumprir as esperanças nela depositadas[48].

Mas, ainda que a execução política concreta da idéia obedecesse mais ao antagonismo comum contra Esparta do que aos ideais nacionalistas de Isócrates, o certo é que isto não diminuía em nada a nova dignidade de que ele revestira a retórica, no *Panegírico*. Isócrates arvorara-se de súbito em porta-voz de um novo tipo de crítica da situação e das aspirações políticas da Grécia. É certo que não assentava em nenhum poder real a tribuna de onde arengava aos Gregos de todas as cidades e estirpes. Mas baseava-se em normas que tinha certeza que seriam acatadas em vastos círculos do seu povo e que por força atrairiam para a sua

45. *Paneg.*, 122 ss.

46. Assim pensam Wilamowitz e Drerup. Cf. também G. MATHIEU, *Les idées politiques d'Isócrate* (Paris, 1925).

47. É o próprio Isócrates que, mais tarde, no *Filipe*, 12 (onde pretende expor uma política realista), afirma, em clara alusão à sua própria posição anterior, que os "discursos panegíricos" não têm mais relação com a política real que "As *Repúblicas* e as *Leis*" dos teóricos do Estado. E evidente que entre estes também deve ser incluído Platão.

48. Já no *Plataico* de Isócrates vemos que o domínio marítimo ateniense apresenta um aspecto muito menos pan-helenístico e muito mais particularista. Acerca da data deste opúsculo, cf. o meu *Demóstenes, O Estadista e a sua Evolução*, pp. 199-203 (Berlim, 1939).

escola os melhores elementos do campo dos idealistas práticos. A exigência de submeter a política a valores eternos tinha de parecer exagerada a alguns; mas esta exigência de que ela fosse moldada por um princípio superior era geral, e a ética nacional de Isócrates tinha que parecer a muitos dos seus discípulos uma saída feliz e oportuna, entre os extremos do ceticismo moral e da retirada filosófica para o Absoluto. Constitui um sinal importante o fato de a antiga cidade-estado, à qual Sócrates se sacrificara inteiramente, não ter já na geração seguinte a força necessária para fazer brotar por seu próprio impulso esta nova ética política[49]. É por isso que a *paidéia* retórica, concebida em sentido isocrático, tem de comum com a educação filosófica de Platão esta característica: o seu objetivo transcende a forma do Estado historicamente dada e entra no reino do ideal. Isto implicava a confissão do seu divórcio da realidade política circundante. Encaradas, porém, como *paidéia*, ambas tiravam desta falta de adaptação ao sistema vigente uma nova força de tensão, desconhecida da antiga *paidéia* grega. De uma cultura baseada no conjunto da coletividade surge um *ideal* de cultura defendido por importantes personalidades individuais. Já não está por trás dele uma classe nobre superior ou todo um povo; está o círculo escolhido de um movimento espiritual ou uma escola fechada, que só pode esperar exercer uma influência mediata na vida da comunidade, pela formação de alguns indivíduos dirigentes capazes (ou pelos outros considerados tais) de a transformar.

49. É digno de nota que na última luta travada pela cidade-estado contra a opressão estrangeira – luta dirigida por Demóstenes – foi ainda a idéia pan-helênica que mais uma vez serviu, nitidamente, de base ideológica. Cf. o meu *Demóstenes*, pp. 170-175.

A educação do príncipe

O discurso *A Nicocles* – que vários anos separam do *Panegírico* – parece uma obra totalmente diversa pelo conteúdo e pela concepção, embora faça parte de um grupo de escritos afim; mas está vinculada àquele opúsculo muito mais famoso, pelo nexo, nele especialmente visível, que o liga à escola de Isócrates e ao seu programa educativo. É uma obra afim, no tempo e no conteúdo, do *Evágoras* e do *Nicocles*. Ocupam-se as três da dinastia de Evágoras, reinante em Chipre, a qual foi, depois da morte daquele, exaltada por Isócrates no livro com aquele título. Nicocles, filho de Evágoras e seu sucessor, sobre quem versam os outros dois discursos, era discípulo de Isócrates, de cuja escola saiu, como do cavalo de Tróia, toda uma série de governantes, segundo a famosa frase de Cícero[1]. No *Nicocles*, Isócrates põe na boca do jovem monarca um discurso dirigido aos súditos, em que expõe os seus princípios de governo. O discurso *A Nicocles* leva-nos, finalmente[2], à

1. R. JEBB, *Attic. Orators*, vol. II, p. 88, considera "possível" que Nicocles, como príncipe, fosse discípulo de Isócrates, mas as palavras de Isócrates em *Antíd.*, 40, indicam, sem lugar para dúvidas, a existência de uma relação de mestre a discípulo; igual sentido tem o final do *Evágoras*, que tem o tom, não de um empregado para o seu chefe, mas sim de um mestre para o seu discípulo íntimo. Em *Evag.*, 80, Isócrates fala também das suas palavras *estimulantes* e *das de outros amigos*.

2. DIODORO, 15, 17, situa a morte de Evágoras no ano 374, mas os modernos investigadores não são unânimes neste ponto. O discurso *A Nicocles* enquadrar-se-ia sobretudo nos começos do reinado deste príncipe, pouco depois da morte de Evágoras. O *Nicocles*, em contrapartida, pressupõe que já passou algum tempo desde a subida de Nicocles ao trono (cf. c. 31), uma vez que os benefícios do seu

fonte da sabedoria política dele, pois aqui é o próprio mestre que dirige a palavra ao discípulo que acaba de subir ao trono, mas sem por isso deixar de ser seu discípulo e de se sentir expressamente como tal. O orgulho que Isócrates sente pelos discípulos, que também se manifesta abundantemente na *Antídosis*, é um dos aspectos amáveis da sua vaidade; e é o caso de perguntar se porventura não será esta humanidade que dele se evola a que faz com que a sua elegante fachada não deixe atrás de si a impressão da fria polidez.

As três obras do grupo do *Nicocles* são modelos da arte pedagógica praticada na escola de Isócrates. Enquanto no *Panegírico* ressoa, por assim dizer, o acorde pan-helênico, o tom fundamental da intenção política em que esta educação se inspira, nas obras cipriotas surge mais claramente o ponto em que apóia, na prática, a *paidéia* de Isócrates. Se a princípio parece duvidoso que uma escola de sabedoria política do tipo da de Isócrates, apartada dos manejos políticos possa ter exercido influência num mundo predominantemente democrático, como era o dos Gregos do séc. IV, estas obras abrem-nos os horizontes de um problema que, nestas circunstâncias, tinha forçosamente que ser de suma importância: o da possibilidade de a cultura influir no Estado através da educação dos governantes. Este problema surge-nos na literatura do séc. IV, em escritores e pensadores da mais variada orientação: em toda a filosofia de Platão e nas suas tentativas práticas de influenciar o tirano Dionísio, as quais o próprio Platão descreve na *Carta Sétima* como a tragédia da *paidéia*; em Isócrates, nas suas obras sobre Nicocles, na mensagem a Dionísio de Siracusa, no *Arquidamo*, no *Filipe*, e sobretudo nas relações com o seu discípulo Timóteo; na grande novela pedagógica de Xenofonte, a *Ciropedia*; na amizade filosófica de Aristóteles com o tirano

reinado já se notam na melhoria da situação financeira. No cap. XI envia ao discurso de Isócrates *A Nicocles* e apresenta-o como diretamente anterior. O *Evágoras* não pode ter sido escrito com o reinado de Nicocles já muito avançado, pois o apresenta como um homem jovem e inexperiente, e o estimula *a continuar assim* (como principiara). Mas, segundo o cap. LXXVIII, o *Evágoras* não foi a primeira das exortações dirigidas por Isócrates a Nicocles.

Hermias de Atarneu, e principalmente nas relações pedagógicas daquele com o futuro dominador do mundo, Alexandre[3]. Citamos só os exemplos mais conhecidos, que facilmente poderiam ser multiplicados.

Isto não era totalmente novo. Já nos séculos anteriores encontramos muitos exemplos da íntima relação nascida entre os poderosos e os sábios, feitos seus conselheiros, mestres ou homens dedicados a exortá-los. Os sábios foram nesta missão precedidos pelos filósofos como estes o foram pelos poetas. Nem todos os poetas que circulavam pelas cortes dos tiranos do séc. IV eram simples parasitas e aduladores, que logo se punham a cantar a democracia, quando os tiranos caíam, como Platão censura aos poetas do seu tempo[4]. Os últimos grandes poemas de Píndaro aos novos senhores da Sicília – onde ele abandona o estilo habitual dos seus cantos triunfais para passar dos encômios aos vencedores nobres ou burgueses de *ágones*, às exortações dirigidas aos príncipes[5] – são precursores dos discursos de Isócrates aos governantes do seu tempo. E se remontarmos ainda mais longe, depararemos com a forma poética do "Espelho dos Cavaleiros", a poesia gnômica de Teógnis, impregnada da ética da antiga nobreza grega[6]. Isócrates, a quem não passa de modo nenhum despercebido que a moderna prosa dos sofistas é, pela linguagem e pelo espírito, uma adaptação daqueles antigos gêneros poéticos, refere-se expressamente, no discurso *A Nicocles*, ao exemplo da poesia gnômica de Hesíodo, Teógnis e Focílides, colocando-se assim no plano deles[7].

Os três discursos cipriotas mostram assim a educação dos príncipes nas suas diversas formas. O encômio a Evágoras é em

3. Também o *Protréptico* de Aristóteles era um discurso exortativo dirigido a um tirano de Chipre, Témison. No meu *Aristóteles*, pp. 70 ss., pus em evidência que esta obra aristotélica não era um diálogo em sentido platônico, mas sim um λόγος συμβουλευτικός, na seqüência das pegadas de Isócrates. Mas no molde desta fôrma vaza Aristóteles o conteúdo da *paidéia* platônica.

4. PLATÃO, *Rep.*, 568 B-C.

5. Cf. acima, pp. 260 ss., especialmente as pp. 266-67.

6. Cf. acima, pp. 167 ss.

7. *A Nic.*, 43.

prosa a forma paralela do encômio pindárico, como o manifesta logo o nexo consciente que o nome tradicional do gênero supõe[8]. Contudo, o encômio de Isócrates já não é um simples canto de vitória; é um elogio da *arete* da figura festejada, tal qual se expande em toda a sua vida e obra e o seu caráter a revela. Esta forma, em que se acentuava ainda mais o primitivo conteúdo educativo do encômio poético, encontrava grande eco nas pessoas da época e não tardou a ser imitada às centenas[9]. Tinha suas raízes na antiqüíssima idéia do modelo, que servia de base ao panegírico[10]. No caso presente, é o exemplo do pai que ele apresenta ao filho e sucessor de Evágoras. É importante ver como na descrição da figura do príncipe de Chipre se infiltra o ideal pan-helênico da pedagogia política isocrática. Isócrates não encara este príncipe como fenômeno isolado, mas sim como o paladino da *arete* e da maneira de ser grega, no posto mais avançado em direção ao Oriente, em face da potência mundial asiática, a Pérsia[11]. A encarnação da verdadeira *arete* na imagem de uma personagem histórica individual, tal como Isócrates a traça aqui, pode comparar-se à fusão da pessoa e coisa na descrição platônica de Sócrates, que tem também, indubitavelmente, a significação de um modelo; no entanto, a glorificação de Evágoras pelo retórico não logra a autêntica individualidade da imagem platônica de Sócrates, mas erige o seu objeto, como à sua tendência corresponde, em cânon de todas as virtudes políticas e, sobretudo, das virtudes do governante[12].

8. É o próprio Isócrates quem diz em *Evág.*, 8-11, que o seu *enkomion* representa uma nova criação literária, que vem conscientemente rivalizar com a poesia. Com efeito, a missão da poesia em forma de hinos consistira até agora em celebrar homens de alta *arete*. O termo ᾠδαί em *Evág.*, 11, alude a Píndaro, Baquílides e outros poetas do mesmo gênero. Cf. n 7.

9. Cf. em DIÓGENES LAÉRCIO, II, 55, o que diz Aristóteles acerca dos inúmeros encômios e epitáfios escritos pela morte de Grilo, filho de Xenofonte, o que aconteceu por volta de 362 ou pouco depois.

10. Cf. acima, pp. 258 ss., acerca do elogio dos vencedores por Píndaro, que os apresenta como modelos de *arete*. Isócrates recorda Píndaro no modo como faz ver a Evágoras na linhagem dos Aiáquidas e em Teucro, fundador da cultura grega em Chipre, os seus antepassados míticos e os protótipos da verdadeira *arete* (*Evág.*, 12-18).

11. Cf. o juízo sobre a obra realizada por Evágoras como monarca, do ponto de vista da totalidade da Hélade, *Evág.*, 47-64.

12. Cf. acima, pp. 498 s.

Os dois discursos, *Nicocles* e *A Nicocles*, completam este quadro da *paidéia* política de Isócrates, já que, além de descreverem a figura-modelo de Evágoras, representam um esquema universal e mais profundo dos princípios que devem orientar o governante. Por ficção, Isócrates começa por dirigir ao seu antigo discípulo Nicocles um discurso exortativo sobre o verdadeiro conceito da missão de governar, e é a seguir que Nicocles fala ao seu povo[13]. Ao fazê-lo, parte da hipótese que o povo já ouviu o discurso de Isócrates a Nicocles, traço que atribui ao filósofo e mestre político uma posição espiritual superior à do rei. Isócrates torna-se assim o representante de uma ordem superior, cujas pretensões se baseiam exclusivamente no peso da sua verdade moral. Não devemos perder isto de vista, ao lermos o discurso *A Nicocles.* Isócrates arvora-se aqui em legislador ideal, e este ato é expressamente reconhecido pela atitude que o jovem rei adota para com o seu mestre. Ao enquadrar assim num esquema absoluto a tirania, que os Gregos de resto consideravam a suma e compêndio da arbitrariedade, legaliza-a de certo modo e insinua no tirano a vontade de governar o povo de acordo com uma lei fixa e uma norma superior. No séc. IV deparamos repetidas vezes com o problema de saber como converter a tirania numa *constituição mais suave*. Esta idéia ocupa grande lugar tanto no discurso do próprio Nicocles como no discurso exortativo que Isócrates dirige ao rei[14]. Lembremos de passagem que no séc. IV a suavidade costumava ser enaltecida como uma das qualidades características da forma democrática

13. *Nic.*, 11: τὸν μὲν οὖν ἕτερον (λόγον), ὡς χρὴ τυραννεῖν, Ἰσοκράτους ἠδούσατε, τὸν δ' ἐχόμενον, ἃ δεῖ ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους, ἐγὼ πειράσομαι διελθεῖν. Por conseguinte, é evidente que, ao dirigir-se a Nicocles, Isócrates tinha a intenção de reunir em díptico as suas obras.

14. O termo grego para expressar a benignidade é πραότες, e o adjetivo é πρᾶος. Cf. *A Nic.*, 8 e 23, *Nic.*, 16-17, 32 e 55. Dídimo informa também, no seu comentário às *Filípicas* de Demóstenes (col. 5, 52, ed. Diels-Schubart), que Hermias, tirano de Atarneu, "transformou" o seu regime "numa forma de governo mais suave", sob a influência educativa dos filósofos platônicos Corisco, Erasto, Aristóteles e Xenócrates. (É uma leitura fundada numa reconstituição segura do papiro.)

de governo[15]. Por conseguinte, a educação isocrática do príncipe não se baseia simplesmente na tirania como um poder estabelecido, mas submete-a a uma norma absoluta, para em seguida declarar, por outro lado, que a melhor forma de governo é a monarquia. Fundamenta-se isto com a afirmação de que os Estados com fama de maior excelência política, como Cartago e Esparta, eram governados oligarquicamente na paz, mas assumiam na guerra um governo monárquico; que a Pérsia devia à monarquia a sua longa existência como potência mundial; que a própria democracia ateniense sempre devera à direção de um único estratego a sua salvação em tempo de guerra; e, finalmente, que até o governo do reino dos deuses tinha forma monárquica[16]. Não é na idéia pura, mas sim no exemplo histórico e na experiência, que se apóiam, neste e nos demais pontos, as normas com que o pensamento político de Isócrates labora e que ele aspira a fundamentar. A referência aos poderes ilimitados de um único estratego em Atenas, em tempo de guerra, situa o discurso, muito certamente a nosso ver, nos anos em que Timóteo, discípulo de Isócrates, chefiou a guerra contra Esparta, depois da fundação da segunda liga marítima ateniense. O problema político interno que isto implicava para a democracia voltará a surgir no *Areopagítico*, correspondente a uma época posterior de Isócrates; e com ele voltaremos a deparar, tratado com grande pormenor, na *Antídosis*[17]. Quanto ao resto, Isócrates não limita os poderes do tirano por meio de leis escritas ou de uma

15. DEMÓSTENES, *Androtion*. 51: πάντα πραότερ' ἔστ' ἐν δημοκρατίᾳ. Isócrates, *Antíd.*, 300: *Nenhum povo é mais benigno* (= civilizado) *que o Ateniense* (πρᾶος é também o termo com que se designam os animais "domésticos"). Cf. em PLATÃO, *Rep.*, 566 D, a imagem do jovem tirano que se esforça por parecer benigno; e também ÉSQUILO, *Prom.*, 35.

16. *Nic.*, 24 ss. É através de passagens como a citada que se vê claramente por que motivo Isócrates, cidadão de um Estado democrático, não podia proferir em seu próprio nome este discurso sobre a monarquia, vendo-se obrigado a pô-lo nos lábios de Nicocles, por meio de uma ficção. É também em idêntica ficção que se baseia o discurso que Isócrates atribui ao rei de Esparta, Arquidamo.

17. *Areop.*, 11-12. Cf. o cap. seguinte. Cf. também *Antíd.*, 103-139 e o cap. "Isócrates defende a sua *paidéia*", da presente obra.

constituição. Aos súditos exige-se expressamente o acatamento das palavras do governante, como lei[18]. A única limitação imposta ao exercício do seu poder consiste nas virtudes da justiça e moderação pessoal que Nicocles, em contraste com a concepção predominantemente guerreira das virtudes do príncipe, descreve e reivindica solenemente para si como capilares fundamentais do seu Governo[19]. Portanto, a *paidéia* do príncipe é a única fonte de onde aquelas virtudes dimanam. A perfeita *paidéia é a arete*, o mais alto dos bens[20]. Quem a tiver reconhecido como tal – é a premissa que a declaração do rei apresenta ao povo – perseverará nesta ordem a vida inteira[21]. A *arete* do governante é a base a partir da qual se fundamenta a seguir a exigência da submissão dos súditos e do cumprimento fiel dos seus deveres[22]. Não vamos analisar a fundo aqui as concepções ético-sociais da teoria dos deveres cívicos de um súdito, contida nesta parte do discurso. Em contrapartida, antes de passarmos ao discurso de Isócrates a Nicocles acerca dos deveres do governante, é interessante determo-nos por instantes no proêmio do discurso do próprio Nicocles. Seguindo o seu costume, Isócrates aproveita a ocasião para de novo defender e glorificar a cultura retórica. É curioso e tem especial importância que o faça precisamente neste discurso: isto obriga-o a fazer o rei entoar os louvores da *paidéia*, pois é este que fala. Faz com que se adiante à suspeita, bastante lógica em face desta nova ligação da retórica e dos poderosos, de que não era ao aperfeiçoamento do Homem, mas ao poder, que a *filosofia* e a cultura aspiravam[23]. Não sabemos de onde provinham as críticas. É difícil que fosse de Platão, pois este especulava teoricamente com a idéia da realização dos seus planos políticos e educativos, por meio de um indivíduo revestido de poder real, e não se assustava de entrar em relações com o tirano de Siracusa. Talvez se deva pensar antes nos círcu-

18. *Nic.*, 62.
19. Justiça: *Nic.*, 31.; domínio de si próprio: 36 s.
20. *Nic.*, 47.
21. *Nic.*, 43-47.
22. *Nic.*, 48-62.
23. *Nic.*, 1.

los de políticos práticos que em Atenas rodeavam Isócrates. Isócrates replica à censura de *pleonexia* dirigida contra a sua educação retórica, dizendo que tal censura atinge muito mais os que nada querem saber do poder da palavra e tudo confiam à ação certeira[24]. Toda a aspiração da *arete* humana tende de certo modo à exaltação e ao aumento dos bens da vida, e seria injusto criticar as coisas pelas quais, ajudados dos princípios morais, obtemos este ganho[25]. O abuso da cultura retórica não pode desacreditá-la, assim como a riqueza, o poder ou a coragem não perdem méritos pelo mau uso que deles se faz freqüentemente. Não há nada mais néscio que imputar e transferir para as coisas a maldade moral dos homens[26]. Isto só pode levar a jogar fora toda a cultura elevada, sem distinção. Os que assim procedem não reparam que estão se despojando daquela força da natureza humana que é a causa dos bens supremos da vida[27].

O prólogo termina pois, adequadamente, por um elogio à eloqüência, encarada como força criadora de cultura. O *Nicocles* retoma assim o tema do *Panegírico*, onde se celebrava Atenas como berço de toda a cultura[28]. Esta força, que ali é chamada *filosofia*, aparece também aqui como a característica distintiva entre o homem e o animal; e aqui como ali se baseia, fundamentalmente, no dom do *logos*[29]. Em parte alguma é tão palpável a rivalidade entre a retórica e a poesia como no elogio da palavra, considerada a força que faz do ser humano um homem, elogio que vem a seguir. Não sei se já se terá notado que estamos perante um hino em prosa inflamada, totalmente composto no rigoroso estilo da poesia. O exame pormenorizado dos diversos testemunhos aduzidos por Isócrates acerca do caráter e dos efeitos do discurso prova logo, pela própria forma da linguagem, que estamos em presença de toda

24. *Nic.*, 1.

25. *Nic.*, 2. Os "bens" a que Isócrates aqui se refere como fruto da *arete* são evidentemente o êxito e o bem-estar burguês. Isto sublinha com especial clareza a diferença entre o seu acentuado moralismo e o que os socráticos entendem por bens. Cf. acima, pp. 681 ss.

26. *Nic.*, 3-4.

27. *Nic.*, 5.

28. *Paneg.*, 47-50.

29. Cf. *Paneg.*, 48 e *Nic.*, 6.

uma série de predicados de um ser contemplados e personificado deus[30]. O seu nome vem, por fim, mencionado no decorrer deste elogio: *é o logos*, o criador de toda a cultura[31]. *Com efeito, os restantes dons que possuímos não nos tornam superiores aos animais; pelo contrário, somos até inferiores a muitos destes em rapidez, em força e em todas as demais qualidades. Mas a capacidade, em nós depositada, de nos convencermos uns aos outros e de chegarmos a mútuo entendimento acerca de tudo o que queremos, não só nos liberta do tipo de vida dos animais, mas permite agruparmo-nos para vivermos em comum, fundarmos Estados, criarmos leis e inventarmos artes. Foi o* logos *que nos permitiu realizar quase tudo o que criamos em matéria de civilização. Foi ele que estabeleceu normas sobre o justo e o injusto, o belo e o feio, sem a ordenação das quais seríamos incapazes de conviver com os outros. É ele que nos permite acusar os maus e reconhecer os bons. É graças a ele que educamos os ignorantes e conhecemos os inteligentes. A capacidade discursiva é, pois, o sinal mais importante da razão humana. O emprego verdadeiro, justo e legal da palavra é a imagem de uma alma boa e digna de confiança. É com o auxílio do* logos *que discutimos o duvidoso e investigamos o desconhecido. É que na nossa deliberação conosco próprios necessitamos das mesmas razões de convicções com que persuadimos os outros; mas chamamos retóricos aos homens em condições de falar diante de muitos e denominamos homens de bom juízo os que são capazes de refletir com acerto no seu foro íntimo. Se, em resumo, quiséssemos determinar este poder, veríamos que nada de quanto no mundo acontece de modo racional acontece sem o* logos, *mas é este o guia de toda a ação e de todo o pensamento. E os que maior uso fazem dele são os que têm mais espírito. Devemos, por isso, considerar tão odiosos os que desprezam a educação e a cultura como os que se revoltam contra os deuses.*

Se queremos compreender a imensa influência de Isócrates sobre os seus discípulos – pelos quais Nicocles aqui fala[32] – não

30. Cf. as inovadoras investigações de E. NORDEN em *Agnostos Theos* (Leipzig, 1913), especialmente pp. 163 ss., sobre a forma estilística do hino e suas diversas influências nas literaturas grega e romana. O melhor exemplo que conheço em forma de hino, de glorificação e deificação de uma potência "abstrata" (a nosso ver) como a do *logos*, é o louvor à *eunomia*, à ordem jurídica e aos seus benéficos efeitos, na *Eunomia* de Sólon, como pude mostrar em *Solons Eunomie*, *in*: Berliner Akademie, 1926, pp. 82-84.

31. *Nic.*, 5 (2ª metade), 9.

32. Que o *logos*, aqui concebido como deus, é a suma e compêndio da idéia isocrática da *paidéia* (cultura) depreende-se de *Nic.*, 8 e 9 e já se proclamara expres-

nos resta outro remédio senão termos presente o *pathos* desta solene proclamação da força da cultura e da palavra. Esta concepção eleva a retórica muito acima do nível dos seus representantes anteriores. É certo que com isto não se resolve ainda em sentido filosoficamente satisfatório o problema colocado por Platão no *Górgias*: o problema das relações da retórica com a verdade e a moral. Mas este problema fica momentaneamente ofuscado pelo brilho superior da importância da retórica como criadora da cultura espiritual e da comunidade humana. É certo que a realidade do ensino corrente praticado pelos retóricos se mostra bastante mesquinha, quando contemplada à luz deste ideal. É sobretudo como expressão da vontade que o anima que as palavras de Isócrates devem ser apreciadas. Mas, pela maneira como definem a essência da retórica, deixam ao mesmo tempo transparecer uma autocrítica, que tem evidentemente presentes as objeções de Platão e procura contestá-las, focando a missão da cultura retórica de modo mais profundo do que até ali vinha sendo feito. Reconhece-se, nas entrelinhas, que o papel da retórica não seria por certo muito brilhante, se não pudesse oferecer mais do que os seus censores filosóficos lhe concedem: uma rotina formal destinada a convencer a multidão ignorante[33]. Isócrates forceja por libertá-la desta vinculação à prática da demagogia. Para ele, a sua verdadeira essência não reside na técnica da condução das massas, mas sim naquele ato espiritual, fundamental e muito simples, que todos os homens realizam diariamente perante si próprios, quando meditam no seu íntimo e para consigo mesmos, acerca do seu próprio bem e mal[34]. Neste ato, não se podem distinguir artificialmente forma e conteúdo, mas a *capacidade de julgar* – que é do que se trata – consiste em saber adotar a decisão acertada para cada situação[35]. É claro que assim o acento desloca-se da forma

samente no *Paneg.*, 48. Acerca do *logos* como "símbolo da *paideusis*" (σύμβολον τῆς παιδεύσεως), cf. acima, pp. 1105-6.

33. PLATÃO, *Górg.*, 454 B, 462 B-C.

34. *Nic.*, 8.

35. Isócrates diz no c. 8: *chamamos retórico a um homem, quando ele sabe se exprimir nas assembléias. A quem sabe aconselhar a si próprio em qualquer tema discutível denominamos homem de bom conselho.* Com isto quer dizer que a essência da questão é nos dois casos a mesma, ainda que usemos expressões diferentes.

estilística para a própria natureza e para a exatidão do *conselho* dado pelo próprio orador; e é precisamente isto o que Isócrates quer[36]. A cultura por este preconizada não é uma cultura unilateralmente estilística e formal; a forma brota nela diretamente do objeto. Este objeto é o mundo ético e político. A finalidade da cultura retórica de Isócrates é criar o estado de perfeição da vida humana a que ele dá, com os filósofos, o nome de *eudaimonia*, isto é, um bem objetivo supremo, e não a obtenção de influência com fins subjetivos arbitrários[37]. A hipóstase desta idéia da cultura no conceito divinizado do *logos* é um meio feliz para iluminar o fim visado: é que *logos* significa linguagem no sentido de linguagem racional e mútuo entendimento, que sempre corresponde a certos valores últimos comuns, quaisquer que sejam. Isócrates apóia-se precisamente neste aspecto do *logos*, que converte assim no verdadeiro expoente da vida social[38].

É desta filosofia do *logos* que a atitude legislativa e educativa de Isócrates deriva, atitude que a palavra retórica, de variadíssimos significados, não exprime com toda a fidelidade e plenitude. É como fruto desta filosofia que agora vamos procurar compreender o discurso *A Nicocles* (πρὸς Νικοκλέα). Este discurso parte de uma reflexão acerca do melhor dom que se possa dar a um príncipe[39]. Para Isócrates, este dom consiste em definir exatamente a conduta por meio da qual um monarca pode governar melhor o seu país. Muitos são os fatores que concorrem para a educação de um cidadão comum: a limitação das condições externas em que vive, as leis a que se deve ajustar e a crítica declarada

36. Falar ou agir "com *logos*" equivale, portanto, para ele, a falar ou agir de "maneira refletida e racional" (φρονίμως). Cf. c. 9

37. É o conceito de *eudaimonia* que serve de base ao pensamento político (φιλοσοφία) de Isócrates Cf., por exemplo, *De Pace*, 19, onde expressamente se reconhece a *eudaimonia* como meta das suas aspirações políticas. Para mais exata determinação deste conceito, cf. adiante, nota 59 deste cap.

38. Por meio desta φιλοσοφία, Isócrates sente-se à parte da retórica forense dos velhos "tecnógrafos". Radicando o *logos* no conceito de *phronesis* e *eudaimonia*, pretende-se evidentemente desvirtuar a censura de Platão à falta de meta objetiva da retórica.

39. *A Nic.*, 1.

de amigos e inimigos pelos erros em que incorre. Os poetas do passado legaram-nos também exortações acerca da maneira como se deve viver. Tudo isto contribui para elevar o Homem e torná-lo melhor[40]. Mas os príncipes e os tiranos não podem contar com nada disso. Eles, mais do que ninguém precisados de educação, não ouvem nenhuma crítica a partir do momento em que sobem ao trono. A maioria dos homens está isolada deles e só os aduladores os rodeiam. Assim se explica que façam mau uso dos grandes recursos de poder de que dispõem; e muitos homens duvidam com razão se a vida de um simples particular praticante do direito não será preferível à vida do tirano[41]. É certo que quase todos julgam desejáveis a riqueza, as armas e o poder que o governo dá; mas quando se pensa no temor e no perigo em que continuamente vivem os poderosos e se tem presente que uns morrem estrangulados pelos seus amigos mais íntimos, e outros se sentem impelidos a atentar contra os seus próprios parentes, chega-se à conclusão de que até a vida mais humilde é melhor do que ser, em tão trágicos enredos, rei de toda a Ásia[42]. Esta última expressão alude claramente às palavras de Sócrates no *Górgias* de Platão, quando afirma que não pode ajuizar se o rei da Pérsia viverá feliz ou não, visto ignorar quais são as suas *paidéia* e justiça[43]. A *paidéia* baseada na justiça é, assim, elevada pela primeira vez a norma para julgar a vida e a obra de um governante, ao mesmo tempo que exprime a idéia fundamental da educação dos príncipes. Provavelmente antes do próprio Platão abordar na *República* o problema da explanação deste postulado para con-

40. *A Nic.*, 2-3.
41. *A Nic.*, 4. Desde muito cedo estas dúvidas começam a se manifestar na literatura grega. Cf. em Arquíloco (frag. 22, acima, p. 275) o carpinteiro filósofo, que não aspira ao trono do tirano; ou a renúncia de Sólon ao domínio absoluto (frag. 23). Contudo, é visivelmente aos socráticos que Isócrates aqui alude. Já na *Helena*, 8, troçara dos que *se atreviam a escrever que a vida dos mendigos e fugitivos era mais invejável que a dos restantes homens*. Era natural que esta idéia se desdobrasse com mais amplitude num discurso como o dirigido a Nicocles, em que se procurava infundir um conteúdo novo ao *bios* do monarca.
42. *A Nic.*, 5-6.
43. PLATÃO, *Górg.*, 470 E (cf. acima, pp. 659 s.). Talvez esta intuição aparecesse também em outros socráticos, como Antístenes.

vertê-lo num sistema acabado de governantes, Isócrates procura realizar à sua maneira este mesmo pensamento, no discurso exortativo a Nicocles.

Ao desenvolver esse pensamento, Isócrates compreende claramente que a idéia pode muito bem ser, em si, algo de grande e acontecer que a sua realização defraude as esperanças postas nela, tal qual sucede com certas obras de poesia: quando são concebidas mentalmente, prometem muito, mas na sua realização poética são um fracasso[44]. Contudo, o início é nobre em si, pois se trata de investigar os *paralipômenos* da educação e prescrever leis ao monarca. A educação dos cidadãos particulares só aproveita ao indivíduo; em contrapartida se se conseguisse incitar à prática da virtude suprema os que dominam a massa, ajudar-se-iam ambas as partes, pois com isso se contribuiria ao mesmo tempo a afirmar o governo dos reis e a tornar mais humana a vida dos cidadãos dentro do Estado[45]. A meta de Isócrates era, pois, como já se disse acima, impedir que a vida do Estado do seu tempo degenerasse da forma constitucional para um regime de pura arbitrariedade, ou ao menos atenuar este processo, pela sujeição da vontade do soberano a normas superiores[46]. No tocante à profundidade filosófica do raciocínio, o método do retórico não se pode comparar à teoria platônica da idéia do Bem que o governante ideal deve trazer na própria alma como paradigma inabalável, nem tampouco ao caminho metódico do conhecimento dialético através do qual a alma deve erguer-se à contemplação da norma absoluta[47]. Isócrates nem sequer suspeita da necessidade do *rodeio* espiritual por onde Platão guia até esta meta o escol dos absolutamente melhores[48]. Parte da posição do futuro governante, como dada pelo acaso do nascimento[49], e procura simplesmente corrigir por meio da

44. *A Nic.*, 7. Isócrates diz, com uma polaridade de expressão freqüente nele: obras de poesia e escritos em prosa.
45. *A Nic.*, 8.
46. Cf. acima, pp. 1114 ss.
47. Cf. acima, pp. 911 ss.
48. Cf. acima, pp. 865-66 e, adiante, o cap. sobre o *Fedro*.
49. Cf. em *Evág.*, 12-18, a genealogia mítica da dinastia de Chipre, baseada no princípio da legítima sucessão no trono.

educação os possíveis defeitos da sua contextura temperamental. E como, ao contrário de Platão, não estabelece como norma da seleção dos mais aptos para o poder o talento espiritual e a firmeza de caráter[50], a sua educação não tem outro remédio senão ater-se ao típico e ao convencional. Vê, no entanto, claramente o perigo que a ausência de um princípio geral supõe e que é o cair nos detalhes técnicos da administração do Estado. A missão de assistir ao príncipe nestes assuntos ele atribui-a aos seus eventuais conselheiros oficiais. O seu verdadeiro objetivo consiste em procurar definir nos seus traços fundamentais mais salientes a reta atitude do monarca[51].

Começa por caracterizar a missão ou a *obra* do rei[52]. Quer esta maneira de colocar o problema, quer o fato de designar a conduta do monarca como *orientação* para um proceder acertado[53], recordam Platão, principalmente o *Górgias*, que é o que maior impressão deve ter causado ao retórico[54]. Tal como Platão, Isócrates considera decisiva a clareza acerca do objetivo total da ação, pois só *em vista dela* podem ser determinadas as suas partes. E também como Platão, parte do que é geralmente aceito, muito embora o conceito dos bens que o monarca tem o dever de realizar[55] não se examine dialeticamente, mas se tire sem mais da concepção geral vigente. A esta maneira de determinar um princípio ou um fim supremo de conduta chama Isócrates uma *hipótese*, visto que esta fundamentação serve em seguida de base a todas as deduções ulteriores[56]. Não é só nesta passagem que nos discursos de Isócrates se nota a busca de uma hipótese geralmente aceita. É um traço essencial do seu pensamento político, explicável pelo

50. Cf. acima, pp. 497, 825-26.

51. *A Nic.*, 6.

52. *A Nic.*, 9.

53. Sobre a "obra" (ἔργον) do bom cidadão, cf. PLATÃO, *Górg.*, 517 C. Mas em vez de τολίτου deve ler-se πολιτικοῦ, pois não se trata da missão do estadista. Tornar os cidadãos os melhores possível é o fim da *paidéia* política: *Górg.*, 502 C; cf. 465 A.

54. *A Nic.*, 6, no fim.

55. *A Nic.*, 9, Cf. as palavras οἶμαι δὲ πάντας ἄν ὁμολογῆσαι.

56. *A Nic.*, 13; ὑπεθέμεθα.

exemplo metódico de Platão. Em última análise, é um procedimento copiado das matemáticas[57].

A hipótese reza assim: o bom monarca deve pôr termo à miséria da sua *polis*, oferecer-lhe o bem-estar e torná-la melhor e mais forte. A este objetivo deve subordinar-se a maneira de tratar os diversos problemas que surjam diariamente. Vê-se aqui com perfeita clareza que, ao contrário de Platão, Isócrates não considera como missão de Estado a educação dos cidadãos e o seu aperfeiçoamento pessoal; essa missão ele a baseia no conceito de grandeza material e de prosperidade, o qual corresponde antes ao ponto de vista político-realista do homem de Estado que Platão combate no *Górgias*, isto é, aos objetivos visados no passado pelos grandes políticos de Atenas, Temístocles ou Péricles, por exemplo[58]. Esta forma de conceber os deveres do governante não é, pois, característica própria da monarquia; é simplesmente a forma de governo em que, segundo Isócrates, mais facilmente se pode realizar esta concepção[59]. Já a democracia ateniense da época subseqüente às guerras pérsicas enveredara pela senda do imperialismo. É com facilidade que Isócrates transforma em ideologia de despotismo esclarecido a sua fé fortemente materialista no bem-estar, sem deixar de fazer certas concessões ao moralismo filosófico da época.

O objetivo que Isócrates aponta a Nicocles é um compromisso entre a tradição da política realista da época de Péricles, a crítica moral da Filosofia e a moderna tendência para a ditadura. É certo que não é precisamente a Atenas que isto se refere, mas antes às condições políticas de tipo mais colonial da longínqua Chipre. Naquela ilha, até do ponto de vista ateniense parecia

57. É desta hipótese que parte diretamente a dedução política de Isócrates no *Do Pace*, 18. É um ponto que merece ser investigado a fundo. Acerca dele cf. o meu *Demóstenes*, p. 112.

58. Platão, *Górg.*, 517 B, chama-os de *servidores do Estado* (διάκονοι πόλεως). Segundo Platão, é esta concepção a mais generalizada, mas também a mais baixa, da missão do monarca. Isto recorda a frase famosa de Frederico, o Grande, quando afirmava sentir-se orgulhoso por ser o primeiro servidor do seu Estado.

59. É de modo muito semelhante que no *De Pace*, 19, Isócrates define o conceito de *eudaimonia* política, do ponto de vista do Estado ateniense. Este conceito encerra os seguintes postulados: 1) segurança; 2) prosperidade; 3) harmonia interna; 4) prestígio no exterior.

justificada a concentração do poder nas mãos de um único indivíduo, pois só assim era possível defender a causa da Hélade contra o ímpeto da supremacia persa. E se não nos enganamos, ao supormos que este discurso, tal como o *Nicocles*, foi escrito na época em que Timóteo, discípulo predileto de Isócrates, exercia como chefe um poder total sobre a nova liga marítima ateniense, a referência do *Nicocles* à posição quase monárquica dos estrategos atenienses, em tempo de guerra, adquire uma importância mais do que meramente cronológica[60]; e, ao mesmo tempo, os discursos de Isócrates surgem como um fragmento da política externa de Atenas. É evidente que procuram vincular mais fortemente a Atenas o Estado cipriota de Salamina, dando-lhe através dos discursos do retórico uma *forma de governo mais suave*[61] e tendo em conta que já Evágoras, pai de Nicocles, firmara com Atenas uma aliança contra a Pérsia. Entre as famílias de Timóteo e de Nicocles existiam já desde o tempo de seus pais, Cononte e Evágoras, relações íntimas; e esta amizade pessoal e política preparara a aliança que o último firmara com Atenas no ano 390. Tal amizade remontava à época em que Cononte era ainda chefe da frota persa e restaurou as longas muralhas de Atenas, após a vitória naval de Cnido. Cononte fora nomeado almirante pelo rei da Pérsia, a conselho de Evágoras[62]. A mesma constelação volta a surgir, ao que parece, no espisódio de Nicocles. É possível que Nicocles e Timóteo chegassem mesmo a se conhecer pessoalmente como discípulos de Isócrates. A ação deste ficaria, assim, situada provavelmente na época da primeira estratégia de Timóteo e delimitada no tempo pela morte de Evágoras [374] e pela destituição do chefe militar ateniense [373-2]. A observação do *Nicocles* de que a sorte das armas sempre favoreceu o Estado ateniense, quando o comando esteve nas mãos de um só indivíduo capaz, sendo em contrapartida derrotado, quando lutou sob a direção de organismos cole-

60. *Nic.*, 24.

61. Cf. acima, pp. 1114-15 e notas 14, 15 deste cap.

62. Sobre Cononte e Evágoras, cf. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, t. III (2.ª ed.), pp. 38 e 39.

tivos[63], está provavelmente relacionada com o debate iminente que levou ao afastamento de Timóteo, cujo governo se ia tornando demasiadamente pessoal. Timóteo foi sempre um general político que tanto contribuiu para a vitória da sua cidade com os seus êxitos diplomáticos como com os seus feitos de armas. A sua amizade com os reis que atraiu para aliados de Atenas é conhecida; e a tentativa de Isócrates para usar politicamente a sua influência sobre Nicocles aparece logicamente como mais um elo da mesma cadeia. O fato de Isócrates ter atuado também de outros modos a favor de Timóteo, durante a guerra, é confirmado expressamente pela História e corroborado também pelo *Areopagítico*, no tocante à política interna[64].

Após esta olhadela sobre o panorama histórico que serviu de fundo ao discurso *A Nicocles*, voltemos à análise do seu conteúdo. Se as funções do governante são tão grandes como Isócrates as descreve, é caso para esperar que os êxitos do governo correspondam à contextura interior do seu dirigente. É por isso que nenhum atleta ginástico deve exercitar com tanto afinco o seu corpo como o futuro monarca o seu espírito[65]. Nenhum troféu que se consiga alcançar numa luta se pode comparar em importância ao resultado que a ação do governante põe diariamente em jogo. As honras extraordinárias que lhe são concedidas só podem justificar-se, desde que ele sobreleve os outros pelas suas qualidades morais e intelectuais[66]. Quase nos parece ouvir Sócrates, quando o retórico exorta Nicocles a não acreditar que a preocupação (ἐπιμέλεια) constante só é útil para as outras coisas da vida, mas não exerce influência nenhuma no aperfeiçoamento do Homem e no fortalecimento da sua consciência racional[67]. Embora no seu discurso *Contra os Sofistas* Isócrates atacasse duramente Pla-

63. *Nic.*, 24. Durante a sua terceira estratégia na guerra da confederação, Timóteo deparou com a mesma dificuldade para se entender com um organismo coletivo de estrategos.

64. Cf. adiante, pp. 1152 ss.

65. *A Nic.*, 10-11.

66. *A Nic.*, 11. Surge aqui o problema da *paidéia* do príncipe.

67. *A Nic.*, 12. No final do § 12, a palavra ἐπιμέλεια é empregada como sinônimo de παίδευσις.

tão e impugnasse a tese de que a virtude é suscetível de ser ensinada[68], não pretendia com isso negar a possibilidade de educar o Homem, como aqui vemos comprovado. Para Isócrates estes dois problemas não são idênticos, como para Platão. O seu discurso anterior, levado pela paixão do seu debate contra a excessiva valorização do puro conhecimento, apreciava em termos bastante modestos a importância da educação, comparada com os dons naturais do Homem[69]; na exortação dirigida a Nicocles, porém, vemo-lo já adotar uma atitude positiva em relação à eficácia da cultura. E certo que também aqui evita a afirmação de se poder *ensinar a "arete"*; adere, no entanto, aos raciocínios otimistas dos antigos teóricos sofísticos da cultura, para quem o Homem não podia ter sido pela natureza muito pior dotado que os animais irracionais, cuja alma era possível domesticar[70]. Mas esta mudança de tom não implica nenhuma mudança real de concepção por parte de Isócrates: explica-se, sim, pela mudança de frente do seu ataque. Teoricamente, é pessimista em face do paradoxo filosófico da *possibilidade de ensinar a virtude*; praticamente, porém, a sua vontade educativa permanece intacta. Entrega-se com grande entusiasmo à nova missão da educação dos príncipes, que a si próprio propôs. Eis por que a *paidéia* aparece no discurso *A Nicocles* como uma das maiores benfeitoras da natureza humana[71].

Como Teógnis na sua educação dos nobres, e evidentemente na seqüência direta dos passos deste antigo poeta gnômico, Isócrates atribui a maior importância ao convívio com outros homens. O rei só deve escolher os mais capazes dentre os que o cercam mais de perto, e procurar, se possível, outros conselheiros entre pessoas distantes dele. Isto é evidentemente um sinal da maneira como Isócrates concebia o papel que se julgava chamado a desempenhar junto do jovem monarca. Enquanto Platão relutava em empreender o caminho de Siracusa

68. *Sof.*, 4, 6 e 21. Em termos semelhantes, *Helena*, 1.
69. *Sof.*, 14-15.
70. *A Nic.*, 12.
71. Cf. *A Nic.*, 12 (final): ὡς... τῆς παιδεύσεως... μάλιστα δυναμένης τὴν ἡμετέραν φύσιν εὐεργετεῖν.

e só o fez a instâncias e rogos insistentes dos amigos e do próprio soberano, Isócrates não espera que o convidem. É certo que em seguida formula o seu conselho em termos mais gerais e exorta o rei a acercar-se de poetas e sábios, e a fazer-se discípulo e ouvinte deles. É este o *ginásio* onde melhor do que em qualquer outro lugar se preparará para cumprir as exigências que a sua alta missão lhe impõe[72].

Aqui como no *Nicocles*, Isócrates volta a proclamar o axioma supremo de que os maus não devem nunca imperar sobre os bons nem os incapazes sobre os inteligentes. No trato com terceiros, isto significa criticar os maus e rivalizar com os bons. Mas o mais importante é que quem pretenda dominar os outros aplique a si próprio esta máxima e seja capaz de justificar com uma verdadeira superioridade a posição que ocupa[73]. O princípio da legitimidade, em que a monarquia se costuma primordialmente apoiar, não basta, pois, segundo Isócrates, para justificar o direito à sucessão no trono e ao império sobre os outros homens. Encontra em geral pouco eco entre os Gregos esta mentalidade puramente jurídica em política, que costuma estar na massa do sangue dos súditos dos Estados monárquicos. O seu sentido do direito natural exige sempre a verdadeira *arete* como justificação do poder sobre o Estado, e não instituições que funcionem de modo automático, mas sem personalidade. Isto, porém, não deve confundir-se, como prova ostensivamente o testemunho de Isócrates, com a glorificação do poder à margem de qualquer lei. A ausência de garantias jurídicas à liberdade dos cidadãos, num Estado como o de Nicocles, representa indubitavelmente uma grave deficiência, contra a qual não é corretivo bastante a fé no poder da educação. Importa, no entanto, reconhecer à *paidéia* grega o maior dos seus méritos: o ter sabido formular, em nome da moral e da humanidade, as suas próprias exigências onde, sob as condições vigentes, não se reconhecia o direito e imperava a força.

72. *A Nic.*, 13. Para os próprios ideais, cf. c. 9. sobre o ἔργον do monarca.
73. *A Nic.*, 14.

O soberano deve reunir no seu caráter o amor pelo Estado[74]. Deve, por assim dizer, unir em si Antígona e Creonte. É na superação deste aparente antagonismo que Isócrates vê o problema fundamental de toda a arte de governar. De que serviria toda a devoção à entidade abstrata do Estado, se não estivesse apoiada no amor compreensivo para com os seres vivos com quem se tem de relacionar? A filantropia é um conceito que vai ganhando cada vez mais terreno na literatura daquele tempo[75]. Sabemos pelas inscrições como era grande o valor que se atribuía na vida pública às tendências filantrópicas. Esta virtude é mencionada constantemente nos decretos publicados em honra de homens ilustres. Só quando emana da fonte daquele sentimento é que qualquer mérito alcançado em relação à *polis* é realmente apreciado. Isócrates não se esquece, no entanto, de acrescentar que o desejo de favorecer o povo não deve implicar uma transigente fraqueza. O melhor dirigente do povo – e neste sentido também o rei deve ser um dirigente do povo (δημαγωγός) – é aquele que não o oprime nem o deixa transgredir[76]. Foi esta a grande arte de Péricles, tal como nos descreve Tucídides; e descobre-se desta forma a fonte da teoria da harmonia dos contrários, que Isócrates toma constantemente por norma neste discurso[77]. No discurso fúnebre de Péricles, Tucídides edificava sobre aquelas contradições, reduzidas a um justo equilíbrio, a imagem da cultura e do regime político ateniense[78].

74. *A Nic.*, 15: φιλάνθρωπον δεῖ εἶναι καὶ φιλόπολιν. Em Isócrates encontramos uma combinação parecida com esta, como ideal do príncipe (também aplicado à democracia ateniense). *Evág.*, 43 e *Paneg.*, 29.

75. Cf. S. LORENZ, *De Progressu Notionis* φιλανθρωπίας, tese de doutoramento (Leipzig, 1914). A BURK, *Die Pädagogik des Isokrates*, p. 208, deriva unilateralmente deste conceito grego de filantropia o conceito romano de *humanitas*. Já AULO GÉLIO, *Noct. Att.*, XIII, 17, emitia a este respeito um juízo correto ao distinguir *humanitas – paidéia*. O conceito de filantropia não tem qualquer acepção central em Isócrates; o fulcro do seu pensamento é o conceito de *paidéia*, que serve de base ao seu "humanismo". Isto, porém, de modo nenhum exclui a filantropia.

76. *A Nic.*, 16.

77. TUCÍDIDES, II, 65, 8-9. A expressão ὑβρίζειν, empregada por Isócrates para os caprichos do *demos*, está decalcada do ὕβρει θαρασοῦντας de Tucídides; no resto, a antítese apresenta em Isócrates uma feição distinta.

78. Demonstrado acima, pp. 466 s.

É também deste discurso que Isócrates extrai o ideal de que só os melhores devem governar os homens e de que os restantes devem simplesmente ser protegidos contra as injustiças. E a estes dois princípios, cuja conciliação Péricles considera o verdadeiro segredo da democracia ateniense, ele chama as duas letras capitais de todo o bom regime político[79]. Tucídides enaltece o regime político de Atenas por não copiar nada dos outros e ser uma criação original. Isócrates aconselha o rei a inventar ele próprio as melhores instituições, dentro do possível, ou, caso não possa fazê-lo, a adaptar as instituições boas de outros Estados[80]. Ajusta, pois, o seu conselho às circunstâncias, mas também aqui se atém ao mesmo princípio da harmonia das contradições: originalidade e imitação não se excluem, pois são ambas necessárias. Considera a instauração de uma ordem sólida e de leis justas e harmônicas entre si o requisito mais essencial. Deve ser reduzido ao máximo o número de litígios e acelerar-se o seu despacho: não menos importante é a administração prática da justiça[81]. O trabalho deve ser lucrativo, mas a mania de pleitear deve infligir ao culpado danos sensíveis. As palavras de Isócrates refletem neste aspecto a existência do povo ateniense e a fúria processual nele desencadeada. Deve medir-se tudo pela mesma tabela, e o critério do rei, em questões de direito, deve ser firme e constante como as boas leis[82].

De resto, as instruções ao tirano não têm o caráter sistemático que seria de esperar, depois deste começo e do anúncio de Isócrates de se propor tratar só de modo geral as linhas fundamentais da missão do monarca. Partilham com a sabedoria gnômica dos poemas de Hesíodo, Teógnis e Focílides (que invocam como modelo) a qualidade formal de consistirem predominantemente em preceitos soltos, cuja seqüência se depreende de maneira natural, mas que não seguem um princípio lógico rigorosamente observado. Este desligamento da forma não deve, contudo, interpretar-se no sentido de o discurso *A Nicocles* representar apenas um com-

79. TUCÍDIDES, II, 37, 1. Cf. *A Nic.*, 16.

80. TUCÍDIDES, II, 37, 1. Cf. *A Nic.*, 17 (1ª metade).

81. *A Nic.*, 17 (2ª metade).

82. *A Nic.*, 18.

pêndio de regras de prudência[83]. Os seus conselhos encontram-se unificados por um nexo interno; os diversos preceitos articulam-se para formar uma imagem ideal do monarca cuja unidade assenta na sua coerência ética. E é precisamente aqui que se revela com maior força o espírito da nova época. Platão faz o seu Sócrates dizer no final do *Fedro*, em apreciação ao jovem Isócrates, que a natureza deste encerra algo de filosófico. Seria erro crasso interpretar ironicamente estas palavras. Dentro dos seus próprios limites que elas mesmas claramente estabelecem, são absolutamente exatas, e a sua verdade devia impor-se por si própria a qualquer leitor atento de Isócrates. No discurso *A Nicocles* destaca-se nitidamente esta filosofia através da maneira como Isócrates vai transformando a imagem vulgar do monarca, traço após traço, num novo ideal. Assim, o conceito do monarca transforma-se de encarnação da mera arbitrariedade numa personalidade encarregada do poder, e cuja vontade está sujeita às leis superiores.

Esta cultura interior, que através de toda a concepção do discurso pusemos em relevo como a idéia fundamental que o enforma, revela-se em todos os preceitos concretos como princípio ativo da concepção isocrática do governo. É certo que ainda se conserva a palavra do tirano, mas a essência das suas funções mudou radicalmente. Isócrates percorre uma por uma as características da imagem tradicional do monarca e transforma-as, à sua maneira e segundo a sua opinião, em sentenças epigramáticas. Daremos uma série de exemplos, que poderiam alongar-se à vontade e que esclarecem e ilustram o que dizemos. *Honra os deuses cujo culto os antepassados nos legaram; fica certo, porém, que a melhor oferenda que lhes podes levar e a melhor maneira de honrares e venerares os deuses consiste em seres o melhor e o mais justo possível*[84]. *Considera tua mais segura guarda pessoal a virtude dos teus amigos, a benevolência dos*

83. É quase sempre assim que os filólogos interpretam este gênero literário. Cf. BLASS, *op. cit.*, pp. 271 e 275. A falta de vigor da forma, que neste discurso se nota, só pode ser julgada a partir do ponto de vista do conteúdo. Blass considera-o completamente convencional, mas não chega a compreender nada da dialética interna da idéia do príncipe.

84. *A Nic.*, 20.

cidadãos e a tua própria consciência. Preocupa-te com a economia dos teus súditos e convence-te de que os que gastam o dinheiro sem proveito esbanjam a tua fortuna, ao passo que os trabalhadores aumentam a tua riqueza[85]. *Faz que a tua palavra seja mais certa que as juras dos outros. Cura os cidadãos do seu contínuo receio e não faças seres dominados pelo temor os que não procedem mal, pois se os viras contra ti, também tu te virarás contra eles*[86]. *Não queiras ser um bom monarca pela severidade e dureza dos castigos, mas antes pela superioridade do teu espírito e pelo convencimento das pessoas de que velas pelo seu próprio bem melhor do que elas próprias. Sê um príncipe guerreiro pela tua cultura militar e medidas adequadas, mas sê ao mesmo tempo um asilo de paz, não ambicionando nenhuma ampliação injusta do teu poder. Porta-te para com os Estados mais fracos como desejarias que os mais fortes se portassem para contigo*[87]. *Ama a honra, mas só naquilo em que devas ser o primeiro. Não julgues fracos os que também de um prejuízo se sabem aproveitar, por vezes, para seu benefício, mas sim aqueles que conseguem vitórias que só lhes servem de prejuízo. Não tenhas por grande o soberano que estenda a mão para coisas maiores do que as que pode alcançar, mas sim quem, aspirando a coisas elevadas, saiba levar a cabo o que empreende*[88]. *Não tomes por modelo quem possui o maior poder, mas sim quem melhor sabe usar o poder que tem*[89]. *Não concedas a tua amizade a todos quantos desejem ter teus amigos, mas só a quem for digno da tua natureza. Não escolhas, para tal, os homens cujo convívio mais te agrade, mas antes os que te ajudem a governar melhor o Estado. Examina cuidadosamente aqueles com quem convives, sabendo que todos quantos não tiverem acesso pessoal junto de ti te julgarão pelos que te rodeiam. Escolhe os chamados a tratarem dos assuntos públicos de que não te possas ocupar pessoalmente, com a consciência da que serás o responsável por todos os seus atos*[90]. *Não dês a tua confiança a quem louve tudo quanto digas ou faças, mas sim a quem te censure os erros. Deixa exprimirem-se livremente os que têm o coração no seu lugar e assim terás homens que te ajudarão a ver claro onde tiveres dúvidas*[91].

85. *A Nic.*, 21.
86. *A Nic.*, 22 (1ª metade) e 23.
87. *A Nic.*, 24.
88. *A Nic.*, 25.
89. *A Nic.*, 26.
90. *A Nic.*, 27.
91. *A Nic.*, 28.

A *paidéia* do monarca culmina na exigência do domínio de si próprio. A essência do poder real não suporta que o seu titular seja escravo dos seus próprios apetites. Tem de ser este o ponto de partida do governo sobre os restantes homens[92]. Tudo quanto se diz sobre a maneira como o rei deve escolher os que o rodeiam depende em última análise da importância que as relações com os outros têm para a sua própria formação. É segundo o mesmo ponto de vista que se devem apreciar também os atos do soberano e as tarefas que se atribui, considerando a medida em que contribuem para o desenvolvimento do seu caráter. A verdadeira norma para medir a atitude do povo para com o seu soberano e a sua *arete* não é o respeito que publicamente lhe tributam e é imposto pelo medo, mas sim o que o povo dele pensa no fundo do seu coração e que ao fazê-lo admirem mais a consciência ou a sorte dele[93]. O domínio do rei sobre si mesmo não é importante apenas como prova da sua dignidade, mas também como modelo para os súditos, uma vez que o rei é o espelho do caráter da *polis* inteira[94]. Aqui, como em Platão, reaparece em fase superior a idéia de modelo da antiga *paidéia* da nobreza grega, idéia que é transposta do problema da educação individual para o da educação de toda a cidade. Mas, enquanto Platão desloca o paradigma para o absoluto, para a idéia do Bem e, portanto, para Deus, medida de todas as coisas, Isócrates confina-se à idéia do modelo pessoal. Arvora o soberano ideal em personificação da educação do povo e em encarnação visível da ética do Estado. Ao colocar a idéia do governo ao serviço da educação da Humanidade, na medida em que ela se manifesta num Estado e povo concretos, esforça-se por lhe infundir vida nova, pois a idéia da *paidéia* é no seu tempo o verdadeiramente vivo e o sentido supremo da existência humana. Todas as instituições e bens da vida, religião e culto dos deuses, Estado e sociedade, indivíduo e família se justificam pela maneira como contribuírem para esta missão. No fim, Isócrates vê a sua imagem do monarca ganhar corpo ante os seus olhos, uma vez que a define pelo equilíbrio harmônico das duas forças em cuja fusão vê a exigência mais difícil de cumprir do seu código de educação dos príncipes: a bondade do caráter e a severa dignidade. Cada uma destas qualidades é, por si só, insuficiente para o monarca. A dignidade é real, mas faz o povo retrair-se. A amabilidade torna fácil e agradável o trato com os homens, mas tende a rebaixar a categoria do rei[95].

92. *A Nic.*, 29. Esta exigência da liberdade do príncipe, isto é, do seu domínio sobre si, é socrática. Cf. acima, pp. 546 s. Em *Nic.*, 39, aparece o termo socrático ἐγκρατής.

93. *A Nic.*, 30.

94. *A Nic.*, 31.

E o que sucede no campo da moralidade sucede no campo do espírito. Também aqui é preciso conciliar dois princípios antitéticos que só adquirem a sua plena significação para a formação da personalidade, se se souber combiná-los: o princípio da experiência e o da idéia filosófica[96]. É evidente que Isócrates condensa nesta fórmula o conceito da sua própria *paidéia* política, como o demonstram as expressões dos seus outros discursos acerca do método desta formação e sobretudo a sua conduta prática e pensamento. Qualifica expressamente a experiência como conteúdo do passado, o qual na sua teoria política é sempre fecundo como exemplo histórico[97]. Nicocles deve aprender dela o que sucede (τὰ συμπίπτοντα) aos indivíduos e aos governantes dos Estados, isto é, a que condições gerais e permanentes estão submetidas a vida e a conduta deles. Estuda-a (θεώρει), aconselha Isócrates ao jovem monarca, pois se souberes conservar na memória a recordação viva do passado, melhor saberás ajuizar do futuro[98]. Portanto, baseia a formação do monarca não no conhecimento dos supremos conceitos universais teóricos das matemáticas e da dialética, como Platão, mas sim no conhecimento da Histó-

95. *A Nic.*, 34. É o mesmo ideal que o poeta romano da época do Império, SÍLIO ITÁLICO, sintetiza no verso: *Laeta viro gravitas ac mentis amabile pondus* (*Punica*, VIII, 611). O *amabile* é o sinal da urbanidade; e é precisamente este conceito, τὸ ἀστεῖον, que serve de base ao ideal do πεπαιδευμένος no discurso *A Nicocles*. O príncipe deve combinar τὸ ἀστειον com σεμνότης.

96. *A Nic.*, 35.

97. *A Nic.*, 35 (2ª metade): τὰ παρεληλυθότα μνημονεύειν.

98. *A Nic.*, 35.

ria[99]. Aparece neste traço pela primeira vez a influência espiritual direta da historiografia sobre o pensamento político e a cultura da época. Mesmo sem precisarmos recordar os múltiplos conhecimentos soltos que, como provamos, Isócrates deve a Tucídides, também aqui somos forçados a pensar sobretudo nele e no novo gênero de historiografia política que este historiador criou. Já tivemos ocasião de analisá-lo na altura em que da crise do Estado ático e da experiência viva da sua ruína ele irrompeu no espírito grego; e o consideramos, antes de mais, como a obra de um novo pensamento político objetivo[100] e portanto, potencialmente, como fator essencial da futura *paidéia*. É certo que Tucídides não chegou a fazer pessoalmente, nem sequer a insinuar em linhas gerais, esta *aplicação*, quando qualificou a história que escrevia de *aquisição perene*, como fonte de conhecimento para os estadistas de futuras gerações[101]. É na *paidéia* de Isócrates, sobretudo no seu programa de formação do monarca moderno, que vemos o novo e grande poder do espírito submeter-se pela primeira vez ao conhecimento histórico; e colocado no lugar que dentro do reino da cultura humana lhe compete.

É este o lugar indicado para examinar brevemente o papel da história no panorama da cultura grega. A *paidéia* de velho estilo, que se conservava dentro do âmbito da ginástica e da música, ainda não reconhecia nem o pensamento nem o saber históricos. O passado não faltava totalmente, já que era inseparável da poesia; mas só revestia nela a forma de narração dos feitos heróicos de certas personagens ou do próprio povo, e o histórico ainda não se diferenciava claramente do mítico[102]. A finalidade destas recordações era incitar à imitação dos grandes modelos, como acertadamente o proclama o sofista Protágoras do diálogo platônico, ao

99. A expressão τὰ παρεληλυθότα μνημονεύειν, *manter o passado vivo na lembrança*, constitui a essência de todo estudo histórico.

100. Cf. acima o capítulo: "Tucídides como pensador político".

101. TUCÍDIDES, I, 22, 4.

102. TUCÍDIDES, I, 22, 1 e 4, ao enveredar ousadamente na sua obra por novos caminhos, via já a fusão essencial da tradição histórica da época antiga com a poesia nascida dos mitos ou de uma logografia prosaica afim da poesia e pouco preocupada com a verdade.

descrever a educação ateniense do tempo de Péricles[103]. Na sua descrição ainda não faz a mínima referência a um estudo da História em sentido profundo, tampouco podia fazê-lo, pois ainda não existia tal estudo, concebido em sentido político. A formação do filósofo assentava inteiramente no estudo das leis eternas da natureza ou da moral, sem que a história nela desempenhasse qualquer papel. E, de momento, esse estado de coisas não muda, mesmo depois do aparecimento da obra de Tucídides, por volta da primeira década do séc. IV. Nos esboços platônicos de um vasto sistema de *paidéia* científica são tomados em consideração até os ramos mais recentes das matemáticas, da Medicina e da Astronomia; mas a grande e nova criação da historiografia política fica totalmente na sombra. Aparentemente, isto poderia justificar a impressão de que a verdadeira influência de Tucídides se limitou aos círculos estritamente profissionais, isto é, aos seus imitadores isolados, que se esforçavam por escrever outro fragmento da História, segundo as orientações do mestre. Mas não devemos perder de vista, para este efeito, a outra grande representante da *paidéia* grega do seu tempo, a retórica. Assim como o poder formativo das matemáticas só foi plenamente reconhecido, como era lógico, pela *paidéia* filosófica, assim o novo poder educativo do saber histórico, que se revela na obra de Tucídides, encontra o seu lugar no âmbito do sistema da cultura retórica. Este fato havia de ter a maior importância para o desenvolvimento da historiografia, que deste modo caía na esfera de influência da retórica[104]. Aqui, porém, temos de focar em primeiro lugar a perspectiva contrária: a influência sobre a nova retórica de Isócrates da maneira histórica de encarar os assuntos políticos, iniciada por Tucídides. A sua importância em relação àquela tinha de ser tanto maior quanto a retórica isocrática não se limitava mais ao ensino profissional da oratória forense, mas se propunha como objetivo a educação do

103. PLATÃO, *Prot.*, 325 E-326 A.

104. A partir daqui, vê-se claramente que tal influência não podia continuar a ser, de modo nenhum, uma mera influência da forma retórica, mas tinha de se estender também aos critérios internos da *paidéia* retórica, isto é, às idéias políticas e à descrição da *arete* humana ou do seu contrário.

Homem para as supremas funções da vida pública, a formação de monarcas e estadistas. Para tanto era indispensável a escola da experiência política[105] e Tucídides tinha de ser bem acolhido, sobretudo se considerarmos que a sua obra oferecia ao mesmo tempo numerosas provas daquela oratória epidíctica e sugestiva que agora predominava na retórica de Isócrates. Na retórica posterior, perdura este interesse pela História na forma de paradigma histórico, o qual recorda as origens paidêuticas desta atitude em face da História. Mas a eloqüência verdadeiramente política já morreu nesta época tardia, por ter perdido a base com o desaparecimento da cidade-estado grega. Por esta razão, o emprego dos exemplos históricos passou a ser nela uma coisa morta e puramente ornamental. O sistema retórico de cultura de Isócrates, nascido ainda de debates verdadeiramente políticos e de grande estilo, é o único da Antiguidade grega em que cabe seriamente o estudo histórico[106].

Não podemos examinar aqui em pormenor a aplicação isocrática dos exemplos históricos na argumentação política[107]. Tampouco vamos seguir aqui a repercussão das idéias políticas do retórico sobre a maneira de conceber os fatos históricos invocados para apoiá-las, conquanto fosse muito sugestivo observar como toda a relação direta entre o saber histórico e a vontade política conduz necessariamente a tornar a imagem da realidade histórica

105. Isócrates acentua na História principalmente este lado, que é para ele a fonte de toda a experiência política (ἐμπειρία) Cf. *A Nic.*, 35. Veja-se o meu estudo "The date of Isocrates' Areopagiticus and the Athenian opposition", *in*: *Harvard Classical Studies* (vol. especial), Cambridge, 1941, p. 432. Isócrates sublinha o caráter empírico da sua filosofia em *Sof.*, 14-15; *Helena*, 5; *Antíd.*, 187, 188, 191, 192.

106. Temos paralelo disto em Roma principalmente em Cícero e no uso que faz dos exemplos históricos nos seus discursos.

107. Cf. o estudo (por mim sugerido) de Gisela SCHMITZ-KAHLMANN, "Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates", *in*: *Philologus*, supl. 31, caderno 42. Dadas as concepções políticas conservadoras de Isócrates, uma parte muito importante dos materiais por ele utilizados pertence à história antiga de Atenas. O emprego deste material está informado pelo conceito de "antepassados" (πρόγονοι) Cf. Karl JOST, "Das Beispiel und Vorbild der 'Vorlahren' bei den attischen Rednern und Geschichteschreibern bis Demosthenes", *in*: *Rhetorische Studien*, ed. por E. Drerup, vol. XIX (Paderborn, 1936).

conforme com o desejo de quem a expõe. Simultaneamente com a incorporação da História ao sistema da *paidéia* isocrática, aparece nas investigações históricas a tendência a justificar e a censurar ou aplaudir, alheia em geral aos seus representantes mais antigos. E como a escola de Isócrates não se limita a estudar as obras históricas existentes, mas serve ao mesmo tempo de estímulo para a criação de novas, o seu critério influi na própria historiografia, como demonstram as obras de Éforo e de Teopompo, as quais, segundo tradição certamente verdadeira, brotaram diretamente do círculo de Isócrates ou, ao menos, foram por ele influenciadas. Isócrates influenciou também a história específica de Atenas. O estadista Andrócio, seu discípulo, traçou dela uma nova exposição, ajustando-a aos ideais políticos da sua escola; e Isócrates, quer diretamente quer através de Andrócio, determinou de modo decisivo o tratamento peripatético da história da constituição ateniense, que é a fonte principal de tudo quanto sabemos sobre o assunto[108]. Esta influência está relacionada com os objetivos de política externa visados pelo programa educativo de Isócrates e será examinada mais de perto, a propósito do *Areopagítico*.

Com a clareza de consciência que lhe é peculiar, Isócrates consagra a última parte do seu discurso *A Nicocles* ao problema da influência da nova forma literária, o *espelho do rei*. Vemos aqui o retórico que nele há, e que tem no sangue o sentido da influência artística, brigar de modo particular com o educador, a quem só interessa pura e simplesmente a coisa em si e que é comparável aos antigos autores de poesias didáticas (ὑποθῆκαι)[109], que todos enaltecem como salutares, mas que ninguém gosta de ler. Prefere-se a pior comédia às sentenças escolhidas dos poetas mais profundos[110]. Com a literatura acontece o mesmo que com a comédia: não lhe agrada o que é são, mas sim o que lhe causa prazer. Quem

108. A influência da *Atthis* na exposição da história constitucional de Atenas foi estudada por WILAMOWITZ e outros. No entanto, o fundo político podia ser concebido ainda de modo mais enérgico (cf. o cap. seguinte).

109. *A Nic.*, 42-43.

110. *A Nic.*, 44.

quiser adaptar-se a esta tendência fará bem em seguir o exemplo de Homero e dos trágicos, que, apreciando com acerto a natureza humana, escolheram o caminho de combinar as concepções míticas com palavras de sabedoria[111]. Transparece aqui o sentimento de que a nova arte da retórica, posta ao serviço das concepções educativas, representa uma desvantagem decisiva em relação à poesia. Os verdadeiros mestres na direção das almas (*psicagogia*) são aqueles velhos poetas, aos quais todos têm de regressar constantemente, depois de ouvirem as novas teorias, e isto pela simples razão de serem mais agradáveis. Sabem guiar os corações por meio da corda suave do gosto do belo. Em contrapartida, os discursos exortativos não encerram nada de paradoxal, não contêm nenhuma surpresa: movem-se dentro da órbita do conhecido e os mais sutis dentre eles são os que sabem captar melhor o que se encontra na boca das pessoas de todo o mundo, como o fizeram Hesíodo, Teógnis e Focílides[112]. A forma aparece aqui como um dos problemas mais importantes da *paidéia*. O que infundia força à antiga poesia, mesmo naquilo em que influía ou devia influir educativamente, era a forma. Tanto Platão como Isócrates, apesar de divergirem muito quanto ao seu ideal da *paidéia*, estão igualmente convencidos disso; e por este motivo, a consecução de uma nova forma era um dos seus objetivos supremos. O triunfo posterior da cultura retórica sobre a filosófica, ao menos entre as camadas mais amplas da gente culta, deriva em parte da superioridade da forma, que era sempre o primordial para a retórica; e embora na sua época Platão e Aristóteles assegurassem o primado da Filosofia, mesmo no tocante à forma, a Filosofia e a Ciência deixaram mais tarde de rivalizar com a retórica neste campo e cederam conscientemente ao desleixo da forma, desleixo que chegaram até a equiparar à cientificidade. No tempo dos grandes pensadores atenienses, tal não acontecia. No discurso *A Nicocles* vê-se constantemente nas entrelinhas o receio da influência da Filosofia.

Isócrates não quer, porém, terminar a sua obra em tom polêmico. Por mais que as idéias dos grandes educadores do seu

111. *A Nic.*, 45 e 48-49.
112. *A Nic.*, 40-41 e 43.

tempo possam divergir quanto à essência da cultura, são todos unânimes em afirmar que a verdadeira cultura deve habilitar o Homem a julgar e a saber tomar decisões acertadas[113]. Por isso a polêmica teórica devia ser abandonada e procurado o tipo de educação mais resistente, quando posto à prova. Com efeito, como os próprios filósofos reconhecem, o que em última análise interessa é a realização prática das coisas[114]. É uma enérgica exortação ao jovem rei, para que se mostre digno da doutrina do seu mestre e se convença de que os seus atos servirão de pauta para medir o valor dela. Todos os olhos estarão fixos nele, sobretudo os dos críticos de Isócrates, e é indubitavelmente a si próprio que este se quer referir quando no final diz a Nicocles: *Honra e tem em alto apreço aqueles que têm razão e talento e sabem ver mais longe do que os outros, e tem a certeza de que um bom conselheiro é o mais proveitoso e mais régio de todos os bens*[115]. A capacidade de ver mais longe do que os outros, incluindo entre estes os políticos vulgares e cotidianos, é uma idéia que encontramos com freqüência em Isócrates, como um dos seus postulados. É, a rigor, a fundamentação da sua própria autoridade.

113. *A Nic.*, 51. Os três tipos de representantes da *paidéia* que Isócrates aqui distingue correspondem aos mencionados no discurso contra os sofistas: os dois tipos principais são os filósofos ou erísticos e os professores da eloqüência forense; o terceiro identifica-se, evidentemente, com a retórica forense. Cf. *Sof.*, 19-20.
114. *A Nic.*, 52.
115. *A Nic.*, 53.

Autoridade e liberdade na democracia radical

Desde que se descobriram os seus escritos políticos, sempre as obras de Isócrates sobre política externa ocuparam o centro do interesse, pois com razão se considerava a idéia pan-helênica neles desenvolvida como a sua contribuição historicamente mais importante para a solução do problema vital do povo grego. Muitas vezes, porém, isto levava a perder de vista ou a desprezar outro aspecto do seu pensamento político; a posição de Isócrates perante a estrutura interna do Estado do seu tempo, o qual, como é lógico, é primordialmente para ele o Estado ateniense. Todas as discussões políticas das décadas seguintes à guerra do Peloponeso partiam mais ou menos do problema que o nome de Atenas encerrava. Mas, enquanto Platão voltava seguidamente as costas ao Estado do seu tempo, sem fazer distinção[1], Isócrates sempre viveu agarrado com todo o seu espírito à sua cidade natal. A sua obra capital sobre política interna é o *Areopagítico*[2].

A sua última obra, o *Panatenaico*, ainda revela a indissolúvel vinculação da sua existência ao destino de Atenas. Também nela se ocupa da forma interior da vida política ateniense. No *Areopagítico*, pelo contrário, preocupava-o sobretudo, como era natural, a posição que Atenas ocupava em relação aos outros Estados gregos, no período de lenta e penosa recuperação que se seguiu à guerra perdida e à ruína do seu poderio naval. Contudo, os problemas da política externa e interna estavam por demais intimamente ligados entre si, para podermos pensar que Isócrates só se interessou mais tarde pela situação política interna de Atenas. O *Panegírico* é apenas uma expressão unilateral da sua atitude em face do Estado. A virada desta obra para o nacional tinha necessariamente que puxar para o primeiro plano a obra de Atenas em prol da causa universal da Grécia inteira, tanto no tocante ao esclarecimento da história anterior da cidade como na concepção da sua missão no presente. Também o seu modo de tratar a questão interna confirma este primado da política externa no seu pensamento; uma vez que é a eficiência em relação à política externa o ponto de vista a partir do qual Isócrates contempla no *Areopagítico* a democracia ateniense e o seu estado atual. Isto já se exprime claramente no ponto de partida da sua crítica. O discurso do Areópago principia por um relance geral sobre a situação externa de Atenas, na época da redação da sua obra, o que dá especial significado ao problema da circunstância espiritual em que foi publicada. Para justificar a forma do discurso falado[3], Isócrates finge ali um momento histórico em que aparece dirigindo uma exortação à assembléia do povo, papel para que podia encontrar precedentes famosos tanto nos poemas políticos de Sólon como nos discursos da obra histórica de Tucídides. Na pintura que faz da situação, a maioria do povo e os seus conselheiros sentem-se otimistas; não compreenderão por isso as preocupações que o assaltam e assinalarão todas as circunstâncias que pareçam justificar uma estimativa favorável da situação de Atenas e do seu poderio no exterior. Os únicos traços da pintura que o autor apresenta neste sentido aludem a uma época em que ainda perdura a força da chamada liga marítima ateniense, convertida em realidade depois do *Panegírico.* Atenas encontra-se ainda de posse de uma grande frota, domina o mar; e

1. Cf. o que diz PLATÃO a respeito na *Carta VII*, 326 A, referindo-se aos anos subseqüentes à morte de Sócrates.

2. As considerações seguintes fundamentam-se na minuciosa investigação que fiz sobre a época, o fundo histórico e a tendência política do partido *Areopagítico, in*: *Harvard Studies in Classical Philology* (vol. especial, Cambridge, 1941): "The date of Isocrates' Areopagiticus and the Athenian Opposition", que doravante citaremos assim: JAEGER, *Areopagiticus.*

3. Exemplos deste tipo de ficção nos discursos de Isócrates são dados acima, p. 1116, nota 16.

os seus aliados, além de contribuírem de bom grado para o tesouro federal, estão em parte dispostos a recorrer em seu auxílio, caso se veja ameaçada. Reina a paz nas fronteiras da Ática e em vez de sentir receio pelos ataques dos inimigos, há mais razões para se pensar que são os inimigos de Atenas a sentirem-se inquietos pela sua própria segurança[4].

A este luminoso quadro opõe Isócrates o que ele próprio contempla, bastante mais sombrio. Parte do princípio de que a sua opinião será desprezada, dado que as razões a que obedece não são todas tão superficiais como os fatos a que os outros se podem referir. Uma das razões principais apóia-se no sentimento de otimismo predominante na generalidade das pessoas, o qual encerra sempre os seus perigos. A multidão julga que Atenas poderá dominar a Grécia inteira com o poder de que dispõe atualmente ao passo que ele teme que seja precisamente essa aparência de poder que possa facilmente arrastar o Estado para a beira da catástrofe[5]. As idéias de Isócrates radicam na concepção do mundo da tragédia grega. Vê o mundo político submetido à mesma lei trágica fundamental que sempre irmana na vida o poder e a riqueza com a fascinação e o desregramento, forças nascidas do interior e que ameaçam a existência dos primeiros. Os fatores verdadeiramente educativos são para ele a penúria e a pequenez, que geram o autodomínio e a moderação. Por isso a experiência ensina que são as situações ruins que na maioria dos casos servem de estímulo para o melhor, ao passo que a ventura facilmente se muda em infortúnio[6]. Isócrates estabelece igualmente esta lei, tanto para a vida dos indivíduos como para a dos Estados. E entre a multidão de exemplos que se lhe apresentam, apenas toma os da história de Atenas e de Esparta. Da desintegração causada pelas guerras pérsicas se levantou Atenas e se converteu em guia da Hélade, pois o medo fez com que todas as suas forças espirituais se concentrassem na meta da recuperação. Mas, em seguida, do cume do poder assim conseguido de novo se precipitou subitamente na guerra do

4. *Areop.*, 1-2.
5. *Areop.*, 3.
6. *Areop.*, 4-5.

Peloponeso, pouco faltando para se ver agrilhoada à servidão. Os Espartanos, por seu lado, deveram o seu antigo poderio à sóbria vida de guerreiros, em virtude da qual se foram elevando dos começos insignificantes da sua história até o domínio sobre o Peloponeso. Mas este poderio impeliu-os à soberba, até que por fim, depois de conseguirem a hegemonia por terra e por mar, se viram reduzidos à mesma situação de penúria que Atenas[7]. Isócrates alude aqui à derrota de Esparta em Leuctra, que tão profunda impressão causou nas pessoas da época, sem excluir os admiradores incondicionais de Esparta: prova-o a mudança sofrida pelos juízos acerca de Esparta e das suas instituições estatais, na literatura política do séc. IV. Platão, Xenofonte e Aristóteles, tal como Isócrates, citam repetidas vezes o desmoronamento da hegemonia espartana na Hélade, que explicam dizendo que os Espartanos não souberam usar sabiamente o seu poder[8].

É nestes exemplos que Isócrates se fundamenta para defender a sua teoria das mudanças históricas (μεταβολή)[9]. Temos razões para supor que este problema desempenhou na sua formação política um papel muito maior do que se depreende das breves teses do discurso do Areópago. Este problema entrada pelos olhos do mundo grego com uma penetração nunca vista até aquela data, à luz das violentas transformações dos últimos séculos. Neste sentido, não é casual a escolha dos exemplos. As experiências que lhes serviam de base eram o verdadeiro acicate da meditação para a geração de Isócrates. O problema das mudanças políticas ocupa também o primeiro plano no pensamento de Platão e Aristóteles, e as reflexões sobre ele revelam uma tendência que cresce sem cessar. À vista das experiências desta época, Isócrates considera pura ilusão toda a exagerada sensação de segurança. Dos dois exemplos acima citados é evidentemente o da catástrofe ateniense o mais afastado. A ruína espartana é até expressamente apresentada como fenômeno paralelo do infortúnio que Atenas sofreu[10].

7. *Areop.*, 6-7.
8. *Fil.*, 47; *De Pace*, 100; *Panat.*, 56 ss.
9. *Areop.*, 5 e 8.
10. *Areop.*, 7 (final).

Isto exclui a possibilidade de, a propósito de Atenas, pensar em outra coisa que não seja a derrocada do império ateniense, no final da guerra do Peloponeso. Isócrates recorda quão repentina foi esta catástrofe e quão grande era o poder do Estado que a precedeu, poder incomparavelmente maior do que o que atualmente possui.

O discurso do Areópago é situado em geral na época subseqüente à perda da guerra dos confederados [355], em que a catástrofe da primeira liga marítima ateniense se repete na segunda e em que esta criação inesperadamente rápida dos anos da recuperação que seguiram o *Panegírico* se voltou a desmoronar com igual rapidez[11]. A ser exata esta idéia da situação que serve de pressuposto ao discurso do Areópago, ficaria sem sentido a exposição tão minuciosa que nele se faz dos perigos ocultos nela contidos e teria sido desnecessária a prova de que não raras vezes é precisamente o grande poderio que contém o germe da desgraça. E em vez desta advertência sobre possíveis acontecimentos futuros, Isócrates deveria ter apreciado a catástrofe já consumada, não podendo o fator educativo residir no exemplo negativo do passado, mas pura e simplesmente na experiência viva do presente imediato, do qual se impunha extrair os ensinamentos. Naquelas circunstâncias, Isócrates não se teria apoiado, para provar a sua tese, na destruição do primeiro império na guerra do Peloponeso, mas ter-se-ia referido antes à dissolução da segunda liga marítima; e na narração que faz dos otimistas dificilmente teria podido atribuir-lhes a opinião de que Atenas dispunha ainda de grande poderio financeiro e militar, de uma frota poderosa e de grande número de aliados dispostos a acudir em auxílio dela, contando indiscutivelmente com a hegemonia naval. As razões em que se fundamenta a hipótese de o discurso ser posterior àquela data assentam principalmente em certas alusões de ordem cronológica que os especialistas julgam dever relacionar com a guerra dos

11. Cf. a bibliografia sobre a época do discurso em F. KLEINE-PIENING. *Quo tempore Isocratis Orationes* Περὶ εἰρήνης *et* 'Αρεοπαγιτικός *compositae sint* (tese de doutoramento pela Universidade de Münster, Paderborn, 1930); e ainda JAEGER, *Areopagiticus*, p. 411.

confederados ou com a época imediatamente posterior. O zelo em identificar com certos acontecimentos históricos conhecidos os fatos soltos mencionados no discurso leva a perder de vista a situação de conjunto e as suas características, o que também foi prejudicial para a interpretação dos fatores históricos[12].

Isócrates aponta vários sintomas que deveriam servir de aviso. Fala do ódio e desconfiança cada vez maiores dos demais Estados gregos contra Atenas e a sua liga marítima e das más relações de Atenas com o reino persa. Segundo a conclusão a que chega, são estes os dois fatores que já na primeira liga marítima levaram à destruição do poder ateniense[13]. Esta descrição relaciona-se com a situação existente após a guerra dos confederados, com a qual indubitavelmente coincide; mas com isto perde-se de vista que a profecia da repetição do fenômeno estaria a mais naquela altura e que um olhar atento teria podido advertir, antes do desencadeamento da catástrofe, os indícios deste ódio dos Gregos (entre os quais estão certamente em primeiro lugar, para o autor, os próprios confederados de Atenas) e da hostilidade da Pérsia. Mais ainda: perde-se também de vista que, na mente de Isócrates, era precisamente desta previsão do infortúnio que se avizinhava o verdadeiro mérito político do seu discurso. A maioria dos fatos a que alude enquadram-se dentro de diversas situações das décadas quarta e quinta do séc. IV, como acontece, por exemplo, com o começo da desagregação dos confederados e com as repetidas ameaças do rei da Pérsia[14]. Os únicos acontecimentos de caráter

12. Cf. JAEGER, *Areopagiticus*, pp. 412 ss. e 421.

13. *Areop.*, 8-10, 80-81.

14. *Areop.*, 9-10 e 81. Cf. JAEGER, *Areopagiticus*, pp. 416 ss. Em 81, Isócrates diz que os generais informaram os Atenienses do ódio que os demais Gregos sentiam por Atenas e de que o rei da Pérsia enviou cartas ameaçadoras. É este o caminho habitual num orador para explicar os motivos que teve para falar num dado momento; aqui, porém, é inventado com o fim de justificar Isócrates e pôr em forma de discurso as suas idéias. É pura invenção dizer que se dirige a uma assembléia convocada para examinar a crise; também o é no *De Pace*, ao justificar-se por se ter adiantado na assembléia e mencionado a chegada dos embaixadores, vindos de fora para fazer ofertas de paz; e, mais uma vez, na *Antídosis* (como ele próprio confessa em *Antíd.*, 8 e 13), quando pretende estar se defendendo de uma acusação tão grave como a ameaça à sua própria vida.

mais concreto por ele mencionados referem-se mais à época anterior ao desencadeamento da guerra dos confederados[15] [357 a.C.] do que à época posterior a ela, uma vez que esta guerra selou a ruína definitiva da liga marítima e, com ela, da hegemonia naval de Atenas.

A serem certas estas observações, o discurso do Areópago não seria o balanço feito depois de consumada a bancarrota da liga marítima, mas antes uma derradeira tenatativa para impedi-la. Eis o ponto de vista a partir do qual devemos apreciar as suas propostas dirigidas a transformar a democracia ateniense. Todos os perigos que segundo Isócrates a ameaçam nascem, para ele, da estrutura interna do Estado ático. Alcançamos grandes êxitos, graças à sorte ou ao gênio de um indivíduo, mas não soubemos pôr-nos em condições de conservar o que obtivemos – tal é, pouco mais ou menos, ou seu raciocínio. Sob o comando de Cononte, e principalmente sob o do seu filho Timóteo, logramos a hegemonia sobre toda a Grécia; mas não tardamos a perdê-la outra vez, por não termos a constituição de que precisávamos para defendê-la[16]. A constituição é a alma do Estado. Desempenha nele função igual à do espírito e da razão no Homem. É a constituição que modela o caráter dos cidadãos privados como dos dirigentes políticos e com ela se conforma a sua conduta[17]. Repete-se aqui, em sentido negativo, a idéia que já encontramos no discurso *A Nicocles*[18]. Isócrates apresenta como um fato todos os Atenienses serem unânimes em opinar que nunca sob a democracia estiveram tão mal governados como agora. Onde quer que na praça pública o povo fale e discuta não se ouve falar de outra coisa. Contudo, ninguém está disposto a fazer nada para mudar a situação e todos preferem a forma degenerada de vida política atualmente em vigor à constituição criada pelos nossos antepassados[19].

15. Cf. JAEGER, *Areopagiticus*, pp. 432 ss.
16. *Areop.*, 12.
17. *Areop.*, 14. No seu último discurso, o *Panatenaico*, Isócrates volta a tratar o problema central da constituição ateniense, levado pela mesma idéia, a saber: que a constituição é a alma do Estado.
18. Cf. adiante, pp. 1167 ss.
19. *Areop.*, 15.

Esta crítica de Isócrates coloca diante de nós o problema da causa a que estas contradições obedecem. É evidente que o Estado desta época é para a maioria dos seus cidadãos, mesmo os que o consideram necessitado de reformas, um meio cômodo de satisfazerem as suas ambições. Embora imponha a cada um certas limitações, limita igualmente os excessos dos demais. Gera-se assim uma espécie de equilíbrio de diversas ambições, que em última análise permite a cada um satisfazer um número suficiente de desejos pessoais, assim tornando-se indispensável. A maioria dos impulsos naturais cuja satisfação neste tipo de convivência interessa ao homem são, indubitavelmente, os verdadeiros fatores *formadores de homens* da época, como unanimemente o proclamam os pensadores políticos de todas as tendências. Nestas épocas, a *paidéia*, a formação dos homens, fica degradada ao papel de mera educação exterior, sem conseguir opor um contrapeso efetivo às forças que empurram para baixo. E se quiser obter mais só tem dois caminhos: renunciar a formar o povo como um todo e retirar-se para a estreiteza das escolas e conventículos, como fazem os filósofos, ou então procurar influir somente em determinadas personalidades governantes ou, no caso de Estados governados democraticamente, tentar reformar certas instituições do Estado, para influenciá-lo no sentido que julgue proveitoso. Tal é a idéia educativa de Isócrates. O primeiro caminho ele o seguiu no discurso *A Nicocles*, sobre os deveres impostos pela missão do monarca; o segundo segue-o no *Areopagítico*.

Neste, parte-se da consciência de que o mal fundamental da política reside no problema da transformação dos homens e procura-se chegar a este resultado através da transformação das instituições políticas. Segundo a conclusão a que Isócrates chega, os homens eram diferentes nos tempos de Sólon ou de Clístenes; portanto, o único meio de livrá-los do seu individualismo exagerado é restaurar a constituição do Estado que vigorava naquele século[20]. Com a mudança da "alma" da *polis*, mudarão também os indivíduos que a formam. Contudo, a formosa frase que diz ser a constituição a alma da *polis*[21] oculta um difícil problema. Aceita-

20. *Areop.*, 16.
21. *Areop.*, 14; repetido em *Panat.*, 138.

mos que em tempos dos antepassados, no séc. VI, ela era realmente a alma da cidade ou, por outras palavras, a expressão espiritual do ser real do Homem, a forma da sua vida coletiva, criada de dentro para fora; mas continuaria sendo no tempo de Isócrates? Não aparenta ser, até na maneira como ele a concebe, um simples meio, uma organização jurídica destinada a restaurar aquela forma interior destruída por certas forças negativas? A tarefa de formar os homens desloca-se, assim, do campo da existência espiritual para o da educação exterior, em que o Estado se converte autoritariamente em agente externo da missão educativa. Desta forma, a *paidéia* torna-se mecânica, e este defeito ressalta com maior força do contraste entre o modo puramente técnico como Isócrates pretende realizá-la e a concepção romântica do passado, que ele assim aspira a fazer ressurgir. Revela-se aqui de modo bem visível a diferença entre Isócrates e Platão: é que este, embora simplifique também e faça retroceder a vida, de modo aparentemente romântico, no seu Estado, *o melhor dos Estados*, é perfeitamente objetivo quanto ao ponto de partida, pois se apóia exclusivamente na formação real da alma. É nesta que assenta por inteiro a *paidéia* platônica. Isócrates, em contrapartida, julga poder consegui-la no Estado ateniense do seu tempo, só com reintegrar o Areópago nos seus direitos. Por conseguinte, faz do Estado uma simples autoridade inspetora, como corresponde à sua maneira de conceber a *paidéia*.

É elucidativo reparar como a imagem ideal do passado que Isócrates traça para caracterizar o espírito da educação a que aspira se vai inadvertidamente convertendo num sonho utópico, em que se esfumam todas as cores do presente e se resolvem todos os problemas. Esta estranha maneira de encarar a História só se compreende, quando se vê que todos os louvores tributados ao passado são simplesmente concebidos como a negação de um mal correlativo do presente. A forma radical da democracia ateniense do séc. IV representava um problema insolúvel para vastos círculos da opinião, nos quais a crítica fervilhava. É o problema do governo das massas, tal como é descrito no *Areopagítico* e em outros discursos de Isócrates, com todos os fenômenos concomitantes: a demagogia, o regime de delação, a arbitrariedade e o despotismo

da maioria sobre a minoria mais culta, etc. No tempo dos pais da democracia ateniense, Sólon e Clístenes, ainda não se confundia o desenfreio com a democracia, a arbitrariedade com a liberdade, a licenciosidade da palavra com a igualdade, a absoluta falta de domínio do comportamento com a suprema felicidade; ao contrário, os indivíduos deste jaez eram castigados e existia a preocupação de tornar melhores os homens[22]. A igualdade a que naquele tempo se aspirava não era a igualdade mecânica de todos, mas sim a igualdade proporcional que dá a cada um o que lhe cabe[23]. Também o regime eleitoral não estava ainda naquele tempo mecanizado em sistema de sorteio, o que equivalia a substituir os juízos de valor pelo mero acaso. Os funcionários, em vez de serem diretamente escolhidos do conjunto da população, eram eleitos indiretamente a partir de um grupo de indivíduos, antecipadamente selecionados e perfeitamente aptos para o desempenho das suas funções[24]. O lema continuava a ser *trabalhar e poupar*, e ainda não se desprezava a economia doméstica para se enriquecer com bens alheios[25]. Ainda não era prática sancionada pelo costume a popu-

22. Segundo *Areop.*, 20, é a *polis*, isto é, a coletividade social, que, através da completa corrupção de todas as idéias de valor, perverte o pensamento e o modo de expressão dos cidadãos. Para designar esta influência formadora ou, antes, deformadora do Homem, Isócrates escolhe o termo παιδεύειν. Isto prova que estava absolutamente convencido de que *não* era nos programas educacionais de diversos reformadores, mas nas circunstâncias totais da época, que se devia procurar os fatores *verdadeiramente* culturais. A época da decomposição da forma só conhece a *paidéia* no sentido negativo da corrupção que se transmite do conjunto a cada um dos membros. Isócrates apresenta em termos semelhantes a *paidéia* negativa que nasce da ambição de poder da *polis* e faz variar o espírito dos cidadãos. (*De Pace*, 77). Esta consciência tinha por força que infundir nele o sentimento da impotência de tudo quanto fosse mera educação. Mas é característico da época o fato de a *paidéia* em sentido positivo só ser possível na forma de reação consciente dos indivíduos isolados contra as tendências gerais da evolução.

23. *Areop.*, 21.

24. *Areop.*, 22. A este tipo de eleições chamava-se προκρίνειν ou αἱρεῖσθαι ἐκ προκρίτων.

25. *Areop.*, 24. É interessante que este mesmo lema *trabalhar e poupar* – pois se trata visivelmente de um lema muito comum nascido da luta dos partidos no séc. IV – apareça em PLATÃO, *Rep.*, 553 C, para caracterizar o homem oligárquico. Dificilmente Isócrates teria tirado desta caricatura as cores para pintar a sua imagem ideal: é por isso que é tanto mais interessante a sua coincidência com Pla-

lação alimentar-se das rendas públicas do Estado, mas, ao contrário, sacrificava-se a própria fortuna à comunidade. Ser cidadão não era ainda negócio, mas dever[26]. E para que este elogio feito à qualidade da nobreza não o sujeitasse a aparecer como inimigo do povo, Isócrates acrescenta que naquele tempo era ainda o *demos* quem mandava, quem empossava os funcionários e elegia os seus servidores públicos dentre a camada social dos proprietários, os que dispunham de tempo para tais tarefas[27]. A competência era um fator mais importante para a eleição do que o mero acaso ou quaisquer considerações de política partidária[28].

Estas frases soam como um programa da minoria conservadora e abastada de Atenas, no tempo da decadência da segunda liga marítima. São as manifestações da oposição, que subiu ao poder depois de perdida a guerra dos confederados, as que nos dão a conhecer, melhor do que qualquer outra coisa, a crítica desta minoria ao Estado atual. O rico financeiro Eubulo sobrepôs-se então ao desastre econômico dos demagogos da década anterior e soube captar por muito tempo a confiança da maioria popular. O lema *trabalhar e poupar* se harmoniza excelentemente com esta tendência; e a censura aos excessos do governo das massas e da demagogia devia dimanar dos círculos de pessoas ricas chamadas a custear a política de guerra dos demagogos radicais, sem com isso poderem preservar da decadência o Estado[29]. Isócrates sugere repetidas vezes, principalmente nos discursos daquele período de desintegração da nova liga marítima ateniense, o muito que a causa da minoria proprietária lhe interessava[30]. É certo que se exprime com toda a cautela necessária, mas não se pode duvidar

tão neste ponto. Sobre a inclinação de Isócrates para as concepções políticas da camada dominante, cf. o resto do capítulo.

26. *Areop.*, 25.

27. *Areop.*, 26.

28. *Areop.*, 27, cf. as palavras τοὺς... δυνατωτάτους ἐπὶ τὰς πράξεις καθιστάσης, que enviam ao período melhor da democracia e o contrapõem aos maus hábitos presentes.

29. Cf. o meu *Demóstenes*, pp. 68 s. e 90 s.

30. Cf. as passagens mais importantes, citadas em JAEGER, *Areopagiticus*, p. 499.

que era esta a classe que ele queria proteger dos ataques dos demagogos. Censura os que a receiam como inimiga do povo, muito embora ela tenha contribuído para a conservação do Estado bem mais do que a maioria daqueles agitadores[31]. Julga, no entanto, necessário defender-se pessoalmente disso, em face de suspeita de hostilidade contra o povo. Isto era duplamente forçoso num momento como aquele, em que ele formulava a proposta impopular de conceder de novo grandes direitos ao Areópago[32]. Havia já muito tempo que o restabelecimento da autoridade do supremo tribunal da justiça, sobretudo no tocante à fiscalização dos costumes dos cidadãos, era ponto assente do programa do partido conservador. Nesta obra de Isócrates, é o retoque final na pintura do período clássico da democracia ateniense[33].

Embora Isócrates não use expressamente o lema do regresso à constituição dos maiores (πάτριος πολιτεία) que tão grande papel havia de desempenhar nas lutas constitucionais de Atenas, na fase posterior da guerra do Peloponeso, a sua glorificação retrospectiva da democracia de Sólon e de Clístenes coincide de fato, e na mais extensa proporção, com o programa que naquela época se condensava nas palavras transcritas acima. Durante a guerra do Peloponeso e a oligarquia dos "Trinta Tiranos", fora Teramenes, dirigente do partido democrata moderado, o seu principal defensor. Segundo os informes de Aristóteles na *Constituição dos Atenienses*, um dos primeiros passos dos Trinta no ano 403, depois de tomarem o poder, foi abolir as leis que sob Péricles haviam cerceado decisivamente as faculdades do Areópago e lhe tinham diminuído definitivamente o predomínio dentro do Estado[34]. O restabelecimento do Areópago fez-se no primeiro período dos Trinta, altura em que Teramenes e a ala moderada dos conservadores tinham uma influência decisiva na política. O regresso dos democratas após a expulsão dos Trinta anulou eviden-

31. *De Pace*, 13 e 133.

32. *Areop.*, 56-59.

33. Cf. JAEGER, *Areopagiticus*, pp. 442 s.

34. ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, 35, 2. Cf. 25, 1-2 e WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, t. I, pp. 68, 40.

temente estas medidas legislativas; e o fato de Teramenes, autor do lema *constituição dos maiores*, ter sido morto por Crítias e pelos elementos oligárquicos radicais também não contribuiu para que este grupo moderado e a sua herança espiritual fossem vistos com mais simpatia no período seguinte de restauração do Governo do povo. Compreende-se, assim, que Isócrates evite intencionalmente a expressão *constituição dos maiores* ou a transcreva sob outras formas, para não causar escândalo. Mas ainda assim não é menos claro que se apóia no programa de Teramenes, que devia continuar a ter partidários, mesmo depois de restabelecida em Atenas a constituição democrática. Uma grata confirmação desta hipótese, que se impõe à vista da coincidência material entre o discurso isocrático sobre o Areópago e as idéias de Teramenes, nos é dada na biografia antiga, que aponta entre os mestres de Isócrates, ao lado de Górgias e dos sofistas, o estadista Teramenes[35].

A continuidade das idéias políticas constitui, pois, um fato irrecusável, e uma vez reconhecida esta continuidade, fácil é segui-la desde o discurso de Isócrates sobre o Areópago, tanto através da história constitucional de Atenas como ao longo da literatura política teórica. Isto torna inverossímil a idéia de que a tentativa representada pelo discurso de Isócrates sobre o restabelecimento do Areópago seja obra de um indivíduo só, que num momento crítico recorria àqueles planos de reforma constitucional tomados da época da guerra do Peloponeso. Pelo contrário, toda a atitude de Isócrates em face da demagogia e do radicalismo daqueles anos leva à certeza que tanto na sua política interna como na externa estava intimamente vinculado ao grupo político cujas idéias preconizava. Como vimos, este discurso parece vincular toda a felicidade e todo o poder de Atenas à personalidade de Timóteo e à sua atuação como estratego da segunda liga marítima[36]. Segundo Isócrates, toda a desventura e toda a decadência partem da destituição deste grande homem, ao serviço do qual a sua pena se bateu incansavelmente[37] e a quem ele continuou a defender corajosamente após a morte dele, apesar do seu afastamento definitivo e condenação[38]. Se a nossa localização do *Areopagítico* no tempo é correta – a época crítica que precede o deflagrar da guerra dos confederados – então ele foi redigido em circunstâncias que quase nos impossibilitam de supor que em problema de política interna tão importante Isócrates agisse por sua conta e risco, sem se assegurar do acordo do seu grande discípulo; este vivia retirado de Atenas, bem perto de Isócrates, e certamente havia de seguir com desgosto crescente as manobras dos seus sucessores radicais[39]. Sem dúvida alguma opinaria, com Isócrates, que os novos titulares do poder tinham voltado a destruir em pouco tempo tudo quanto ele conseguira penosamente edificar[40]; e a sua nova intervenção na política e na estratégia ateniense, depois de rebentar a crise da liga marítima, prova que ele não renunciara à esperança de que a sua hora voltaria a soar. E acima de tudo, quando Isócrates fundamenta a necessidade de uma reforma constitucional na importância desta para a situação política externa, entrega-se a uma argumentação que ninguém podia partilhar mais sentidamente do que Timóteo, pois a única meta deste era, precisamente, firmar a posição de força da sua cidade natal dentro da Grécia, sem em nada se preocupar com os assuntos de política interna dos dirigentes populares.

Não se pode, portanto, fugir à conclusão de que no discurso sobre o Areópago Isócrates fala também em nome de um grupo político real, que na hora do perigo iminente faz uma última tentativa para influir outra vez no destino político de Atenas, depois de os seus adversários terem conduzido o Estado à beira da ruína.

35. DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *Isócr.*, 1; PSEUDO-PLUTARCO, *Vit. X orat.*, 836 s.; SUIDAS, s. v. *Isócrates*.

36. *Areop.*, 12.

37. PSEUDO-PLUTARCO, *Vit. X orat.*, 837 C.

38. Cf. adiante, pp. 1187 ss.

39. Cf. JAEGER, *Areopagiticus*, p. 442.

40. Quanto a esta coincidência entre mestre e discípulo, é significativo que Isócrates tenha considerado necessário, poucos anos mais tarde, em *Antíd.*, 131, a seguir à morte de Timóteo, defendê-lo da mesma censura de hostilidade contra o povo e idéias oligárquicas de que o próprio Isócrates se defende; as suas idéias sobre uma reforma constitucional defende-as em *Areop.*, 57. É provável que tenham sido alguns membros do círculo de Timóteo que, como ele indica ali, o preveniram contra esta *falsa interpretação provável*, quando lhes pediu conselho acerca da publicação do *Areopagítico*.

É sabido que esta tentativa fracassou e não conseguiu deter a ameaça de desintegração da segunda liga marítima. Nem sequer a nomeação de Timóteo como um dos comandantes da frota superou o profundo antagonismo que o discurso de Isócrates nos revela: ele continuou a manter-se como brecha aberta na estratégia ateniense dos anos subseqüentes. O próprio Isócrates nos revela que não eram de maneira nenhuma totalmente novas para ele as suas idéias sobre a revisão constitucional, quando se decidiu a sustentá-las perante a opinião pública. Já as tinha várias vezes afirmado aos seus amigos; tinham sido eles que o haviam dissuadido de proclamá-las por escrito, para não atrair sobre si a censura de inimigo da democracia[41]. Cremos que isto nos autoriza a ilação de que a sua proposta não era uma manifestação de oportunismo, mas sim uma firme parte integrante da *paidéia* política da escola isocrática. E esclarece ao mesmo tempo as relações com Timóteo e concorda com a suposição de estas idéias provirem do círculo de Teramenes, isto é, de uma época anterior[42]. Isócrates deve ter participado interiormente, quando já era adulto, nas lutas espirituais dos últimos anos da guerra do Peloponeso, muito embora se mantivesse exteriormente à margem das atividades políticas. A atitude análoga mantida por Isócrates e Platão naqueles anos torna a coisa ainda mais verossímil[43].

Conhecendo já com maior clareza o fundo político do discurso sobre o Areópago, compreendemos não só a peculiar atualidade de tudo o que Isócrates diz acerca dos *tempos melhores* da democracia ateniense, mas vemos, além disso, toda uma série de alusões diretas ao presente, no quadro que ele traça do passado. Trata-se de pintar um quadro educativo que sirva de modelo. Além dos capítulos sobre a vida pública que acima glosamos, leiam-se, por exemplo, sob este ponto de vista, os que versam sobre as festas religiosas e o tratamento dado antes e agora a todos os problemas do culto divino[44]: ver-se-á atrás de cada palavra uma acusação amarga à presente incultura. Isócrates censura no culto, tal qual se praticava então, a caprichosa irregularidade e inconstância, e as oscilações entre extremos desacertados. Os Atenienses tão depressa acorrem com trezentos bois para o sacrifício como deixam cair no mais completo esquecimento as festas consagradas pelos seus maiores. Por um lado, celebram grandiosamente as festas extraordinárias, adicionais (principalmente quando permitem ao povo comer e divertir-se), e, por outro, sacrificam todas as festas mais sagradas. Os tempos antigos ainda não conheciam a frívola leviandade com que atualmente se abandonam as práticas consagradas de Atenas ou se introduzem outras novas. Segundo Isócrates, a religião daqueles tempos não consistia na ostentação de uma pompa vã, mas antes no temor de modificar qualquer coisa que afetasse a tradição dos antepassados[45].

A este respeito, lembramos o cuidadoso estudo que, a julgar pelos fragmentos conservados, o novo gênero da crônica ateniense – florescente naquela altura – consagrava aos temas do culto religioso e ao nascimento e celebração de todas as festas divinas e práticas religiosas. Este interesse retrospectivo tem a sua analogia, na história de Roma, nas *Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarum* de Varrão, obra gigantesca de erudição histórico-cultural e teológica. Esta obra nasceu de uma situação interna análoga à da época isocrática. Também na escola de Isócrates deve ter existido necessariamente uma nova compreensão por este aspecto do passado histórico. Para poder escrever coisas como as que se citaram acima, tinha de ter estudado com certa precisão as práticas religiosas e as festas da antiga Atenas, embora procedesse à base de

41. *Areop.*, 56-59, permite-nos lançar uma mirada esclarecedora às variações de opinião, neste círculo, antes da publicação da obra. Contra a opinião dos que pretendiam dissuadir o autor de publicar esta obra, por acharem incurável a situação interna de Atenas e perigosa a hostilidade dos dirigentes radicais contra os moderados, devem naturalmente ter-se levantado vozes aconselhando a publicação, pois de outra forma jamais se teria resolvido a isso um homem tão prudente como Isócrates. Para alguns exemplos do seu hábito de explicar a um círculo íntimo as suas próprias obras, antes de publicá-las, cf. adiante, p. 1192, nota 69.

42. De modo semelhante, PLATÃO, *Carta VII*, 326 A, indica-nos que concebera e expusera oralmente vários decênios atrás, antes da sua primeira viagem à Sicília, as idéias publicadas mais tarde na *República*. Cf. acima p. 414 e *Gnómon.*, IV (1928), p. 9.

43. Cf. PLATÃO, *Carta VII*, 325 A ss.

44. *Areop.*, 29.

45. *Areop.*, 30.

rápidas generalizações. Quando Isócrates escrevia, já existiam os primeiros rudimentos do novo gênero da *Atthis*; não se errará, por outro lado, se se supuser que foi o seu interesse por estes problemas e a sua preocupação pelas realidades políticas do passado de Atenas que moveram o seu discípulo Andrócio a redigir a sua *Atthis*. Não se deve perder de vista, primeiro, que o consciente conservantismo religioso, que através das observações críticas do *Areopagítico* nos fala da degeneração das festas e do culto divino, se encontra inseparavelmente ligado ao conservadorismo político que aspira ao ideal da *constituição dos maiores*; e, segundo, que esta conexão também nos permite compreender facilmente a importância do fator religioso.

Isócrates presta especial atenção ao problema social no passado, pois ao chegar aqui tinha necessariamente de contar com a objeção de que era precisamente a relação entre ricos e pobres, altos e baixos, o lado negativo do quadro. Ao contrário, considera aquele período uma época de saúde perfeita do organismo social. Os pobres não conheciam ainda a inveja da classe abastada, mas os sem-fortuna partilhavam a felicidade dos outros e era com razão que olhavam a riqueza daqueles como a fonte do seu próprio sustento. Os ricos, por seu lado, não desprezavam os pobres, mas reputavam vergonha própria a pobreza deles e os ajudavam na miséria, oferecendo-lhes trabalho[46]. Comparado com a pintura que Sólon faz da realidade do seu tempo[47], este quadro apresenta-se fortemente idealizado, embora possa ter havido épocas em que era mais fácil encontrar o estado de espírito entre os ricos e pobres aqui descrito, do que no tempo de Isócrates. Basta, por exemplo, pensar em Címon e na sua conduta social, baseada ainda em concepções patriarcais[48]. Enquanto em Atenas existiu uma nobreza rural deste tipo, um gênero de relações como as descritas por Isócrates concebia-se mais facilmente do que em períodos de industrialização e crescimento do capital, por um lado, e da pobreza, por outro. Naquela altura ainda não se acumulavam grandes fortunas, mas investia-se produtivamente o dinheiro, sem se considerar por si arriscado cada um destes investimentos. Era a confiança mútua que presidia à vida dos negócios e os pobres davam tanta importância como os possuidores de grandes fortunas à segurança das relações econômicas. Ninguém escondia a própria fortuna nem temia que ela se tornasse do domínio público, mas todos a empregavam praticamente, com a convicção de que isto não só era vantajoso para a situação econômica da cidade, mas até aumentava a própria fortuna[49].

Não é em qualquer gênero de circunstâncias exteriores, mas sim na educação dos cidadãos que Isócrates vê a causa destas sólidas e sãs realidades[50]. Isto encaminha-o para a sua idéia fundamental, que é a necessidade de um Areópago forte. Com efeito, é essencialmente sob o ponto de vista da educação e não da administração da justiça que Isócrates encara esta instituição. O defeito do sistema vigente reside em se limitar em Atenas a *paidéia* ao *pais*, isto é, à infância[51]. Existem, para esta, numerosas instâncias fiscalizadoras; em contrapartida, cada qual pode fazer e deixar de fazer o que lhe aprouver, depois de chegar à idade adulta. Assim não sucedia no passado, em que se velava pelos adultos ainda com maior cuidado do que pelas crianças. Tal era, com efeito, o sentido e a razão de ser da norma segundo a qual o Areópago devia velar pela disciplina (εὐκοσμία) dos cidadãos. Este organismo só era acessível a pessoas escolhidas pelo nascimento e que na vida tivessem dado provas de caráter irrepreensível. Este princípio de seleção fazia do Areópago a mais distinta corporação da sua classe existente na Grécia[52]. E apesar de ter gradualmente perdido muitas das suas atribuições políticas, a sua autoridade moral continuava tão grande que infundia involuntário respeito a todos os

46. *Areop.*, 31-32.
47. Cf. principalmente o seu grande poema iâmbico, frag. 24.
48. Cf. PLUTARCO, *Címon*, 10.

49. *Areop.*, 33-35.
50. *Areop.*, 36-37.
51. *Areop.*, 37. Desde a época dos sofistas, todas as cabeças da *paidéia* grega, Platão e Isócrates principalmente, concordavam em que a *paidéia* não se limitava ao ensino escolar. Para eles, era cultura, formação da alma humana. É isto que distingue a *paidéia* grega do sistema educacional das outras nações. Era um ideal absoluto.
52. *Areop.*, 37.

que entravam em contato com ele, mesmo ao maior malvado[53]. É sobre esta autoridade moral que Isócrates quer edificar de novo a educação dos cidadãos.

Para ele, o que importa verdadeiramente compreender é que as boas leis não são capazes por si mesmas de tornar melhores o Estado ou os cidadãos. Caso contrário, seria fácil infundir, com a letra da lei, o espírito de um Estado a todos os restantes[54]. Na Grécia era freqüente tirar assim normas da legislação de outros Estados. É à mesma elevada valoração dos bons princípios jurídicos que obedece a elaboração de leis por parte dos filósofos, seja para um determinado Estado, seja para melhorar os Estados em geral. Todavia, já em Platão víamos abrir caminho a consciência de que de nada servem as leis, como tais, se o próprio espírito, o próprio *ethos* do Estado, não for bom[55]; é que é o *ethos* específico de uma sociedade que determina a educação dos cidadãos e forma o caráter de cada um à sua imagem e semelhança. O que importa, portanto, é infundir à *polis* um *ethos* bom e não dotá-la de um amontoado cada vez maior de leis especiais para cada setor da existência[56]. Em Esparta, segundo ele, era excelente a disciplina dos cidadãos e, em contrapartida, muito restrito o número de leis escritas. Platão acreditara poder renunciar por completo a uma legislação especializada no seu Estado ideal, pois supunha que nele a educação atuaria automaticamente através da livre vontade dos cidadãos, conseguindo assim o que nos outros Estados em vão a lei procurava alcançar por meio da coação[57]. Era uma concepção decalcada das condições de vida em Esparta, tais como eram concebidas naquele tempo e pintadas pelos contemporâneos, principalmente Xenofonte. Isócrates não se liga ao modelo espartano; é na antiga Atenas, onde existia um Areópago forte encarregado de vigiar a vida dos cidadãos, e especialmente a da juventude, que ele vê realizado tal estado de coisas[58].

53. *Areop.*, 38.
54. *Areop.*, 39.
55. Cf. acima, pp. 755 ss.
56. *Areop.*, 39-40.
57. PLATÃO, *Rep.*, 426 E-427 A.
58. *Areop.*, 41-42.

Isócrates descreve a situação da juventude ateniense contemporânea como extremamente necessitada de educação[59]. A idade juvenil é precisamente a de maior caos interior, repleto de apetites de todo o tipo. Precisa ser educada pela prática de ocupações adequadas que sejam árduas e ao mesmo tempo gerem satisfação interior, pois só elas são capazes de prender longamente a atenção da juventude[60]. Para tanto deve-se estabelecer uma diferenciação de atividades que tenham em conta as condições sociais dos educandos. Sendo estes diferentes, tampouco poderá ser igual o caminho para educá-los. Isócrates considera irrecusável que a *paidéia* se adapte à situação de fortuna de cada indivíduo[61]. Este ponto de vista teve certa importância na teoria dos Gregos sobre a juventude, enquanto existiu a exigência de uma educação superior. Já o vimos defendido por Protágoras, que no diálogo Platônico sujeita a instrução dos filhos à fortuna dos pais[62]; e aparece igualmente exposto no escrito "plutárquico" sobre a formação da juventude, onde por seu turno se utilizam fontes anteriores que não chegaram até nós[63]. Só na *República* de Platão ele é eliminado: toda a educação superior fica a cargo do Estado e da elite por ele supervisada. Se nos colocarmos no ponto de vista de Isócrates, compreenderemos que esta idéia lhe seja completamente estranha. A concentração da educação no Estado devia ser por ele encarada como uma exigência totalmente irreal de um radicalismo pedagógico que não serviria de fato para criar uma elite espiritual, mas antes para fomentar a libertação puramente mecânica das desigualdades sociais. Isócrates vê nestas desigualdades uma

59. Que ele considerava a juventude do seu tempo precisada de educação depreende-se do fato (já citado) de toda a sua imagem ideal da Atenas antiga ser concebida em contraste com a do seu tempo. Cf., no entanto, *Areop.*, 48-49 e 50.
60. *Areop.*, 43.
61. *Areop.*, 44.
62. PLATÃO, *Prot.*, 326 C.
63. PSEUDO-PLUTARCO, *De Liberis Educandis*, 8 E. O autor gostaria de ajudar com seus conselhos sobre uma boa educação todas as camadas sociais; se, porém, a pobreza inibe muita gente de pô-los em prática, não é a sua pedagogia que tem culpa disso – como ele próprio diz. Encontramos também raciocínios semelhantes na literatura médica sobre dietética, que, em geral, só tem em conta as pessoas abastadas. Cf. acima, pp. 1057-58.

imposição irrevogável da natureza. Aspira, por isso, à mitigação da durezas desnecessárias, mas não à eliminação das próprias diferenças de fortuna. A meta da educação está além dessas diferenças. *Os nossos antepassados* – diz – *ordenaram para ricos e pobres um tipo de educação adequado à sua situação social. Aos necessitados recomendavam a agricultura e o comércio, pois entendiam que da ociosidade nasce a carência de recursos e desta, por seu turno, a injustiça. Julgavam, por isso, que ao extirparem as raízes do mal, conseguiriam também acabar com os males por elas gerados. Aos ricos obrigavam a se ocuparem de equitação, ginástica, caça e educação do espírito* (φιλοσοφία) *por julgarem que assim uns se tornariam homens virtuosos e outros se desviariam dos maus caminhos*[64]. A equiparação estabelecida entre a educação do espírito e as diversas modalidades do esporte é característica da concepção da *paidéia* como um jogo distinto, concepção que Isócrates partilha com o aristocrata Calicles do *Górgias* de Platão. Era o ponto de vista de que uma certa classe da sociedade estava em melhores condições para ganhar gosto pelos interesses espirituais da nova época. Isócrates não se coíbe nada de falar disto abertamente perante um grande número de leitores. Talvez parta do princípio de que os Gregos e Atenienses de todas as classes sociais certamente compreenderiam melhor esta formulação da questão do que a preocupação excessivamente séria e profunda por problemas espirituais, como Platão e a Filosofia preconizavam.

Para Isócrates, o verdadeiro defeito da educação, na democracia do seu tempo, é a total ausência de "controle" público. Ele descortina manifestações deste "controle" mas nas épocas anteriores do Estado ateniense, sobretudo nos agrupamentos de tipo local como os δῆμοι no campo e as κῶμαι na cidade. Estas associações pequenas, que facilmente passavam despercebidas, vigiavam com olhar atento o tipo de vida dos indivíduos. Os casos de desordem (ἀκοσμία) eram levados perante o conselho na colina de Ares, que dispunha de um sistema de meios educacionais de vários graus. O mais suave de todos era a exortação; seguia-se a ameaça; e por último, em casos de fracasso dos dois anteriores, aplicava-se uma pena[65]. Os princípios de vigilância e de castigo completavam-se deste modo, e o Areópago mantinha os cidadãos *dentro dos limites* (κατεῖχον), palavra que já em Sólon aparece e que desde então se repete com freqüência em declarações sobre a disciplina legal dos cidadãos[66]. A juventude daqueles tempos não passava, ociosa, as horas em locais de jogo e junto das tocadoras de flauta, como, segundo Isócrates, acontecia no seu tempo. Cada qual vivia entregue às suas atividades profissionais e imitava reverentemente os homens que nelas ocupavam o primeiro lugar. Os jovens observavam os preceitos do respeito e da cortesia na sua conduta em face dos mais idosos. As pessoas comportavam-se com seriedade e não tinham o prurido de passar por excêntricas ou espirituosas. Não era pela mobilidade social do jovem que o seu talento se media[67].

Toda a vida da juventude ateniense estivera outrora dominada pelo *aidos*, aquele sentimento respeitoso de santo temor, cujo desaparecimento nenhuma época a partir de Hesíodo chorou tanto como a de Isócrates[68]. Na sua idéia fundamental, esta pintura da antiga disciplina recorda aquelas imagens contrastantes da antiga e da nova *paidéia* pintadas em *As Nuvens* por Aristófanes[69]. Concorda também assombrosamente, nos seus pormenores, com o ideal que Platão estabelece na *República* e que certamente não foi estranho à descrição de Isócrates. O conceito de *aidos* era herdado da antiga ética e da antiga educação da nobreza grega, que no decurso dos séculos seguintes foi perdendo cada vez mais a importância. Mas este conceito desempenha ainda um enorme papel no pensamento dos ho-

64. *Areop.*, 44-45. Entre os contemporâneos de Isócrates, é Xenofonte o que mais se aproxima deste ideal de educação. Também ele combina a equitação, a ginástica e a caça com a preferência pela cultura do espírito. Cf. pp. 1218 ss.

65. *Areop.*, 46.

66. *Areop.*, 47. Cf. SÓLON, frag. 24, 22 e frag. 25, 6; também, sobre Péricles, como elogio supremo, TUCÍDIDES, II, 65, 8, e sobre Alcibíades, TUCÍDIDES, VIII, 86, 5.

67. *Areop.*, 48-49.

68. *Areop.*, 48 (final). Cf. HESÍODO, *Erga*, 199.

69. Cf. acima, pp. 429 s.

mens homéricos ou pindáricos[70]. Não é fácil definir este sentimento de pejo ou de temor: é um fenômeno inibitório de grande complexidade espiritual, formado por múltiplos motivos sociais, morais e éticos, ou antes o sentimento de onde brota esse fenômeno. Por momentos, o conceito do *aidos* foi consideravelmente passado para segundo plano, sob a influência da evolução democrática, que tendia a plasmar todas as normas na forma racional da lei. E se tivermos em conta a mentalidade conservadora de Isócrates, compreende-se que a sua *paidéia* se erga ao sentimento do *aidos* ou do temor, como fonte de conduta ética, tal como em outros aspectos se ergue à idéia do modelo e aos preceitos concretos da antiga ética da nobreza[71]. Tanto no espelho dos príncipes que é o discurso *A Nicocles* como no ideal de educação da juventude esboçado no discurso sobre o Areópago, Isócrates aspira conscientemente ao restabelecimento da antiga disciplina da nobreza e das suas normas. Esta ética ainda vigorava nos tempos primitivos do Estado democrático ateniense, que ele exalça, e que contribuíra em alto grau para a consciência interna da sua estrutura social. Isócrates possui plena consciência deste fator, que tem em mais alto apreço do que a lei, considerada o pilar fundamental da ordenação democrática da vida. É indubitável que se condicionam mutuamente a sua atitude cética perante o valor educativo da legislação como tal e o elevado respeito que sente pelas forças morais do temor e da vergonha.

Depois de fazer uma crítica aprofundada da democracia, na sua forma contemporânea de governo total das massas, Isócrates sente a necessidade de se defender de antemão contra a acusação de ter idéias de inimigo do povo, que lhe poderiam fazer os dirigentes do *demos*. E esta parada do golpe, antes de este ser vibrado, é uma hábil manobra: arranca a arma das mãos do adversário, atalhando o eventual equívoco dos que pudessem pensar que Isócrates se colocava ao lado dos inimigos radicais da constituição democrática, os oligarcas[72]. Os oradores que naquela época desfilavam pela tribuna da assembléia popular ateniense costumavam manejar com muita liberalidade esta denominação, quando queriam tornar politicamente suspeito quem se permitia contradizê-los. É por isso que Isócrates se serve deste costume, por seu turno, e prova que nada pode estar mais longe dele que a suspeita de as suas idéias políticas terem algo de comum com as dos Trinta Tiranos, em quem todo o democrata ateniense via definitivamente personificada a iniqüidade da oligarquia. Como era possível suspeitar que quem considerava ideal seu a constituição dos pais da democracia ateniense pudesse querer atentar contra as liberdades cívicas, que eram os fundamentos do Estado ateniense?[73] Isócrates pode apontar o fato de em todas as suas obras condenar a oligarquia a exaltar a verdadeira igualdade e a democracia autêntica[74]. Mas a própria escolha dos exemplos por ele aduzidos para ilustrar a essência da verdadeira liberdade atesta que o seu conceito de democracia é substancialmente mais amplo do que o da maioria dos democratas do tempo. Esta democracia ele a vê encarnada do modo mais perfeito na velha Atenas e em Esparta, onde a verdadeira igualdade do povo presidiu à eleição dos magistrados superiores e das regras da vida e da conduta diária[75]. E embora considere que o governo radical das massas, tal qual existe no seu tempo, está precisando muito de reformas, prefere-o de longe à tirania ou à oligarquia, como Atenas as conheceu no tempo dos Trinta[76]. Este paralelo é ampla e impressionantemente desenvolvido por Isócrates, não só para pôr a coberto de qualquer dúvida a posição fundamentalmente democrática do autor, mas também para atestar qual é para ele a norma suprema de toda a atitude em matéria de po-

70. Acerca da evolução deste conceito no pensamento ético dos Gregos, cf. a investigação, por mim sugerida, do barão Karl Eduard VON ERFFA, "Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit", *in*: *Reihefte Zum Philologus*, supl., t. 30, 2 (1937). Veja-se também acima pp. 28 s.

71. ERFFA, *op. cit.*, p. 200, examinou brevemente este renascimento do conceito de *aidos* nas teorias filosóficas e educativas de Platão e Isócrates.

72. *Areop.*, 57.
73. *Areop.*, 58-59.
74. *Areop.*, 60.
75. *Areop.*, 61.
76. *Areop.*, 62.

lítica interna[77]. O ponto de partida do discurso fora a afirmação de que a vida política dos Atenienses precisava ser reformada, tese derivada de uma crítica da situação do Estado no campo da política externa, que ele via com as cores mais sombrias[78]. É, portanto, com lógica que ele procede, ao fundamentar a relativa homenagem que rende à democracia radical – em comparação com a oligarquia – no paralelo estabelecido entre o que ambas as formas de constituição oferecem do ponto de vista da própria defesa e da afirmação do Estado ateniense frente aos seus inimigos.

Tudo se passa como se nesta parte do discurso voltasse a tomar a palavra o verdadeiro e autêntico Isócrates, o Isócrates do *Panegírico*, para examinar, sob o seu ponto de vista, as obras das duas tendências políticas; a única diferença é que aqui, o ideal pan-helênico passa completamente para segundo plano, ante o critério nacional ateniense. Isócrates esforça-se com afã por provar que não se limita a censurar os defeitos do *demos*, mas que também se encontra disposto a celebrar, com a mesma vontade, os seus méritos em favor da pátria, onde deve reconhecê-los. Já no *Panegírico* transparecia amplamente o desejo da renovação do predomínio marítimo de Atenas; e o plano de uma guerra de todos os Gregos contra a Pérsia, sob a direção de Esparta e Atenas, era conduzido como prova da necessidade e da justiça da hegemonia ateniense sobre os mares. No discurso do Areópago, a contribuição do *demos* e da oligarquia para a instauração da hegemonia naval de Atenas é, de acordo com isto, olhado como o critério decisivo para avaliar os respectivos méritos políticos. Naturalmente, os oligarcas saem diminuídos deste exame comparativo. E é lógico, pois não eram em vão os herdeiros da derrota na guerra anterior e do império desbaratado, inteiramente submetido aos vencedores espartanos, por obra e graça dos quais, única e exclusivamente, governavam. O único terreno em que os oligarcas colhiam louros era o da política interna, onde

77. *Areop.*, 63 ss.
78. *Areop.*, 3-13.

afogaram com êxito a liberdade, para defenderem os interesses do vencedor, na Atenas vencida[79]. Era exclusivamente sobre os seus próprios concidadãos que exerciam o seu despotismo, ao passo que o *demos* vitorioso soube ocupar as acrópoles dos outros Estados, durante os decênios em que se manteve no poder[80]. Foi o *demos* que deu a Atenas o predomínio sobre a Hélade inteira; e Isócrates, apesar de toda a inquietação com que encarava o futuro, continuava acreditando na missão de Atenas, como dona e senhora não só dos Gregos, mas do mundo inteiro[81]. O imperialismo da era de Péricles, que ressurgia na segunda liga marítima, levanta aqui, pela última vez, a sua voz na história de Atenas e reclama, em nome do direito dos Atenienses à hegemonia, uma transformação (μεταβάλλειν) da educação política dos cidadãos, para tornar o Estado e o povo capazes de cumprir com êxito a missão histórica que seus antepassados lhes legaram[82].

Com a sua distribuição de elogios e censuras, Isócrates pretende agir como um autêntico educador[83], mas não quer que o seu reconhecimento da obra histórica realizada pela democracia ateniense gere a impressão de que a concessão por ele feita basta para justificar a plena satisfação dos Atenienses consigo próprios. A pauta pela qual se devem medir não é a insânia de alguns homens degenerados, a quem não seria difícil ultrapassar em retidão legal, mas sim o mérito (*arete*) dos maiores, em face do qual desmerece a atual geração[84]. Com a sua crítica, Isócrates quer incutir neles a insatisfação por si mesmos, mas para erguê-los à altura da sua verdadeira missão. É por isso que no final do discurso coloca diante dos olhos deles a imagem ideal da natureza

79. *Areop.*, 64.
80. *Areop.*, 65.
81. *Areop.*, 66. Sobre a atitude de Isócrates no *Areopagítico* perante a idéia do domínio marítimo de Atenas, cf. mais pormenores em JAEGER, *Areopagiticus*, pp. 426-429.
82. Cf. as frases μεταβάλλειν τὴν πολιτείαν, *Areop.*, 78; ἐπανορθοῦν τὴν πολιτείαν, *Areop.*, 15.
83. *Areop.*, 71.
84. *Areop.*, 72-73.

(φύσις) que o povo ateniense recebeu como dote e à qual deve honrar. Este conceito é rapidamente ilustrado através do exemplo da natureza de determinados frutos do campo ou determinadas flores, que alguns países produzem com perfeição insuperada. Também o solo ateniense pode produzir homens capazes de obras insuperáveis, não só no campo das artes, da vida ativa, da literatura, mas também no tocante ao caráter e à hombridade[85]. Toda a história de Atenas não é mais do que o desdobrar destes dotes naturais do povo ateniense. É evidente que nesta aplicação do conceito de *physis* à esfera da história do espírito Isócrates segue os passos de Tucídides, pois também no historiador encontramos, ao lado da idéia de uma natureza comum a todos os homens (ἀνθρωπίνη φύσις), a noção da *physis* específica de cada povo ou cidade: analogia perfeita com a acepção médica da palavra, que igualmente faz distinção entre a natureza geral e a natureza individual do Homem[86]. Contudo, em Isócrates destaca-se particularmente o rumo em direção ao sentido normativo, por ele dado ao conceito de *physis*. Na Medicina, este significado normativo anda quase sempre unido ao conceito geral de natureza, enquanto a *physis* individual nunca faz senão modificar de certa maneira esta norma geral e refleti-la quase sempre de modo atenuado; em contrapartida, o conceito dos dons naturais de Atenas apresentado por Isócrates implica simultaneamente o individual, o imperecível e o normativo. A idéia educativa está implícita no apelo à *physis* autenticamente ateniense, que é o melhor *eu* do povo, sepultado e obscurecido no momento presente, mas transparentemente revelado nas obras dos antepassados.

Esta idéia encontrará eco mais tarde, nos discursos e proclamações de Demóstenes, numa circunstância ainda mais perigosa para o Estado: a luta contra Filipe da Macedônia. E não é este, de modo nenhum, o único tributo que Demóstenes presta ao grande retórico, apesar do muito que as suas próprias concepções se afastam das de Isócrates, na questão macedônica[87]. A nova geração, devotada à causa da renovação do Estado ateniense após a falência da segunda liga marítima, sentiu-se profundamente abalada no seu íntimo pela crítica de Isócrates. Ninguém repetiu este ataque à demagogia tirânica e ao materialismo da massa, com maior força de convicção do que Demóstenes, campeão da liberdade democrática contra os seus opressores estrangeiros. Ninguém mais do que ele podia coincidir com Isócrates na censura ao esbanjamento dos recursos públicos ao serviço dos apetites da multidão ou na crítica ao amolecimento e decadência da aptidão militar dos cidadãos atenienses. Finalmente, ao afirmar que os Atenienses estavam obrigados, não só para consigo mesmos, mas também pela sua missão como salvadores e protetores de toda a Grécia, a se sobreporem à presente situação economicamente ruim e de indolência e a sujeitarem-se a uma educação rigorosa, capaz de habilitar outra vez o povo a cumprir o seu destino histórico, Demóstenes fez sua também a idéia com que culmina o discurso sobre o Areópago[88].

A tragédia da renúncia à força reside nisto: quando as idéias de Isócrates começavam assim a lançar raízes no coração da juventude, já o seu autor abandonara definitivamente a fé no ressurgimento de Atenas como poder independente e como guia de uma grande federação de Estados. No discurso de Isócrates sobre a paz, assistimos à abdicação de todos os seus planos que visavam ressuscitar no interior do país a criação política de Timóteo e erguer o império renovado da segunda liga marítima ateniense. Hoje não podemos ler o programa educativo contido no discurso sobre o Areópago, sem pensar na renúncia que no *Discurso sobre a Paz*, redigido no final da guerra perdida, Isócrates recomenda ao povo ateniense em relação aos antigos confederados separados de Atenas. A idéia fundamental deste escrito é a convicção, nele exposta repetidas vezes, de que aos Atenienses não resta outro caminho senão abandonar por completo a sua pretensão de obter a hegemonia naval, e com ela a política da liga marítima, na qual

85. *Areop.*, 74 e cf. 76.

86. Numa investigação sobre o conceito médico da *physis* e das suas diversas acepções em Tucídides, teríamos de tomar como ponto de comparação principalmente a literatura médica da época. Sobre o dito conceito, veja-se acima, pp. 1005 ss.

87. Cf. sobre isto P. WENDLAND, em *Göttinger Gelehrte Nachrichten*, 1910.

88. Cf. adiante o cap. "Platão e Dionísio".

assentava o Império Ateniense. Isócrates aconselha agora a que se conserve a paz não só com os confederados apóstatas, mas ainda com o mundo inteiro, com o qual Atenas se encontra em litígio[89]. Para tanto, é preciso arrancar as próprias raízes de contenda, raízes que segundo Isócrates consistem na ambiciosa tendência do Estado ateniense a dominar as demais cidades[90].

Para compreendermos esta mudança na mentalidade do nosso autor, importa que nos demos conta da mudança de situação em Atenas, após a falência da liga marítima. A zona de domínio da liga ficou quase reduzida à terça parte do território que possuía no tempo da sua máxima expansão, sob o comando de Timóteo. E o número dos confederados baixou em proporção, uma vez que os mais importantes foram voltando as costas à liga. A situação financeira era catastrófica[91]. Os numerosos processos político-financeiros ventilados depois da guerra, de que nos dão informes pormenorizados os discursos de Demóstenes, difundem uma luz cruíssima sobre a situação de descalabro daquele tempo e sobre os desesperados meios utilizados para a enfrentar[92]. Tinham morrido os grandes homens representativos da época de apogeu triunfal da segunda liga marítima, Calístrato e Timóteo. De momento, a única política possível parecia ser a de ir evitando prudentemente as dificuldades, ao mesmo tempo que se renunciava completamente a uma política externa ativa e se trabalhava por uma lenta recuperação no interior, sobretudo no campo das finanças e da economia. Era a esta situação que se ligava o conselho de Isócrates para se voltar à paz de Antálcidas, tomando-a como base para a política externa[93], o que equivalia a renunciar por princípio a toda a hegemonia marítima ateniense. Este programa apresenta grande afinidade com o escrito de Xenofonte sobre receitas públicas, que apareceu

89. *De Pace*, 16.

90. Isócrates pretende levar os Atenienses a renunciar ao domínio marítimo em *De Pace*, 28-29, e sobretudo em 64 ss. Cf. a doutrina defendida neste discurso acerca do domínio de Atenas sobre os mares (ἀρχῆ τῆς θαλάττης) em JAEGER, *Areopagiticus*, pp. 424 ss.

91. DEMÓSTENES, *Discurso sobre a coroa, 234*; XENOFONTE, *Π* όροι.

92. Cf. o meu *Demóstenes*, pp. 58 e 76 ss.

93. *De Pace*, 16.

na mesma época e pretendia apontar uma saída à crítica situação[94]. A direção efetiva do Estado passou para as mãos do grupo conservador, encabeçado pelo político Eubulo, cujas idéias se orientavam na mesma direção. O *Discurso sobre a Paz* continua a mover-se no mesmo terreno da educação política do povo ateniense, de acordo com as idéias já expostas no *Areopagítico*[95]. Todavia, embora hoje se tenda geralmente a situar ambas as obras no final ou depois do final da guerra da confederação, é evidente, pelo que fica dito e pela diferente atitude que se nota no *Discurso sobre a Paz*, que os dois discursos não podem provir da mesma época. É certo que não se pode ignorar que o ponto de vista crítico adotado em ambas as obras perante a democracia ateniense daquele tempo é o mesmo, e isto explica a grande coincidência da argumentação desenvolvida nos dois discursos. Mas perante o problema do domínio naval de Atenas, é completamente diversa a atitude adotada num e noutro. E se é fundamentada a opinião dominante de que a posição de renúncia ao domínio marítimo, adotada no *Discurso sobre a Paz*, deriva da amarga experiência da deserção dos confederados, isso vem também confirmar a nossa conclusão de que o discurso sobre o Areópago tem necessariamente que datar de época anterior ao agudo rebentar da crise: é que nele, como acima vimos, a proposta para reforçar a influência educativa do Areópago apóia-se precisamente na necessidade desta medida para fortalecer o domínio naval de Atenas.

No *Areopagítico* não há a mínima dúvida acerca da excelência do domínio marítimo nem da sua importância histórica tanto para Atenas como para a Grécia, o que corresponde inteiramente à antiga convicção mantida por Isócrates no *Panegírico*. Aqui era preconizada como interesse nacional a restauração do domínio naval de Atenas, afundado na guerra do Peloponeso. A sua ruína era apresentada como a *causa de todos os males* do povo grego[96]. O *Dis-*

94. Cf. o meu *Demóstenes*, pp. 71 s.

95. Sobre a atitude adotada no *De Pace* relativamente ao *Areopagítico*, a propósito do problema do domínio marítimo ateniense, e sobre a relação de ambos os discursos com a política do *Panegírico*, cf. JAEGER, *Areopagiticus*, pp. 424 ss.

96. *Paneg.*, 119: ἅμα γὰρ ἡμεῖς τέ τῆς ἀρχῆς ἀπεστερούμεθα καὶ τοῖς Ἕλλησιν ἀρχὴ κακῶν ἐγίγνετο (cf. a partir do § 100).

curso sobre a Paz, levado pelo seu pessimismo, tende, pelo contrário, a provar que o princípio de todos os males foi precisamente o começo do domínio naval[97]. O discurso sobre o Areópago ocupa a posição intermediária entre estes dois pólos da trajetória das idéias políticas de Isócrates, e não o pólo negativo da renúncia à hegemonia marítima de Atenas[98]. É a completa mudança diante do problema da força operada desde o *Panegírico* até o *Discurso sobre a Paz*, que explica a apreciação antagônica da paz de Antálcidas, nas duas obras. O *Panegírico* condena-a do modo mais severo, considerando-a o símbolo da vergonhosa submissão dos Gregos aos Persas, vergonha só possível após a ruína do domínio marítimo ateniense[99]. A idéia do domínio naval é abandonada no *Discurso sobre a Paz* e com ela a atitude conscientemente nacionalista; a paz de Antálcidas aparece agora como a plataforma desejável a que importa voltar para reorganizar a quebrantada vida política da Grécia[100]. É claro, e todo o leitor do *Panegírico* deverá entender assim, a renúncia tinha por força de ser extraordinariamente dolorosa para Isócrates; e compreende-se que os sentimentos antipersas do nosso autor voltassem a se avivar mais tarde no *Filipe*, assim que com o rei da Macedônia surgiu um novo campeão da causa grega.

A renúncia à idéia do domínio marítimo é facilitada a Isócrates pelo seu moralismo, que a princípio parecia aliar-se estranhamente com o elemento imperialista do seu pensamento e sobre o qual triunfa no *Discurso sobre a Paz*. No *Panegírico*, o imperialismo é justificado pela relação que tem com o bem-estar do conjunto da nação grega; no *Discurso sobre a Paz*, o domínio (ἀρχή) e a tendência à expansão do poder (πλεονεξία) são pura

97. *De Pace*, 101 ss.: τότε τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς (τοῖς 'A.) γεγενῆσθαι τῶν συμφορῶν, ὅτε τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάττης παρελάμβανον.

98. Cf. JAEGER, *Areopagiticus*, p. 429.

99. *Paneg.*, 120-121.

100. *De Pace*, 16. Não quero aqui esgrimir contra aqueles que, apesar desta contradição manifesta entre o *Panegírico* e o *De Pace*, consideram idêntica a opinião sustentada por Isócrates nas duas obras. Confesso, porém, que não entendo a sua lógica. Creio que nestes intérpretes o desejo de traçar uma imagem harmônica é mais forte do que a sua capacidade para ajustar essa imagem aos dados reais.

e simplesmente repudiados, afirmando-se expressamente a validade da moral privada, mesmo nas relações entre Estados[101]. É certo que, cautelosamente, o autor não exclui a possibilidade de um regresso à formação de grandes grupos de Estados ou de federações, mas ao domínio baseado na mera força opõe o princípio da hegemonia concebida como direção *honoris causa*[102]. Este regime deverá assentar na voluntária incorporação dos demais Estados a Atenas. Isócrates não a julga de todo impossível. Compara-a à posição dos reis espartanos, que também possuem uma autoridade baseada apenas na honra e não na força. Este tipo de autoridade deveria transpor-se para as relações entre os Estados. Ao dizer isto, Isócrates esquece momentaneamente que esta posição honorária dos reis no Estado espartano é a todo o instante garantida pela força do Estado. A tendência ao poder e ao domínio é apresentada como a fonte de todos os males da história grega. Isócrates considera que esta tendência é por essência análoga à tirania e, portanto, intrinsecamente incompatível com a democracia[103]. Como ele próprio nos diz, foi para fazer mudar as idéias e os sentimentos dos Atenienses na questão do poder que escreveu o *Discurso sobre a Paz*[104]. Como no discurso sobre o Areópago, a melhoria da situação política volta a aparecer dependente de uma mudança radical da atitude ética de princípio, mesmo quando não se põe de parte o sentimento de que a ruína efetiva, isto é, a coação da necessidade, contribuiu essencialmente para tal atitude[105]. Não se trata tanto da mudança de rumo político do velho Isócrates como da sua constante disposição de aprender da experiência. Já conhecíamos esta disposição pelos ensinamentos

101. A moral privada e a pública não devem contradizer uma à outra: *De Pace*, 4, 133.

102. Sobre a distinção entre domínio e hegemonia, concebida neste sentido, cf. *De Pace*, 142 ss. Cf. ainda a tese de doutoramento pela Universidade de Berlim, a qual foi por mim sugerida: *Die Synonymische Unterscheidung bei Thukydides und den politischen Rednern der Griechen* (Würzburg, 1937), da autoria de W. WÖSSNER, que investiga o uso desta distinção no arrazoado político.

103. Cf. *De Pace*, 111 ss.; especialmente, 115.

104. *De Pace*, 27.

105. Em *De Pace*, 69-70, diz-se que o poderio do império naval se perdeu e Atenas não se encontra em condições de reconquistá-lo.

que no *Areopagítico* colhera do primeiro fracasso de Atenas na guerra do Peloponeso e do desmoronamento do poder espartano na batalha de Leuctra. E vemo-la comprovada, depois da dissolução da liga marítima, no *Discurso sobre a Paz*, redigido quando Isócrates já contava 80 anos. No *Areopagítico*, era o brado de alerta, em face duma trágica situação híbrida; no *Discurso sobre a Paz*, já reveste a forma de repúdio de qualquer tendência de poder puramente imperialista. É natural que a este propósito se pense apenas nas relações dos Estados gregos entre si, pois Isócrates nunca abandonou, nem mesmo neste período da mais dolorosa resignação perante os seus anteriores sonhos de poder, a idéia de que os Gregos são por natureza chamados a imperar sobre os Bárbaros. Do ponto de vista de uma ética supranacional, é indubitável que esta restrição volte a pôr em causa as conseqüências morais deduzidas no *Discurso sobre a Paz* ou, pelo menos, lhes atenue o valor. No entanto, o moralismo de Isócrates representa importante sintoma no capítulo dos litígios entre os Estados gregos, por mais afastada que a realidade ficasse do ideal. A este respeito, pode comparar-se a um fenômeno como o da nova ética militar para lutas entre Gregos, que Platão proclama na *República*.

Isócrates percebe claramente que o problema é, em última análise, de caráter educativo. Com efeito, a tendência ao poder está profundamente enraizada no interior do homem e é necessário um gigantesco esforço do espírito para arrancá-la pela raiz. Isócrates procura demonstrar que foi o poder (δύναμις) que levou os homens ao desregramento. Não responsabilizava pela degenerescência a que chegaram os cidadãos sob a sua influência nem os contemporâneos nem a geração anterior, a da época do primeiro império ateniense, cujo brilho as sombras do presente agora empanam[106]. E assim como no *Areopagítico* são apresentados como escola de tudo quanto é bom, a legalidade e a severidade da ordem de vida dos antepassados, assim no *Discurso sobre a Paz* se atribui à educação do povo e dos seus dirigentes, corrompida por obra do poder, tudo o que há de mau e desre-

106. Isócrates já dissera isto em *Areop.*, 50 ss.

grado no presente[107]. Isócrates revela aqui, como no *Areopagítico*, uma clara consciência das forças que no seu tempo condicionam verdadeiramente a vida do indivíduo e a sua formação. É o espírito coletivo da comunidade política que determina a existência do indivíduo, e não as inumeráveis tentativas e processos que sob o nome de educação se oferecem para contrariar e atenuar as influências daninhas. O verdadeiro modelador das almas humanas é a ânsia de poder, a aspiração a mais (πλεονεξία). Esta, quando domina o Estado e a sua ação, não tarda a converter-se também em lei suprema da conduta individual. É contra este dinamismo, como o que de verdadeiramente tirânico se impõe em seguida a todas as formas do Estado[108], que Isócrates invoca o espírito da democracia. Esse dinamismo ela o aclamou durante muito tempo, mais do que nenhum outro, sem se aperceber de que assim renunciava a si própria[109].

A democracia converte-se, pois, como se vê, na renúncia à tendência ao poder. Mas isto não equivalerá, talvez, à eliminação voluntária da única democracia importante que ainda existia, na sua luta com as outras formas de governo, que buscam o mesmo objetivo por caminho direto, sem tropeçarem nos obstáculos constitucionais das liberdades cívicas? Eis um problema realmente sugestivo. Na realidade, devemos reconhecer que a exigência de Isócrates de se renunciar ao poder arbitrário do domínio ateniense era proclamada numa época em que aquele poder já desaparecera de fato pela força dos acontecimentos[110]. A fundamentação moral através da vontade livre não passava de uma justificação *a posteriori*, que de certo modo facilitava a tarefa dos impotentes herdeiros do antigo esplendor, aliviando a consciência dos patriotas cuja mentalidade discorresse ainda pelos trâmites da tradicional política de força. Isócrates propunha-se a facilitar na

107. Cf. *De Pace*, 77. À *paidéia* nascida da tendência de Atenas para o poder e o domínio, *paidéia* que considera corruptora em *De Pace*, opõe Isócrates no § 63 a *paidéia* encaminhada para a paz e a justiça.

108. Cf. *De Pace*, 95-115.

109. *De Pace*, 115.

110. Cf. nota 105 deste cap.

medida do possível, dentro das condições existentes, a tarefa imposta aos modestos executores da herança do segundo império. A sua autoridade espiritual era a educadora mais adequada para esta obra de resignação, tanto mais que sempre preconizara a idéia do domínio naval ateniense. A sua transformação interior tinha de fato um valor simbólico a respeito do sentido dos processos históricos desenrolados no decurso da sua vida. E quase parece inconcebível que o Estado ateniense, relegado por ele ao papel de funcionário aposentado, tenha podido erguer-se de novo, sob a direção de Demóstenes, para a derradeira luta, uma luta em que já não se buscava a conquista de um poder maior, mas sim a defesa da última coisa que lhe restava, após a perda do seu império: a liberdade.

Isócrates defende a sua paidéia

Isócrates fala muito de si próprio nas suas obras, mas esta necessidade encontra a sua expressão mais pura numa das suas últimas criações, num escrito consagrado inteiramente à sua própria pessoa e à obra da sua vida, quando já tinha mais de 80 anos[1]. Referimo-nos ao discurso sobre as trocas de fortuna, a *Antídosis*, que é o nome que este conceito tem na língua ática. A tributação fiscal extraordinariamente elevada exigida ao punhado dos cidadãos mais ricos que em Atenas tinha de suportar o custo do fretamento da marinha de guerra explicava a existência duma lei que teve de ser aplicada também a Isócrates. Cada uma das pessoas sobrecarregadas com o imposto da *trierarquia* tinha direito, se considerasse o gravame injusto, a dar o nome de um cidadão mais rico a quem se pudesse com maior razão exigir o cumprimento do mesmo dever; e para demonstrar que a riqueza desse cidadão era maior que a sua podia pedir que trocasse de fortuna consigo. Em razão deste costume foram dirigidos à pessoa e à atividade docente de Isócrates diversos ataques que, embora não rigorosamente relacionados com o fundo da questão, tinham certa relação com a sua fama de ter juntado uma grande fortuna, com as suas atividades publicitárias e educativas[2]. Isto pôs em relevo a

1. Em *Antíd.*, 9, indica uma idade de 82 anos. Este discurso perdera-se na sua maior parte; só o princípio e o fim dele se conservaram, até que em 1812 o grego Mistoxides descobriu a parte principal (72 a 309).

2. *Antíd.*, 4-5.

sua impopularidade em vastos setores da opinião pública, impopularidade que não lhe deve ter passado despercebida anteriormente, pois tanto no *Areopagítico* como no *Discurso sobre a Paz*, isto é, nas suas duas obras de política interna, Isócrates procura se defender da acusação de ser inimigo do povo[3]. A *Antídosis* reage uma vez mais contra esta acusação, cuja origem se explica facilmente pelos repetidos ataques de Isócrates contra os demagogos.

O discurso da *Antídosis* que chegou até nós não foi o pronunciado por Isócrates no aludido processo, mas, como a maioria dos seus escritos políticos, baseia-se numa ficção[4]. O processo por causa da troca de fortunas é apenas o motivo para redigir uma obra em que, a pretexto de ter sido publicamente argüido, *defende*, isto é, situa sob o ângulo que lhe parece adequado a sua vida, o seu caráter e as suas atividades didáticas. Na mesma obra, disserta pormenorizadamente sobre a estranha mistura de discurso forense, de autodefesa e da autobiografia que a *Antídosis* representa[5] e pretende que esta *mescla de idéias* seja apreciada como uma sutileza especial da sua arte retórica[6]. Aproveita a ocasião para arrazoar, como se fosse obrigado a isso pela própria defesa, sobre aquilo que escandalizaria a todos, se fosse escrito como um simples elogio da sua pessoa[7]. Foi Platão, na *Apologia de Sócrates*, o primeiro a converter o discurso forense de defesa em forma literária de confissão, em que uma personalidade destacada no plano espiritual procura prestar contas dos seus atos (πρᾶγμα)[8]. Esta nova forma de auto-retrato literário deve ter causado funda impressão na mentalidade egocêntrica de Isócrates, que dela se serve no discurso sobre a troca de fortunas. Embora não dispusesse, naturalmente, daquele fundo heróico de luta pela própria vida, do

3. *Areop.*, 57; *De Pace*, 39. À semelhança do Sócrates platônico no *Górgias*, Isócrates compara-se nesta última passagem ao médico que para curar tem de queimar e cortar. Contudo, esta comparação não se aplica bem ao antagonismo da mera política partidária, ao qual Isócrates a aplica.

4. Quem diz isso é o próprio Isócrates em *Antíd.*, 8 e 13. O PSEUDO-PLUTARCO julga, equivocadamente, que a "acusação" é autêntica (*Vit. X orat.*, 837 A e 839 C).

5. *Antíd.*, 6-8 e 10.

6. *Antíd.*, 11-12. Cf. *Sof.*, 16.

7. *Antíd.*, 8.

8. PLATÃO, *Apol.*, 20 C.

qual se destacava de maneira impressionante a imagem da firmeza e da grandeza da alma de Sócrates na *Apologia* de Platão, o nosso autor deve, no entanto, ter sentido um paralelismo bastante acentuado entre a sua própria situação e o processo socrático, pois aproveita todas as ocasiões que se lhe deparam para recordar ao leitor, através de citações literais, o escrito de Platão e a acusação contra Sócrates[9]. É claro que, como ele próprio declara sem disfarce, o acusador e o perigo que ameaça Isócrates não passam de efeitos teatrais, e ele próprio tem a impressão de que esta é, de longe, a mais frouxa de todas as suas obras[10]. Mas, independentemente do interesse que tem para nós, como primeiro monumento autêntico de autobiografia que possuímos[11], ou antes, como primeiro *relato do seu espírito e da sua vida*[12], a *Antídosis* interessa-nos ainda de maneira especial, por ser a exposição mais ampla que ele nos deixou sobre os objetivos e os resultados da sua *paidéia*[13].

A acusação imaginária ataca Isócrates por corromper a juventude, ensinando-a a alcançar benefícios injustos nos tribunais[14]. Reagindo contra este equívoco, a que facilmente se expunha qualquer retórico, Isócrates pretende, antes de mais nada, distinguir-se dos redatores vulgares de discursos que iniciam os seus discípulos na prática forense. Já na sua primeira obra, o discurso *Contra os Sofistas*, se manifestara expressamente contra eles[15];

9. Desde Jerônimo Wolf, humanista do séc. XVI, tem-se salientado com freqüência a seriedade com que Isócrates se inspira na acusação e apologia de Sócrates, para a sua autodefesa na *Antídosis*.

10. *Antíd.*, 9.

11. Foi assim que G. MISCH apreciou a *Antídosis* (*Geschichte der Autobiographie*, t. I, pp. 86 ss., Leipzig, 1907), conquanto este autor não faça justiça a Isócrates.

12. Isócrates caracteriza a *Antídosis*, 7, como εἴκων τῆς ἐμῆς διανοίας καὶ τῶν ἄλλων τῶν βεβιωμένων.

13. Em *Antíd.*, 6. Isócrates distingue na *Antídosis* três objetivos por ele visados nesta obra: segundo afirma, pretende com ela expor o seu caráter e o seu tipo (τρόπος), a sua forma de vida (βίος) e a sua *paidéia* (à qual em 10 e em diversos passos chama a sua "filosofia").

14. *Antíd.*, 30. É evidente que o texto fictício se apóia na acusação de Sócrates.

15. *Antíd.*, 19 ss.

e causa-lhe especial indignação que o seu sistema de educação ético-política seja confundido com a deslavada rotina jurídica daqueles indivíduos[16]. Considera-se tanto acima deles como Fídias em relação aos artífices que modelam as figurinhas de barro, ou Parrásio e Zêuxis comparados aos borradores de pinturinhas baratas[17]. Ao longo de todo o discurso se manifesta a sua orgulhosa consciência de ser um grande artista. É a grandeza do seu objetivo que distingue os seus discursos de todos os outros, pois se ventilam neles os interesses da Nação grega e não os deste ou daquele indivíduo[18]. Mas também pela forma se aproximam mais da poesia que a efêmera prosa da prática judicial em voga, e o seu efeito deve comparar-se antes ao encanto gerado pelas criações rítmicas da imaginação poética[19]. A atmosfera em que eles nascem não é o multíplice labor incansável da luta cotidiana pela vida, mas sim um nobre lazer[20]. É por isso que a sua arte congrega à sua volta numerosos discípulos, ao passo que os redatores empíricos de discursos são incapazes de formar realmente uma escola[21].

Isócrates ilustra o caráter do conteúdo e da forma dos seus discursos à luz de uma série de trechos exemplares, que seleciona dos seus escritos já publicados[22]. Desta forma, esclarece realmente a essência dos seus discursos escritos. Nada ilumina melhor que esta seleção a tendência de Isócrates para educar à base de modelos[23]; é

16. Segundo as afirmações de DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *Isócr.*, 18, Aristóteles (sobre cuja atividade docente na Academia platônica, pela mesma época, voltaremos a falar na p. 1200, nota 111) troçava especialmente do prurido de Isócrates de não ser confundido de modo nenhum com os redatores dos discursos forenses. Aristóteles fazia saber aos seus discípulos que nas livrarias se encontravam volumes inteiros de discursos forenses saídos da pena de Isócrates. Trata-se de discursos escritos por Isócrates para os seus clientes na época anterior à fundação da sua escola. Na *Antídosis*, Isócrates toma, indubitavelmente, posição perante ataques como os de Aristóteles. Cf. em especial c. 38 ss.

17. *Antíd.*, 2.

18. *Antíd.*, 46.

19. *Antíd.*, 46-47.

20. *Antíd.*, 48, 49.

21. *Antíd.*, 41.

22. Em *Antíd.*, 54 compara os fragmentos dos seus discursos, que cita como prova, a uma amostra de frutos de todos os gêneros.

23. *Antíd.*, 54 ss.

ela que nos dá a chave para compreendermos o método didático da escola isocrática. Nesta escola também não se ensinavam só os detalhes técnicos da língua e da composição, mas a própria inspiração final devia vir do mestre. Já nos seus primeiros escritos programáticos é neste sentido que se emprega o termo *imitação*[24], conceito que tende cada vez mais a tornar-se a verdadeira medula do seu sistema educativo. Desde o primeiro instante estava implícita nele a vontade de perfeição, e já no fim da vida, na *Antídosis*, Isócrates apresenta-se à opinião literária como um clássico consumado, que propõe como modelo as suas próprias obras. É aqui que tem as suas raízes o classicismo posterior. A todas as suas obras antepõe ele o *Panegírico*[25], tanto pela exemplaridade da forma como pelo testemunho do seu sentir patriótico, nas quais não se destaca tanto o pan-helenismo como o seu consciente sentimento de ateniense[26]. É certo que os seus concidadãos punham este último em dúvida. No entanto, depois de ter apresentado dois anos antes a *talassocracia* ateniense como a raiz de todos os males[27], era evidente que não podia publicar sem qualquer retoque o *Panegírico*, no qual havia preconizado com o maior vigor aquela dominação. É por isso que no breve sumário que encabeça o fragmento tirado deste discurso substitui sempre o conceito de talassocracia, que é o que realmente se devia escrever, pela palavra neutra *hegemonia*[28]. Já no *Discurso sobre a Paz* recomendava esta palavra para designar uma forma mais suave de direção *honoris causa*, em vez do domínio baseado no poder, se acaso outra vez se voltasse a pensar numa reunião dos Estados marítimos gregos[29].

24. *Sof.*, 18.

25. *Antíd.*, 57 ss.

26. Em *Antíd.*, 57 ss., Isócrates explica de tal maneira a orientação do *Panegírico* que um leitor superficial do discurso anterior poderia julgar que o autor formula nele a reivindicação do domínio absoluto de Atenas sobre a Grécia. Acerca disto cf. acima, p. 1100, nota 16.

27. Cf. acima, pp. 1171 ss.

28. No *Panegírico* ainda se empregam os conceitos de domínio marítimo (ἀρχή) e de hegemonia (ἡγεμονία) sem se fazer distinção entre eles.

29. Cf. acima, pp. 1172-73. Compare-se *De Pace*, 64, onde se exige a renúncia ao domínio marítimo, com *De Pace*, 142, onde se recomenda uma hegemonia baseada na submissão voluntária.

Isócrates tem certeza de que com este discurso voltará agora a ser calorosamente aplaudido pelos círculos patrióticos de Atenas, mas não deixa de ser significativo que, para contrabalançar esta glorificação de Atenas e da sua grandeza histórica, insira de seguida um fragmento da sua obra mais recente, o *Discurso sobre a Paz*, e precisamente aquela parte do discurso em que prega uma paz duradoura e a renúncia ao domínio de Atenas sobre os mares[30]. Facilmente se lhe poderia censurar que tinha mudado de critério, mais ainda, que tinha passado para o campo contrário[31]; e o mais fácil para ele era responder a este ataque explicando que as suas atitudes, a do *Panegírico* e a do *Discurso sobre a Paz*, eram duas manifestações diferentes da mesma vontade educativa. O próprio Isócrates diz, depois de citar o *Panegírico*, que muitos dos seus leitores poderão pensar que a situação atual de Atenas torna mais necessária a censura do que o elogio, e apresenta expressamente o *Discurso sobre a Paz* como exemplo deste tipo de exortação educativa[32].

Outro fragmento citado como modelo é o que ele tira do discurso *A Nicocles*. É óbvio que os democratas lhe tinham exprobrado especialmente a sua atitude para com o rei de Chipre, censurando-o pelos grandes favores recebidos do seu real discípulo[33]. Isócrates replica que não foi por ter instruído o futuro monarca, o juiz supremo da sua terra, na eloqüência própria de um advogado (e era isso o que os seus adversários lhe censuravam), que recebeu tais favores[34]. Lembra que no discurso *A Nicocles* postula como algo de novo a educação dos poderosos deste mundo, e dá, pessoalmente, um digno exemplo deste ensino[35]. E, ao agir assim, está certo de não ter incorrido em suspeitas de inimigo do povo,

30. *Antíd.*, 62 ss.

31. Cf. acima, pp. 1171 ss. É escusado dizer que os objetivos imperialistas do *Panegírico* não correspondem de modo algum ao programa do partido pacifista ateniense, no ano 355, cujas concepções se refletem no *De Pace*. É principalmente a estas que Isócrates quer fazer honra na *Antídosis*.

32. Cf. *Antíd.*, 62.

33. Já em *Antíd.*, 40, se mencionava isto.

34. *Antíd.*, 40.

35. *Antíd.*, 67-70.

já que ele próprio recomendava ao rei que antes de mais nada velasse fielmente pelo seu povo. Daí ele quer que se conclua que, com maior razão, esta missão deve ser considerada própria de um Estado democrático, como o ateniense[36]. Esta conclusão podemos, sem dúvida, considerá-la verdadeira, no sentido que o *Areopagítico* dá a idéia de democracia[37]; mas ao mesmo tempo temos de ver um sinal de prudência política no fato de, na seleção das suas obras. Isócrates não incluir no discurso da *Antídosis* o discurso sobre o Areópago, embora seja especialmente característico da sua atitude como educador. Já se quis tirar daqui a conclusão de que o *Areopagítico* (que segundo todos os indícios é de origem anterior) ainda não existia quando Isócrates redigiu o discurso que estamos comentando; mas esta conclusão é difícil de admitir, se considerarmos a tendência à autojustificação política que inspira a *Antídosis*[38]. Acontece que naquela ocasião não era conveniente recordar a fracassada tentativa para limitar a democracia ateniense ou colocá-la sob o "controle" fiscalizador de uma autoridade moral e educativa.

Isócrates põe fim à série de fragmentos exemplares tirados dos seus discursos com a observação a respeito da importância da obra de educação política de que dão testemunho. É obra mais importante que a do legislador, pois a influência deste limita-se a regular com as suas normas a marcha dos negócios e não ultrapassa o âmbito do poder de uma determinada *polis*. A *paidéia* de Isócrates, ao contrário, se for seguida, beneficiará a vida de toda a nação grega[39]. Ao chegar aqui, a ética política do seu pan-helenismo serve-lhe diretamente para justificar toda a sua ação de educador, pois, no caso de não existir um Estado pan-helênico capaz de impor a todo o mundo grego, através da legislação, algo

36. *Antíd.*, 70. Isócrates sublinha que aconselhava o rei a suavizar tanto quanto possível o seu governo, o que era considerado sinal de espírito democrático. Cf. acima, pp. 1114 ss.

37. É o princípio da igualdade proporcional e não mecânica, a qual tem por lema *Suum Cuique*. Cf. *Areop.*, 21.

38. Cf. a biografia em KLEINE-PIENING, *op. cit.*, p. 43; cf. JAEGER, *Areopagiticus*, p. 412, n. 1.

39. *Antíd.*, 79.

de semelhante aos seus objetivos, o resultado é o poder ideal da educação e da cultura ser o único instrumento de que se dispõe para levar a cabo este tipo de estrutura política. Seria interessante saber se, quando fala dos legisladores, Isócrates quer se referir também a Platão, que naquela época andava entregue à redação das suas *Leis*. Este fato devia ser conhecido nos círculos espirituais de Atenas interessados nestas questões e jorrava uma nova e derradeira luz sobre a vontade educativa de Platão. Mas o posto que este ocupava como o mais moderno de toda a série de legisladores helênicos não representava para ele vantagem nenhuma aos olhos de Isócrates, porque *das leis se louvam as mais antigas e dos discursos os mais modernos*[40]. E era este, com efeito, o fito de Isócrates: não o de rivalizar com os inúmeros legisladores dos Gregos e dos Bárbaros no passado, mas o de ser o conselheiro político da cidade e da nação helênica, e proferir a palavra salvadora sobre a situação presente[41]. E a sua obra de educador tem também uma importância superior à dos filósofos ou sofistas que exortam o homem à virtude da justiça e ao autodomínio, pois é só aos indivíduos que o seu apelo à *phronesis*, ao conhecimento moral e a uma conduta de acordo com ele, se dirige, dando-se eles por satisfeitos quando conseguem atrair alguns homens[42]. A educação de Isócrates, ao contrário, dirige-se à *polis* inteira e procura incitá-la a realizar ações que a tornem feliz e libertem os outros Gregos das suas dores[43].

No monumento que ele próprio erige à sua *paidéia* com o discurso sobre a *Antídosis*, Isócrates agrupa, ao redor dos seus próprios escritos que encarnam a sua doutrina, o tropel dos seus discípulos, desde os primeiros dias até a data em que redige o referido discurso. Para o leitor moderno, o essencial é a sua herança literária, através da qual continua a nos falar. Mas para o ateniense, sobretudo para aquele que não conhecesse com precisão a longa série de estadistas e de outras eminentes personalidades da vida pública saídos da escola de Isócrates, tal enumeração tinha de significar forçosamente mais que a mera palavra escrita. Com efeito, este fato revela claramente a força com que os ensinamentos do retórico irradiavam sobre a vida da sua pátria. À luz deste dado todos podiam tomar consciência do que ele entendia por *paidéia*, e nada se podia comparar à contribuição positiva que com a formação destes homens ele dera à sua *polis*. Posteriores gerações da Antiguidade tiraram a contra-prova e os sábios alexandrinos procuram medir a influência política das escolas filosóficas, em especial a da Academia platônica, seguindo a carreira dos vários discípulos de Platão na vida pública do seu tempo[44]. Na maioria dos casos, estes homens desempenham papel curto e violento como revolucionários ou como experimentadores. Tivemos atrás ocasião de apreciar este fenômeno como expressão da avançada problemática daquelas figuras, problemática que as impelia ao isolamento; mas apreciadas do ponto de vista do Estado real daquele tempo, temos de reconhecer que na maioria se caracterizam pela incapacidade de se integrarem nesse estado como colaboradores e servidores. Isócrates tinha consciência clara disto, quando no seu discurso sobre a *Antídosis* fez a história da sua escola; e aos olhos dos seus concidadãos é indubitável que a participação ativa dos seus discípulos no serviço da cidade devia constituir uma importante recomendação.

Mas, por sua vez, isto tinha que fazer ressurgir em seguida o velho problema de saber até que ponto a educação pode, em ge-

---

40. *Antíd.*, 82.

41. *Antíd.*, 81. A este propósito sublinha-se também o grande número de predecessores no campo da legislação.

42. *Antíd.*, 84.

43. *Antíd.*, 85.

44. Hermipo, discípulo de Calímaco, compôs a obra *Sobre os Estudiosos de Filosofia que se tornaram Governantes*, baseando-se nas listas dos estóicos e acadêmicos de Filodemo, que haviam sido descobertas. Não estamos bem informados sobre o conteúdo desta obra. É natural que o tirano Hermias de Atarneu desempenhasse nela um papel importante, juntamente com os seus conselheiros políticos Erasto e Corisco, discípulos de Platão. Cf. PLATÃO, *Carta VI* e o meu *Aristóteles*, pp. 132 ss. Por certo que em tais listas figuravam ainda Díon e alguns platônicos mais jovens, como Eudemo de Chipre e os seus correligionários, mortos em Siracusa na luta contra a tirania. Mas era também discípulo de Platão o assassino de Díon, Calipo, que a seguir se fez tirano. Em Heracléia, no Ponto, foi ainda um discípulo de Isócrates e Platão – Clearco – que se entronizou como tirano depois de derrubar e assassinar o platônico Quíon. Cf. MEYER, *Geschichte des Altertums*, t. V, p. 980.

ral, tornar-se responsável pelos seus resultados. Platão culpava no *Górgias* a retórica forense da velha guarda por ensinar aos seus adeptos a arte reprovável de apresentar como admissíveis as causas más. Nos seus primeiros tempos, Isócrates exprimia o seu protesto contra esta censura, defendendo a tese de que o abuso que os maus fazem dos bens da vida não pode ser razão para fazer com que estes sejam considerados um mal[45]. Mas agora, no fim da sua carreira, mostra-se disposto a assumir toda a responsabilidade pelos seus discípulos, caso não se prefira, pelo contrário, recusar ao mestre qualquer participação nos atos deles, visto que os seus méritos estão expostos à luz do dia[46]. Isócrates deixa ao arbítrio do leitor a decisão, embora se veja que pensa nas discussões deste teor que após a execução de Sócrates foram tecidas sobre as suas relações com seus antigos discípulos Crítias e Alcibíades. Os socráticos tinham-se esforçado naquela época por absolver o seu mestre de qualquer responsabilidade no futuro papel desempenhado por aqueles homens na história da sua pátria, durante os mais difíceis tempos da provação de Atenas[47]. Quem não pensa logo, ao ler isto, no mais famoso dos discípulos de Isócrates, Timóteo, filho de Cononte, que poucos anos antes da publicação do discurso sobre a *Antídosis*, depois de ter sido por duas vezes elevado ao cume do poder, como estratego e estadista da segunda liga marítima ateniense – para cuja fundação contribuíra – foi destituído pelo tribunal do povo, devido à sua conduta na guerra da confederação, e condenado a uma multa exorbitante, para pouco depois acabar a sua vida no exílio voluntário? Este discípulo tinha sido, naturalmente, incluído na conta de Isócrates, dado que todos sabiam como eram íntimos os laços que o uniam a ele. E não podia haver a menor dúvida de que esta amizade não fora apenas uma relação humana, mas implicava, além disso, uma comunhão de idéias nitidamente política. Como o próprio Isócrates reconhece, tinham sido várias as vezes que descera à liça em favor de Timóteo, como publicista[48]; e era ao seu mestre Isócrates que

45. Cf. *Nic.*, 4, e toda a introdução do discurso.
46. *Antíd.*, 95-96. Cf. 104.
47. *Antíd.*, 98 ss.
48. Cf. acima, pp. 1124 ss., 1152 ss., e o meu *Demóstenes*, pp. 249 ss.

aquele devia, por seu turno, as suas concepções políticas fundamentais. Por isso, a prontidão com que o mestre se dispunha a responsabilizar-se totalmente pelos atos de todos os discípulos equivalia, na época, a um repto lançado à opinião pública. E esta atitude deve pôr-nos em guarda, sobretudo se tivermos em consideração que Isócrates é um autor que nos habituou à maior cautela em todas as coisas que possam ferir a sensibilidade do *demos*.

São, provavelmente, de caráter muito complexo os motivos que contribuíram para esta saída a público. É possível que chegasse a inquietar seriamente o nosso autor a crítica irresponsável que circulava de boca em boca e que apresentava Isócrates como o pai espiritual da reação política que os círculos radicais da época viam personificada no seu discípulo. E quanto mais ele partilhasse as idéias de Timóteo acerca do fracasso e da queda da segunda liga marítima, mais tinha que se preocupar com conservar imaculado o nome do amigo, pelo menos na memória daquele cujo juízo tinha alguma importância para ele. Acrescente-se a isto que a fama da sua própria escola e do seu sistema educacional dependia consideravelmente deste caso; era, pois, lógico que ele sentisse o receio de que aquela ligação da sua *paidéia* com a política efetiva, ligação que o orgulhava e à qual sempre aspirara[49], pusesse em perigo a obra de toda a sua vida. Estas coisas estavam todas tão intimamente encadeadas umas às outras que ele resolveu descer à luta em defesa do seu grande discípulo, com todo o peso do seu prestígio moral e literário. O sentimento do medo e o seu conhecimento mais profundo da verdadeira natureza das relações com Timóteo, e sobretudo o caráter deste, davam-lhe a coragem necessária para se lançar num ataque, único no seu gênero em toda a obra escrita de Isócrates. Isso, ao mesmo tempo, coloca diante dos nossos olhos a tragédia da sua carreira como educador (apesar de tão cheia de êxitos, vista de fora), tragédia que é para ele, ao mesmo tempo, a do Estado ateniense. Esta tragédia radica no velho problema das relações entre as grandes personalidades e a massa, na vida da democracia grega.

49. Cf. *Sof.*, 21; *Helena*, 5. A pretensão que Isócrates tem (*Paneg.*, 3-4) de a *retórica versar sobre as máximas coisas humanas*, isto é, sobre os problemas de política atual, remonta ao seu mestre Górgias. Cf. PLATÃO, *Górgias*, 451 D.

O retrato que Isócrates faz de Timóteo destaca-se sobre o fundo rico e brilhante da narração dos seus grandes feitos como estratego e dirigente da segunda liga marítima. Não são, contudo, exagerados os grandes elogios que lhe tece, mas correspondem realmente à importância dos seus méritos. Isócrates confronta o número de cidades por ele conquistadas com os êxitos alcançados pelos outros estategos atenienses anteriores e chega à conclusão de que Timóteo os ultrapassa amplamente[50]. Os nomes das suas vitórias mais notáveis aparecem alinhados como figuras simbólicas em redor do pedestal do seu monumento: Corcira no mar Jônio, Samos na Jônia, Sestos e Crithote no Helesponto, Potidéia e Torona na costa da Trácia, a batalha naval de Alícia, a paz de Esparta, que acabou com a posição de preponderância deste Estado e o empurrou para a sua queda em Leuctra e, por fim, a sujeição da liga marítima da Calcídia[51]. O homem que alcançou estas vitórias destaca-se, no meio de todas as suas façanhas gloriosas, com um perfil assombrosamente humano e não com a "pose" heróica dos chefes de outras eras. Não era um temperamento vigoroso, endurecido nos trabalhos, mas sim um homem de nervos sensíveis e de saúde delicada. Comparado com Cares, o militarão cheio de cicatrizes, o deus da guerra do partido radical, a quem Isócrates se quer evidentemente referir nesta narração, embora sem lhe mencionar o nome, Timóteo representa o ideal do estratego moderno. Utiliza os indivíduos do tipo de Cares como oficiais subalternos, mas era ele que era grande naquilo em que o estratego deve ser[52]. Encarava a guerra como um problema de conjunto, via os inimigos e via os aliados. Era sempre simultaneamente sob o ponto de vista político e militar que ele concebia a sua missão. Nas suas operações, sabia manter-se sempre acima de todas as influências atrás da frente de batalha, e no entanto conduzia as suas campanhas até a vitória[53]. Era mestre em formar um exército que correspondia sempre ao objetivo por ele visado

50. *Antíd.*, 107.
51. *Antíd.*, 108-113.
52. *Antíd.*, 114-117.
53. *Antíd.*, 117-118, 121.

em cada caso e sabia viver com ele e conservá-lo independente[54]. A sua força não era a do punho fechado, visto que era um gênio para as conquistas morais. Pela captação da amizade e da confiança dos outros, soube obter tudo o que os seus sucessores de novo puseram a perder, por suscitarem o ódio dos Gregos. Preocupava-o mais a popularidade de Atenas entre os Gregos do que a sua própria popularidade entre os seus soldados[55]. É indubitável que toda a comparação foi escrita de olhos postos na catástrofe da segunda guerra marítima, nascida do ódio e da desconfiança dos Gregos contra Atenas[56]. Sem o dizer, Isócrates atribui todas as desgraças ao fato de os Atenienses não terem sabido conhecer o seu verdadeiro chefe. Compara Timóteo com Lisandro, outro admiradíssimo dirigente moderno, e é ao primeiro que concede a palma. Foi de repente, com um único e imenso golpe de sorte, que Lisandro conquistou a sua posição, ao passo que Timóteo foi um homem que sempre agiu com a cabeça e demonstrou a sua grandeza intelectual em muitas e variadas situações dificílimas[57].

Para os Atenienses, devia equivaler a uma dura acusação este elogio do chefe militar três vezes deposto por eles; e, do ponto de vista da justiça absoluta, Isócrates não atenua nada o seu juízo de que foi infame a conduta de Atenas contra um dos seus maiores filhos. Entende, todavia, que o sucedido é bastante compreensível, considerando-se a natureza humana, com as suas fraquezas e a sua ignorância, a inveja que envolve tudo quanto é grande e importante, e a confusão dos tempos modernos[58]. O próprio Timóteo também contribuiu, em parte, para que a sua personalidade fosse desconhecida. Com esta concessão, Isócrates abandona o campo da polêmica política e desloca o problema para o seu próprio terreno, o da educação. Timóteo não era inimigo do povo nem inimigo do Homem; não era soberbo nem sofria de nenhuma outra má qualidade deste gênero. O sentimento da sua pró-

54. *Antíd.*, 119.
55. *Antíd.*, 121-124.
56. Assim o previra já Isócrates no *Areopagítico*, 8, 17 e 81. Cf. também *Panat.*, 142.
57. *Antíd.*, 128.
58. *Antíd.*, 130.

pria grandeza, que lhe era tão útil como chefe militar, é o que o tornava difícil no trato diário e lhe dava uma certa aparência de homem altivo e brusco[59]. Isócrates faz aqui uma concessão da maior importância para as relações com o seu educando, pois prova que a sua influência educativa sobre ele transcendeu os anos em que ele foi propriamente seu discípulo. Continuou a ser para ele o retórico e o conselheiro, mesmo quando Timóteo já se encontrava nos píncaros do êxito. *Não foram poucas as vezes que ele me ouviu estas palavras: um estadista que se queira ver obedecido pelos homens deve, na verdade, escolher as ações melhores e mais salutares e as palavras mais verdadeiras e mais justas; mas também se deve preocupar continuamente em adotar nas suas palavras e nos seus atos uma atitude popular e filantrópica*[60].

Isócrates intercala neste ponto todo um discurso exortativo a Timóteo, discurso que não pretende tanto ser uma narração ampla e agradável como um modelo impressionante da educação por ele praticada. Faz-se ver ao leitor, sob a forma viva do discurso direto, a maneira como o mestre se esforçava na sua conversação pessoal por atenuar o sentimento de orgulho do herói. É impossível contemplar esta imagem, sem pensar no exemplo de Homero, que Isócrates deve ter tido presente, ao escrever estas páginas, em que se entretecem verdade e poesia: referimo-nos ao discurso exortativo de Fênix a Aquiles, no livro IX da *Ilíada*. O problema que se colocava aqui era o mesmo: moderar o sentimento da *megalopsychia*, da *grandeza de alma*, pela sua inserção na estrutura de uma comunidade humana freqüentemente rebelde ao reconhecimento e à gratidão. O trágico fracasso da tentativa que, segundo a descrição de Homero, fracassa na própria natureza do homem de grandes sentimentos, projeta de antemão uma sombra também trágica sobre a cena passada entre Isócrates e Timóteo[61].

59. *Antíd.*, 131.
60. *Antíd.*, 132.
61. Cf. acima, pp. 50 s., onde se aprecia a importância da cena de Fênix para a *paidéia* grega e a sua consciência trágica das limitações de toda a educação. A insistência no problema e o reflexo do processo atual na imagem da primitiva poesia é característica da mentalidade grega.

Isócrates faz-lhe ver como é a massa: sempre mais inclinada ao que lhe agrada e ao que a afaga do que ao que lhe é conveniente. O impostor que dela se aproxima com o sorriso do filantropo no rosto encontra-a mais bem disposta que o homem de bem que a aborda com comedida dignidade. Mas Timóteo não dá ouvidos a esta verdade. Por ter alcançado grandes êxitos à frente dos assuntos externos do Estado, julga que também os políticos de casa se mostrarão propícios[62]. Não compreende que a maneira como o julgarão depende mais da dose de boa vontade que alimentarem em relação a ele do que das suas ações reais. A benevolência deles, se a tivessem, levá-los-ia a passar por alto todos os erros que pudesse ter cometido e a erguer até as nuvens todos os êxitos que tivesse logrado alcançar[63]. Mas Timóteo não reconhece a importância deste fator em política interna, apesar de em política externa ninguém saber analisar com mais tato do que ele a psicologia da parte contrária[64]. É-lhe impossível fazer concessões aos demagogos, apesar de reconhecer a importância destes homens, que gozam da confiança do povo[65]. Isócrates, que aliás coincide plenamente com Timóteo na sua maneira de julgar os demagogos[66], mostra-se aqui disposto a certos sacrifícios, porque a causa que defende, a causa de Atenas e de Timóteo, lhe interessa; e censura a intransigente brusquidão com que este repele todas as suas idéias deste tipo: *Timóteo, muito embora me desse razão quando eu assim falava, era incapaz de modificar a sua natureza. Era* Kaloskagathos, *digno da cidade e da Grécia, jamais comparável àquela classe de homens a quem incomoda tudo quanto os ultrapasse*[67].

A forma do discurso sobre a *Antídosis* permite a Isócrates tratar nele, ao lado destas imagens de valor histórico permanente, pormenores de tipo predominantemente administrativo, tais como a grandeza da sua fortuna e os honorários auferidos pelo seu

62. *Antíd.*, 133.
63. *Antíd.*, 134.
64. *Antíd.*, 135.
65. *Antíd.*, 136.
66. Cf. *Areop.*, 15; *De Pace*, 36, 124.
67. *Antíd.*, 138.

ensino, já que a ficção de um concidadão ter solicitado judicialmente trocar com ele de patrimônio o obriga a focar também este aspecto material da sua profissão[68]. Conversando como quem não quer nada, vai deslizando para esta questão. Houve um bom amigo que quis dissuadi-lo disso[69]; mas ele não quer ocultar nada aos Atenienses. Na maneira como focaliza o assunto do dinheiro transparece uma certa complacência consigo próprio, embora expresse o que alega em tom de defesa, como convém à idéia do discurso. Mas esta defesa devia necessariamente responder a certos ataques, a que se refere na introdução, onde alude aos favores monetários do seu discípulo, o defunto rei Nicocles de Salamina, em Chipre[70]. Àquela data, a sua riqueza despertava quase inevitavelmente a inveja e a cobiça da massa; e, enquanto antigamente quem possuía uma grande fortuna sentia orgulho em exibi-la, no tempo de Isócrates todos procuravam ocultar o que possuíam, com medo de perdê-lo, ainda que tivesse sido adquirido por meios lícitos[71]. Isócrates, porém, não pretende furtar-se ao problema da sua fortuna; ao contrário, este problema é visivelmente para ele um ponto cardeal para o qual pretende dirigir a atenção do leitor, uma vez que o êxito material das suas atividades docentes é, aos seus olhos e aos da maioria dos seus contemporâneos, o critério supremo para ajuizar das suas obras[72]. Considera injusto pretender-se medir os ordenados dos professores pelos dos comediantes – que no entanto eram considerados exorbitantemente altos – e aconselha a compará-los aos de pessoas da mesma categoria e profissão[73]. Entre estas menciona o seu mestre Górgias, que ensinou na Tessália, numa época em que os Tessálios eram os ho-

68. *Antíd.*, 140 ss.

69. *Antíd.*, 141. Cf. a sua conversa confidencial, reproduzida em *Areop.*, 56 ss., com um amigo que o preveniu, e a que Isócrates manteve com um antigo discípulo, em *Panat.*, 200 ss. Os três casos revelam o costume de Isócrates de discutir e "corrigir" (ἐπανορθοῦν; cf. *Panat.*, 200) os seus discursos com os discípulos, antes de publicá-los.

70. *Antíd.*, 40.

71. *Antíd.*, 159 ss. Cf. *Areop.*, 33-35.

72. Isto lê-se claramente nas entrelinhas em *Antíd.*, 145 ss.

73. *Antíd.*, 157.

mens mais ricos de toda a Grécia; e ele era tido pelo mais rico de todos os retóricos. Pois bem: quando morreu, Górgias não deixou mais de 1100 estateres. Isócrates trata, assim, de dar modestamente a entender em quanto se pode avaliar a sua própria fortuna[74]. Em todo o caso, o seu gasto pessoal foi sempre inferior ao que tinha de pagar em matéria de impostos públicos[75]. E não foi dos seus concidadãos que recebeu o dinheiro, mas sim de estrangeiros atraídos a Atenas pela fama do seu nome, contribuindo desta forma para a prosperidade econômica da sua cidade natal[76]. O sólido caráter burguês de Isócrates e da sua formação ressalta neste ponto com a maior clareza, se o compararmos, por exemplo, com a atitude aristocrática de Platão, que nunca explorou como negócio a educação filosófica[77]. Em todas as obras de Isócrates o apreço pelo dinheiro se manifesta com a maior desenvoltura como algo por si mesmo evidente; e, para julgarmos esta faceta, não devemos perder de vista que, ao pensar assim, estava apenas seguindo as linhas de antemão traçadas por sofistas e retóricos. A regulamentação dos honorários era em uns e outros, bem como nos médicos, absolutamente individual. Não esqueçamos que a atitude de Platão perante estes problemas representa a exceção[78].

Como já dissemos, o discurso sobre a *Antídosis* era uma exposição feita por Isócrates da sua vida e obra, na forma de uma defesa da sua *paidéia*. Em primeiro lugar, caracteriza-se por meio de uma série de fragmentos das suas obras, citados à maneira de provas, e em segundo lugar, pelo número e atuação dos seus dis-

74. *Antíd.*, 156, cf. 158. É evidente que Isócrates gostava de ser, também neste aspecto, comparado ao seu admirado mestre Górgias, mas não aos outros sofistas e professores públicos, os quais pela sua atividade só auferiam ganhos muito reduzidos e modestos (*Antíd.*, 155).

75. *Antíd.*, 158.

76. *Antíd.*, 164.

77. Isócrates orgulha-se por ter chegado a possuir uma fortuna adquirida pelo seu próprio esforço, nas suas atividades de mestre público de eloqüência, depois de ter perdido a fortuna paterna na guerra do Peloponeso (cf. *Antíd.*, 161).

78. Em toda a narração das condições de fortuna se patenteia vivamente o espírito "vitoriano" da última geração do séc. V, à qual Isócrates pertencia. Um homem como ele não podia amoldar-se à pobreza e ao "espírito social" da quinta década do séc. IV.

cípulos, bem como ainda pela valorização social da sua educação, a qual se reflete para ele na sua aspiração e no seu *rumo*. Na última parte do seu discurso, finalmente, faz uma análise geral do seu sistema de educação, em que examina mais profundamente as suas bases teóricas[79]. Dada a incerteza que reina na opinião pública quanto ao valor da "filosofia" e da cultura superior, Isócrates tem uma dificuldade extraordinária em se fazer compreender[80]. Já pelos seus escritos programáticos sobre educação, o discurso *Contra os Sofistas* e a introdução à *Helena*, sabemos que se esforçava sempre por esclarecer as suas posições, destacando-as das dos outros. Esta é a razão por que a sua última autodefesa constitui também uma tentativa destinada a evitar que o seu sistema educativo seja confundido com o de outras tendências. Mas a aspiração a furtar-se a falsas interpretações serve-lhe ao mesmo tempo de grata ocasião para apreciar os ideais dos outros. A acertada solução do problema educativo acarreta grandes conseqüências, pois quem tiver na mão a juventude tem na mão o Estado[81]. Esta convicção informa todas as considerações de Isócrates, que a coloca conscientemente no início, certo de que com isto prenderá também a atenção daqueles que por si próprios se mostram indiferentes a estes problemas. Para ele, a influência sobre a juventude não é tanto uma questão de poder como um problema de salvação e subsistência da *polis*. Se fosse realmente certo que a cultura corrompe a juventude, como a acusação fictícia sustenta e como tantas vezes, desde o processo contra Sócrates, se proclamava, não haveria outro remédio senão extirpá-la. Se ao contrário, porém, ela é salutar, deve-se deixar de caluniar os seus representantes, punir os sicofantas, e exortar a juventude a consagrar-se à cultura com maior paixão que a qualquer outro interesse no mundo[82].

Isócrates dá por provado que toda a educação espiritual superior se baseia no desenvolvimento da capacidade de mútua compreensão entre os homens. Este tipo de educação não consiste

79. Esta parte, a principal do discurso, começa em *Antíd.*, 167.

80. *Antíd.*, 168.

81. *Antíd.*, 174.

82. *Antíd.*, 175.

na acumulação de simples conhecimentos profissionais de um gênero qualquer, mas trata das forças que mantêm unida a comunidade humana. Estas forças são as que se resumem na palavra *logos*[83]. A cultura superior é a que educa o Homem por meio da linguagem assim concebida, isto é, por meio da palavra plena de sentido e referida aos assuntos que são fundamentais à vida da comunidade humana e a que os Gregos chamavam *os assuntos da "polis"* (τὰ πολιτικά). Como ser composto de alma e corpo, o Homem precisa que se vele por ele neste duplo sentido, e foi por isso que as gerações passadas criaram a dualidade da ginástica e da formação do espírito[84]. Com esta segunda parte, não é à música, como de costume, que Isócrates aqui alude, mas antes à Filosofia e ao amor pela verdade; é que para ele, como bom Grego, a relação da poesia e das outras artes "musicais" com a formação do espírito não admite discussão[85]. Existe um vasto paralelismo entre as duas formas da *paidéia*, a ginástica e a cultura do espírito. Ambas consistem essencialmente em ginásticas ou exercícios. O *paidotribes* ensina as posições do corpo inventadas para a luta corporal; o forjador do espírito, as formas fundamentais do discurso, de que o homem se serve. Isócrates introduz aqui, tal como no discurso *Contra os Sofistas*, a sua teoria das *idéias* do *logos*, embora a esboce apenas, como convinha a uma exposição genérica do seu método[86]. É, como vimos, o mesmo que Platão faz em relação ao

83. Já em *Paneg.*, 48 ss. e *Nic.*, 6, se aduzira isto, no plano dos princípios.

84. *Antíd.*, 180-181.

85. Esta substituição da ginástica e da música pela ginástica e a filosofia (isto é, pela retórica) indica claramente que Isócrates se eleva acima da antiga *paidéia* dos Gregos, e à velha educação, baseada na poesia, substitui uma nova e mais bela forma de educação do espírito. Contudo a sua "filosofia" pressupõe o adestramento "musical" de estilo antigo, tal como o faz o sistema educativo ideal de Platão para os governantes filósofos, na *República*. Na idade avançada (*Panat.*, 34), Isócrates acalentava o desejo de tratar a fundo a posição que a poesia ocupava no reino da cultura.

86. *Antíd.*, 182-183. No tocante à cultura do espírito, as formas ou idéias do *logos* correspondem aos "esquemas" do corpo que a arte do *paidotribes* ensina para o pugilato. A introdução começa pela análise do discurso nestes elementos fundamentais. Vêm a seguir as normas sobre a maneira de se voltarem a articular estes elementos numa unidade, e de se agrupar a matéria, a partir dos pontos de vista gerais descobertos no processo de análise. Cf. *Antíd.*, 184, acerca do συνείρειν καθ'

aspecto técnico da sua teoria das idéias, quando expõe a sua *paidéia* na *República*. E não é só no que se refere à teoria das idéias, mas também em tudo o mais relacionado com o saber, a prática e a visão correta, que o discurso sobre a *Antídosis* se limita a expor, com certas variantes, as concepções já explanadas no discurso *Contra os Sofistas*[87]. Continua portanto de pé, sem alterações, o plano fundamental do seu sistema retórico, assim como a valorização dos diversos fatores da educação, os dons naturais, a prática e o estudo[88]. Isócrates cita um longo fragmento extraído daquele escrito programático anterior para provar que já naquele momento ele expressara claramente a opinião relativamente modesta, quanto ao valor da *paidéia*, à qual chega no termo da sua carreira de educador[89].

Isócrates responde a dois tipos de desdém pela *paidéia*[90]. O primeiro é o daqueles que alimentam dúvidas radicais sobre a possibilidade de semelhante educação do espírito em geral, isto é, de uma educação que vise implantar no homem a mestria da palavra e a reta conduta[91]. O segundo grupo, embora reconhecendo a possibilidade de uma formação intelectual e retórica, afirma que esta educação torna os homens piores, induzindo-os a abusar da superioridade assim adquirida[92]. Ambos os problemas pertenciam, com certeza, ao grupo de discussões que já faziam firme parte integrante da introdução à teoria dos sofistas. Estes problemas têm o seu paralelo nos discursos do Protágoras do diálogo platônico deste nome sobre a possibilidade da educação[93]. É com

ἕν ἕκαστον. O sentido deste método duplo é dar ao discípulo uma maior experiência (ἔμπειρον ποιεῖν) e tornar mais aguda nele a consciência destas formas (ἀκριβοῦν), para que ele se cinja mais ao caso concreto. Este método baseia-se na elaboração de uma certa média de experiência e não pode, naturalmente, transmitir um saber infalível.

87. Cf. acima, pp. 1083-84.

88. *Antíd.*, 187 ss.

89. *Antíd.*, 194. O fragmento aqui citado é *Sof.*, 14-18. Em *Antíd.*, 195, destaca-se expressamente a identidade da concepção exposta em ambas as obras.

90. *Antíd.*, 196 ss.

91. *Antíd.*, 197.

92. *Antíd.*, 198.

93. PLATÃO, *Prot.*, 320 C ss.

argumentos que mais tarde encontraremos expostos na obra do Pseudo-Plutarco sobre a educação da juventude que Isócrates refuta a dúvida absoluta sobre a possibilidade da educação. Atribuímos, acima, esses argumentos à pedagogia dos antigos sofistas onde, ao que parece, Isócrates já vai bebê-los[94]. Assim como até o corpo mais frágil se fortalece, quando por ele se vela cuidadosamente, e os animais se podem amestrar e mudam de caráter por meio da domesticação, assim também existe uma disciplina que forma o espírito do Homem[95]. Os profanos tendem a desdenhar a importância que o fator tempo tem aqui, e ficam céticos se não apalpam os resultados dos esforços ao cabo de poucos dias ou, quando muito, ao fim de um ano[96]. Isócrates repete aqui a sua teoria dos diversos graus de eficiência da *paidéia*[97]. Mas, embora reconhecendo esta diversidade, continua a defender sem vacilar que a eficiência pode ser comprovada em todos os seres mais ou menos dotados. Todos exibem em maior ou menor medida o selo da mesma formação espiritual[98].

Contra o segundo grupo Isócrates alega que não é possível descobrir nenhum motivo humano, nem o prazer nem o lucro nem a honra, que induza o educador a fazer da sedução intencional da juventude a meta apetecível da sua profissão[99]. A sua melhor recompensa é os seus discípulos adquirirem a *kalokagathia* e tornarem-se personalidades plenamente realizadas moral e espiritualmente, dignas de serem honradas pelos seus concidadãos. São eles a melhor recomendação do seu mestre, assim como os maus dissuadirão outros de acorrer a ele[100]. Mesmo que se suponha que

94. Cf. acima, pp. 362-67.

95. *Antíd.*, 209-214.

96. *Antíd.*, 199-201.

97. *Antíd.*, 201-204. Já em *Sof.*, 14-15, se sublinha os diversos graus de influência da *techne* sobre os diferentes talentos.

98. *Antíd.*, 205-206.

99. É em *Antíd.*, 215, que começa a refutação do segundo grupo que, embora julgue possível a formação do espírito por meio da retórica (φιλοσοφία), acha, todavia, perniciosa a sua influência. Cf. *Antíd.*, 217 ss., acerca da motivação do educador.

100. *Antíd.*, 220.

um mestre fosse um caráter incapaz de dominar a si próprio, nem por isso iria desejar outro tanto para os seus discípulos[101]. E se estes, por seu lado, trazem um caráter mau, não é a educação que se pode, com justiça, responsabilizar por isso. Julguemo-la pelos seus representantes bons e valiosos e não pelos degenerados, incapazes de fazerem da cultura um uso adequado[102]. Isócrates não aprofunda mais os pontos focados por Platão quanto ao problema da possibilidade de associar ao conceito da verdadeira cultura o abuso ou a ineficácia. É num sentido predominantemente instrumental que o retórico encara o seu conceito. Para ele, a cultura não pretende nem aspira a transformar toda a essência do Homem, mas pressupõe o núcleo ético. Veremos mais tarde[103] que isto não constitui a última palavra de Isócrates sobre este problema. O fato de os seus discípulos acorrerem do Mar Negro ou da Sicília a Atenas, para o ouvirem, não significa que naqueles lugares só existem homens perversos, que os corromperiam, mas sim que é em Atenas que se encontram os melhores mestres[104]. E o número de estadistas que ergueram Atenas aos píncaros da sua grandeza, e que possuíam todos este dom que lhes permita realizar as suas obras, prova que a cultura retórica não incita, por si, os homens ao mal. Isócrates cita como exemplos não só Clístenes e Sólon, os autores da *constituição dos nossos pais*, mas ainda os grandes homens de Estado da época imperialista, Temístocles e Péricles, por exemplo[105]. Eis os representantes daquela cultura retórica e daquela concepção retórica do Estado que Platão atacava no *Górgias* e cujo pretenso saber apresentava no *Menon* como meras opiniões exatas, baseadas na *moira* divina[106]. Isócrates, naturalmente, não ignora estas objeções. Mas aqueles homens são para ele o que eram para a maioria dos Atenienses anteriores e Platão, assim como para a maioria dos que se lhe seguiram: a norma su-

101. *Antíd.*, 221-222.
102. *Antíd.*, 223-224.
103. Cf. adiante, pp. 1268 ss.
104. *Antíd.*, 224-226.
105. *Antíd.*, 230-236.
106. Cf. acima, pp. 680 ss., 716 s.

prema de toda a *arete*. Por conseguinte, de todas as objeções contra a retórica só resta de pé a de se poder abusar dela, coisa que sucede com todas as artes[107]. Isto não enfraquece em nada a fé de Isócrates no poder do *logos* como fonte de cultura. E dado que nesta última proclamação dos seus princípios sobre a essência do seu sistema educacional reaparecem todos os temas fundamentais do seu pensamento, como outros tantos elementos de uma síntese que abrange tudo, esta parte da sua apologia finda com a repetição literal daquele hino em louvor do *logos*, que outrora pusera nos lábios de Nicocles[108].

É evidente que esta defesa se dirige mais contra outros representantes da *paidéia*, adversários da *retórica*, do que contra a opinião pública em geral. Com efeito, no final do discurso, o antagonismo com a Academia platônica manifesta-se abertamente. Antes de mais nada Isócrates lança diretamente aos filósofos que eles, apesar de conhecerem melhor do que ninguém a força do *logos*, se prestem a amesquinhá-lo o dêem assentimento à crítica das pessoas incultas, confiantes em que com isso farão passar por mais valiosa a sua própria obra educativa[109]. Vemos que as questões pessoais procuram aqui abrir caminho, e que Isócrates se esforça nitidamente por recalcá-las, embora tampouco se iniba de dizer o que pensa e sente em relação aos filósofos da escola platônica. Julga ter mais direito a falar deles com maior amargor que eles de si. Não quer, porém, pôr-se no mesmo plano daqueles cujo caráter foi corrompido pela inveja[110]. Já não é da velha polêmica objetiva, travada no plano dos princípios no discurso *Contra os Sofistas* e na *Helena*, que brotam estas palavras. O tom de ressentimento pessoal que aqui se nota exige uma explicação especial, que não é difícil encontrar. Sabemos que Aristóteles, como professor da Academia platônica e, portanto, na última fase de Platão, estava encarregado da iniciação dos discípulos no ensino

107. *Antíd.*, 251-252.
108. *Antíd.*, 253-257. Este louvor do *logos* que, como acima vimos, constitui um hino em toda a regra, é tirado do *Nicocles*, 5-9. Cf. acima, pp. 1117-18.
109. *Antíd.*, 258.
110. *Antíd.*, 259.

da retórica. Cita-se até, segundo uma paródia livre de Eurípides, um verso das suas lições de retórica, o qual reza assim, transcrito para prosa: *Seria deplorável guardar silêncio e deixar falar Isócrates*[111]. Aristóteles propunha-se satisfazer com estes cursos a necessidade que os seus discípulos sentiam de uma cultura formal. O ensino retórico tendia a completar o estudo da dialética. Mas era simultaneamente uma tentativa para dar à retórica uma base mais científica[112]. Ambas as coisas tinham forçosamente de atentar contra a Escola de Isócrates e provocar a sua indignação. Um dos seus discípulos, Cefisodoro, compôs contra Aristóteles uma extensa obra em quatro livros; há indícios que dão a entender que esta obra foi redigida quando Aristóteles ainda ensinava na Academia de Platão[113]. O caráter irônico de Aristóteles

111. Cf. em BLASS, *Attische Beredsamkeit*, vol. II, p. 64, a tradição sobre o curso de retórica de Aristóteles: as passagens principais são QUINT., III, 1, 14 e FILOMENO, *vol. rhet.*, II, 50 (Sudhaus). O verso é uma paródia do *Filoctetes* de Eurípides, frag. 796 (Nauck). O mais antigo comentário de Aristóteles sobre a relação entre a cultura e a retórica, o perdido diálogo *Grilo* ou *Da Retórica* (ao qual o *Górgias* de Platão serviu de modelo) pode localizar-se no tempo pela sua relação com o filho de Xenofonte, mencionado no título: a sua heróica morte na guerra contra Tebas [362] originou uma onda de discursos que lhe exaltavam a memória (ἐγκώμια), muitos deles escritos para "agradar" (χαρίζεσθαι) ao seu famoso pai. É esta manifestação literária que serve a Aristóteles de ponto de partida para a sua crítica. As mais antigas partes da *Retórica* dele conservadas remontam aos anos em que ainda ensinava na Academia. Cf. o luminoso estudo desta questão, por F. SOLMSEN, "Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik" *in Neue Philol. Untersuchungen*, eds. por W. Jaeger, vol. IV, pp. 196 ss. (Berlim, 1929).

112. Esta base é a dialética. Já no *Fedro* Platão examinava em novo sentido a questão de saber se a retórica era ou não uma verdadeira *techne*, o que no *Górgias* negara redondamente. (Cf. mais adiante o cap. "O *Fedro*"). Nesta obra pede que se lhe dê uma nova fundamentação, com base na dialética. SOLMSEN, *op. cit.*, no quadro que traça da evolução da primitiva retórica aristotélica, apresenta um perfeito paralelo desta mudança de atitude de Platão perante a retórica, mas sem atribuir ao *Fedro* o lugar que lhe compete. A mim o que parece mais verossímil é o *Fedro* ser posterior ao *Grilo* de Aristóteles (pouco depois de 362), ainda que não muito posterior. Tanto no *Grilo* como no *Górgias*, a retórica não é considerada *techne*, ao passo que no *Fedro* pode-se converter em tal. O curso da retórica de Aristóteles reflete este processo nos seus diversos estratos. Em todo caso, creio que o *Fedro* deve ser considerado anterior à *Antídosis* (ano 353).

113. Cf. SOLMSEN, *op. cit.*, p. 207. BLASS, *op. cit.*, p. 452, continuava a explicar os ataques de Cefisodoro à teoria platônica das idéias (numa obra contra

leva-nos a pensar que a sua inovação deve por força ter originado uma polêmica mordaz, embora na sua *Retórica* citasse freqüentemente os discursos de Isócrates como modelos de oratória. Os discípulos também davam a sua contribuição para azedar a polêmica. Compreende-se, pois, por todas estas razões, que os dois veneráveis mestres, Platão e Isócrates, se sentissem motivados a intervir, aconselhando moderação.

As mais recentes investigações sobre o *Fedro* de Platão tendem a situar naqueles anos tardios a famosa homenagem que no final desta obra se rende à veia filosófica de Isócrates e não, como se dava por certo numa época anterior[114], em que se ajustariam mal aquelas palavras elogiosas, dada a atitude de repúdio adotada por Isócrates desde o primeiro instante. Encará-las como ironia seria uma solução inacreditável, pois apresentam todos os caracteres da verdade e Platão, apesar de todas as suas reservas, não tinha outro remédio senão compreender a diferença profunda que existia entre Isócrates e outros retóricos do tipo de Lísias. Quando põe na boca de Sócrates a profecia de que Isócrates saberá desenvolver um dia os seus dons naturais de ordem mais filosófica e criar algo de pessoal, põe-nos o problema de vermos até que ponto a trajetória posterior do retórico satisfez realmente aquelas esperanças. Enquadra-se perfeitamente naquela imagem a atitude reservada de Isócrates, na sua polêmica do discurso sobre a *Antídosis*[115]. Combina-se muito bem com o relativo elogio que Platão lhe tributa no *Fedro*. A concessão que ele faz a Platão assenta na sua maneira diferente de apreciar os estudos teóricos. Agora está disposto a reconhecer que a dialética ou "erística", como gosta de continuar a chamar-lhe, e as ciências matemáticas da Astronomia e da Geometria não prejudicam a juventude, mas, ao con-

Aristóteles!), à maneira da sabedoria escolástica da baixa Antiguidade pelo total desconhecimento do discípulo de Isócrates. Assim, situa esta obra depois da morte de Isócrates, quando já era por força conhecida de todos – pela fundação de uma escola própria e através dos seus ataques literários – a secessão aristotélica da escola platônica. Veja-se o meu *Aristóteles*, pp. 50 s.

114. Cf. adiante, pp. 257-58.

115. Em *Antíd.*, 258, Isócrates afirma cautelosamente que são *certos* filósofos erísticos os que o difamam; estabelece, pois, distinção entre o próprio Platão e o seu discípulo Aristóteles.

trário, a beneficiam, conquanto o benefício não seja tão grande como os seus representantes imaginam[116]. Alude-se com isto, visivelmente, à Academia platônica, que sempre se caracteriza, sobretudo nas últimas décadas de Platão, pela associação destes dois ramos do ensino[117]. É certo que a *maioria das pessoas* considera estas coisas vã charlatanice e *micrologia*, pois são incapazes de compreender em que é que servem para a vida quotidiana[118]. Lembremos que o próprio Isócrates seguira este critério nas suas obras anteriores, empregando, inclusive, as mesmas palavras para atacar Platão[119]. Agora vê-se obrigado a voltar à defensiva; talvez tenha também aprendido a encarar a coisa por outro prisma e é de bom grado que concede que os estudos lógicos e matemáticos têm uma importância não negligenciável, embora saliente de novo a impossibilidade de aplicá-los na prática[120]. É certo que não se pode dar o nome de Filosofia a esta cultura meramente lógica e conceitual, visto que não dá normas nem para bem falar nem para bem agir. É, no entanto, um exercício da alma e uma iniciação à verdadeira Filosofia, a cultura político-retórica[121]. Como tal, equipara-a mais ou menos ao estudo da gramática, da música e da poesia, que se encaminham para o mesmo fim: dar ao homem a capacidade de assimilar os mais sérios e mais altos problemas[122]. Por isso é que, em coincidência com o Calicles do *Górgias* platônico, considera perfeitamente plausível ocupar-se temporaria-

116. *Antíd.*, 261. Isócrates adota a mesma posição na sua última obra, *Panatenaico*, c. 26.

117. É o próprio Platão quem, no livro VII da *República*, explica a sua *paidéia* como uma combinação da matemática e da dialética.

118. *Antíd.*, 262.

119. Em *Sof.*, 8, usa as mesmas palavras ἀδολεσχία καὶ μικρολογία a respeito da formação dialética como Platão queria.

120. *Antíd.*, 263-265.

121. *Antíd.*, 266.

122. Em *Antíd.*, 266, embora Isócrates se mostre disposto a considerar a dialética uma ocupação mais viril que a cultura musical de velho estilo ensinada nas escolas (διδασκαλεῖα), situa geralmente os seus efeitos no mesmo plano dos desta. Ao que parece, os representantes da explicação poética ressentiram-se com estas manifestações depreciativas da cultura literária. Cf. *Panat.*, 18. Infelizmente, Isócrates não chegou a pôr em prática o seu propósito (*Panat.*, 25) de escrever uma obra especial sobre a relação entre a *paidéia* e a poesia. Por certo que ao anunciá-lo teria presente como exemplo (ou modelo?) a *República* de Platão.

mente daquela *chamada filosofia* dos platônicos, desde que se tomem medidas tendentes a não deixar que a natureza dos alunos seque espiritualmente e se converta num esqueleto[123], e eles acabem por cair nas ninharias dos antigos sofistas (termo com que se refere aos que hoje designamos por pré-socráticos). Com efeito, estas artes de prestidigitadores que só causam a admiração dos ignorantes deviam ser arrancadas pela raiz e desterradas dos centros de cultura[124]. Precisamente por aqueles anos dedicava a Academia redobrada atenção a estes estudos, como o provam o *Parmênides* e o *Teeteto* de Platão, e as obras dos seus discípulos. Conclui-se necessariamente, portanto, que esta última estocada era também dirigida contra a Academia. Isócrates consegue ainda reconhecer o valor da dialética platônica e das ciências matemáticas, em conjunto, como ginástica do espírito. No entanto, as especulações metafísicas sobre o Ser e a natureza, ligadas aos nomes de Empédocles, Parmênides, Melisso e outros, são por ele consideradas pura insensatez e provocam a sua indignação[125].

123. *Antíd.*, 268. Também Calicles (PLATÃO, *Górg.*, 484 C-D) censura a dialética dos socráticos por incapacitar os seus adeptos de conhecerem as leis e os discursos necessários ao trato social, se levada longe demais. *Isola-os da vida* e priva-os de todo o conhecimento do Homem. Isócrates tem presente esta crítica. Platão julga ter refutado no *Górgias* estas censuras de Calicles, mas Isócrates volta a colhê-las na sua totalidade, prova de que este antagonismo entre os dois ideais de cultura é eterno. Cf. ainda *Panat.*, 27, 28.

124. *Antíd.*, 268-269. Já na *Helena*, 2-3, Isócrates atacara os filósofos pré-socráticos, Protágoras, Górgias, Zenão e Melisso, como simples rebuscadores de paradoxos, e prevenira contra a sua imitação. Na *Antídosis* critica Empédocles, Íon, Alcméon, Parmênides, Melisso e Górgias. É claro que não critica Górgias como retórico, mas sim como inventor do famoso argumento *o ser não é*, que foi uma exageração dos paradoxos tão do gosto dos filósofos eleatas.

125. No *Parmênides* e no *Teeteto* de Platão discutem-se vivamente os problemas da escola eleata, de Heráclito e de Protágoras. Nas listas das obras de Aristóteles são especialmente citadas obras de Xenófanes, Zenão, Melisso, Alcméon, Górgias e os pitagóricos. Estes estudos nasceram do contato intensivo da Academia com os pensadores antigos e os seus frutos já se manifestaram nas partes mais antigas da *Metafísica* de Aristóteles, sobretudo no livro I, que trata dos pensadores anteriores a ele. Xenócrates escreveu sobre Parmênides e os pitagóricos; Espeusipo, sobre os pitagóricos; Heráclides do Ponto, sobre os pitagóricos, Demócrito e Heráclito. Não é, pois, infundado considerar a polêmica de Isócrates contra os antigos filósofos como parte da sua crítica da *paidéia* platônica. Esta contrariava-o

É aqui que Isócrates chega finalmente à determinação da essência da verdadeira cultura e a opô-la ao conceito da cultura falsa ou só parcialmente verdadeira. No entanto, é precisamente aqui que se revela até que ponto o seu pensamento se encontra dependente do do seu adversário. As investigações platônicas sobre a educação do Homem haviam feito jorrar a luz da consciência sobre os problemas decisivos com tanta clareza que Isócrates, involuntariamente, já não consegue mais exprimir o seu pensar discrepante senão na forma da negação do ponto de vista platônico. Que é, pois, a formação do Homem, ou *filosofia*, interpretando a palavra no verdadeiro sentido e não no sentido que lhe dá Platão? Também aqui Isócrates recolhe coisas ditas anteriormente, procurando exprimir com maior clareza os seus pensamentos[126]. Para ele o ponto decisivo é e continua a ser este: à natureza humana não lhe é dado alcançar uma autêntica ciência – no estrito sentido da *episteme* platônica – do que devemos fazer ou dizer, duas coisas que para Isócrates formam uma unidade. É por isso que para ele só existe uma verdadeira sabedoria (σοφία). A essência desta consiste em descobrir com acerto, de modo geral e à base da simples opinião (δόξα), o que é melhor para o Homem. Por conseguinte, é ao homem entregue a estes esforços, pelos quais pode colher os frutos *desta "phronesis"*, que deve dar-se o nome de *filósofo*[127]. Aparentemente, Isócrates coincide com Platão em conceber o conhecimento dos valores (τὸ φρονεῖν) como a meta e a suma da cultura filosófica do Homem. Mas volta a reduzir este conceito ao significado meramente prático que ele tinha na consciência da Grécia pré-socrática. Tudo quanto é teórico é radicalmente eliminado. Não contém o menor conhecimento da virtude ou do Bem em sentido platônico, pois na opinião de Isócrates tal conhecimento não existe, ao menos para os simples mortais[128]. Com isto desaparece também o princípio de uma *techne* política no sentido do *Górgias* platônico, pois era precisamente no conhecimento absoluto do Bem que ela se tinha de basear, como em seguida Platão havia de expor positivamente na sua *República*. Segundo Isócrates, a censura que Platão dirige no *Górgias* aos grandes estadistas do passado cai sobre aquele mesmo que a formula, pois, ao aplicar aos homens uma pauta sobre-humana, o que faz é precisamente praticar uma injustiça contra os melhores dentre eles. A posterior afirmação de Platão, no *Menon*, de que a virtude daqueles homens enaltecidos não assentava num saber real, mas apenas numa opinião acertada, que lhes fora concedida como *dom divino* (θεία μοίρα), constituía para Isócrates o maior elogio que se podia tributar a um mortal[129]. Enquanto para Platão a fase superior da *arete* e da *paidéia* começa precisamente para além deste êxito baseado no instinto e na inspiração, o sistema educativo de Isócrates, sujeitando-se por si mesmo a uma limitação consciente e levado pelo seu ceticismo de princípio, move-se exclusivamente na fase do simples critério pessoal e da mera opinião. A opinião certa não é para ele um problema de conhecimento exato, mas sim de gênio, e como tal inexplicável e refratário a ser transmitido por meio do ensino.

É a sensação de Platão e os socráticos sobrestimarem enormemente o poder da *paidéia* que explica a tendência de Isócrates a apresentar uma versão tão injusta e tão exagerada dos seus adversários e a atribuir-lhes a pretensão de serem capazes de incutir a virtude e a justiça até em homens maus por natureza[130]. Em parte alguma as limitações espirituais de Isócrates ressaltam com maior clareza do que na crítica à teoria platônica da *paidéia*. Ape-

também por este renascimento do estudo dos pré-socráticos (cf. *Antíd.*, 285). Imagine-se o que teria dito das formidáveis obras histórico-filosóficas que iriam surgir, mais tarde, a partir daqueles inícios da escola, do velho Aristóteles.

126. *Antíd.*, 270 ss.

127. *Antíd.*, 271.

128. Note-se a acentuação das palavras *"esta phronesis"* (ἡ τοιαύτη φρόνησις) em *Antíd.*, 271, com as quais o conhecimento político-prático dos valores reconhecidos por Isócrates se opõe à *phronesis* teórica de Platão. Sobre a transformação da *phronesis* em conhecimento metafísico do Ser, na filosofia platônica, cf. o meu *Aristóteles*, pp. 102 ss.

129. Quando em *Antíd.*, 233-234, se apresentam ao lado de Sólon e de Clístenes, como modelos do ideal político-retórico da *arete*, os estadistas do período clássico da democracia ateniense, Temístocles e Péricles – atacados no *Górgias* e no *Menon* platônicos – é indubitável que Isócrates se identifica com as figuras atacadas, tal como já antes fizera sua (cf. acima, nota 123 deste cap.) a causa de Calicles.

130. *Antíd.*, 274.

sar de toda a aversão que sente pelas sutilezas conceituais da dialética, não é totalmente impermeável ao seu valor como instrumento de cultura; e acaba por fazer concessão igual em relação às matemáticas, embora estas estejam ainda mais distantes que a dialética do seu conceito da *filologia*, quer dizer, do amor à palavra[131]. Em contrapartida, não compreende absolutamente nada da conexão existente entre a purificação espiritual conseguida através da dialética e a irrupção do ético na alma do homem; e o seu sentido orientado exclusivamente para o aspecto prático nunca chega a ultrapassar este limite, para atingir a claridade mística que jorra da intuição intelectual de uma norma absoluta, na qual, em última instância, radica a certeza platônica de uma educação humana superior. A esta suprema concepção da essência da *paidéia* aplica Isócrates o critério da sua inacessibilidade a grande número de aspirantes, o que o leva a considerar ilusória esta meta. A última e inapelável instância dos seus juízos é sempre o senso comum; e, contemplada deste ponto de vista, aparece-lhe como puro fantasma a ponte lançada por Platão entre aquela idéia absoluta e a missão moral e educativa do Homem[132].

Mas a nova inclinação da Academia para a retórica tinha que oferecer também a Isócrates um lado positivo, independentemente da crítica que lhe faziam ali. Terá sido, talvez, a concessão implícita da necessidade indeclinável de uma cuidadosa cultura formal da linguagem o que lhe inspirou aquelas palavras do discurso sobre a *Antídosis* (de outro modo difíceis de compreender), nas quais ele afirma que aqueles que se ocupam da educação moral (em sentido platônico) seriam melhores se se dedicassem mais à retórica e o seu *eros* se orientasse para a arte da persuasão[133]. Ao

131. "Filologia": *Antíd.*, 296.

132. *Antíd.*, 274-275: uma *techne* do tipo da que exigem os dialéticos nunca existiu antes, tampouco existe agora. Mas antes de inventar tal *paidéia* (ἡ τοιαύτη παιδεία) conviria abster-se de prometê-la aos outros. A ὑπόσχεσις significa aqui o que o professor se compromete a ensinar aos seus alunos (cf. acima, pp. 625-28) e é sinônimo de ἐπάγγελμα.

133. *Antíd.*, 275. O conceito platônico de *eros* é aqui empregado intencionalmente. Seria digno de melhor tema que o da sutileza dialética, para o qual Platão o desvia.

dizer isto, não é só ao desenvolvimento dos dotes de inteligência que alude, mas também, de maneira visível, ao aperfeiçoamento do caráter moral. É certo que, como já dissera antes Isócrates, não existe um saber infalível que conduza à virtude; mas, dando ao espírito um objeto digno de que se ocupar, é possível, isso sim, ir modificando e enobrecendo gradual e involuntariamente todo o ser do Homem. E é precisamente a cultura retórica a que pode fazê-lo[134]. Isto quer dizer que, no pensar de Isócrates, quando Platão a julga indiferente em matéria da moral e até um estímulo ao abuso, não compreende os efeitos da verdadeira retórica. Esta não trata dos interesses em jogo nos negócios individuais, sobre os quais incidia o ensino retórico em épocas anteriores, mas sim dos bens supremos e dos assuntos comuns dos homens; são os mais convenientes e salutares os atos a que estimula; e o retórico, em quem se tenham tornado uma segunda natureza (à força de lidar constantemente com eles) a consideração e a análise destes problemas, tem forçosamente que adquirir, não só para o assunto debatido, mas ainda para todos os seus atos em geral, aquela capacidade de pensar e falar com acerto, fruto natural de um estudo sério da arte retórica[135]. Isócrates não procura a missão do orador, de maneira abstrata, nas diversas manifestações da sua eloqüência e nos seus pressupostos espirituais de caráter formal, isto é, nos meios técnicos de expressão – que é o que primeiro ocorre ao pensamento de quem trata disto –; é, sim, na sua própria comunicação como caráter que ele a procura, pois o que há de verdadeiramente convincente em qualquer discurso é a personalidade que está por trás da palavra falada ou nela se busca exprimir[136]. Platão censurara à retórica o impelir o indivíduo à *pleonexia*, isto é, à satisfação dos seus impulsos naturais, à *avidez de mais*, por se tratar de um simples meio, despido de um fim ético[137]. Isócrates

134. Já se dissera isso em *Sof.*, 21, e de maneira ainda mais positiva em *Nic.*, 7.

135. *Antíd.*, 276-277.

136. *Antíd.*, 278.

137. PLATÃO, *Górg.*, 508 A. O retórico Calicles é aqui o verdadeiro representante da *pleonexia*.

pega esta frase, demonstrando com isso uma vez mais que, ao definir a essência da verdadeira cultura, não faz outra coisa senão responder à crítica de Platão[138]. Já no seu *Discurso sobre a Paz* – onde se debatia com a idéia de poder do partido imperialista ateniense – seguira a tática de não recusar pura e simplesmente a sua tendência a obterem sempre mais, como tal, mas de provar antes que desviavam num sentido grosseiramente material este instinto fundamental da natureza humana, afastando-se assim do reto caminho[139]. Pois bem: o que ali exigia para a política do Estado repete-o no discurso sobre a *Antídosis* como exigência da personalidade individual. E assim como ali tentara demonstrar que a sua política de conquistas morais e de estrita legalidade era a única *pleonexia* autêntica, assim repele a equiparação platônica da *pleonexia* à injustiça e à violência, e esforça-se por provar que com tal critério não se poderia, realmente, chegar muito longe na vida. Aqui ele volta a abraçar a velha convicção grega da utilidade da justiça. Desta forma, a tendência para os fins superiores da cultura moral e espiritual é para ele a verdadeira satisfação daquele impulso primigênio ao próprio enriquecimento e à exaltação do próprio *eu*. E assim como a verdadeira Filosofia não consiste no que os chamados filósofos pregam como tal, também a verdadeira *pleonexia* não é o que eles censuram como fruto maligno da retórica. A autêntica retórica, que é a verdadeira Filosofia e a verdadeira formação do espírito, conduz também a uma forma de enriquecimento pessoal superior à que se consegue por meio do prazer, do roubo e da violência: conduz à cultura da personalidade como meta inerente a ela[140]. Isócrates vê esta teoria realizada na educação ministrada aos jovens pela sua escola e opõe-na, pelo seu estudo abnegado, ao desregramento da massa inculta da juventude ateniense, que dilapida as suas forças na embriaguez, no jogo e nos apetites sensuais[141].

No discurso sobre a *Antídosis*, Isócrates reduz a duas fontes as críticas que se fazem ao seu tipo de educação: a maledicência dos falsos educadores, os filósofos, e as calúnias políticas dos demagogos. Desliza insensivelmente da refutação do primeiro grupo de críticas à do segundo, ao queixar-se de que em Atenas se vê com melhores olhos a juventude que desperdiça o tempo esterilmente e sem rumo do que a juventude que se preocupa com coisas sérias, pois aquela é considerada inócua e politicamente incapaz de crítica. Abre com isto caminho para chegar ao fim da autodefesa do seu sistema educativo e do exame dele à luz do verdadeiro ser e dos verdadeiros deveres do povo ateniense. No *Panegírico*, o maior elogio que pudera tecer a Atenas fora apresentar esta cidade como pátria de toda a cultura superior, donde o espírito grego irradiara para todos os países e enviara os seus dis-

138. Poderia provar-se, sem margem para dúvidas, que se trata de uma réplica à censura platônica de que a retórica ensina aos homens a mera satisfação dos impulsos egoístas naturais. Já em *Antíd.*, 275, Isócrates recomendava aos adeptos da Filosofia que aplicassem melhor o seu *eros* à oratória e se entregassem de alma e coração "à verdadeira *pleonexia*", acerca da qual se propunha falar dentro em breve. Era uma observação picante cujo sentido se esclarece em *Antíd.*, 281 ss. À essência da *pleonexia* (desejo de mais), profundamente enraizada na natureza do Homem, como instinto de posse, dedica ele aqui uma investigação especial, em que procura dar a este conceito um sentido positivo. É neste ponto que Isócrates traça uma nítida linha divisória entre si próprio e o Calicles de Platão. Esta linha divisória é a da moral.

139. *De Pace*, 33. Já nesta obra, c. 31 ss., se vê claramente que Isócrates é contrário ao amoralismo do Calicles platônico e à sua teoria do direito do mais forte, à qual no *Górgias* Platão liga a retórica e os seus ideais político-práticos de cultura. Na *Antídosis*, Isócrates procura separar nitidamente as duas coisas.

140. *Antíd.*, 282 e 285. Em 283, Isócrates censura o abuso das palavras em que incorrem os filósofos, ao transpô-las das coisas supremas para as coisas piores e mais reprováveis. Na realidade, ele próprio muda o sentido do termo *pleonexia*, de algo moralmente repugnante em algo ideal. Ao fazê-lo, segue sensivelmente o exemplo de Platão, que no *Banq.*, 206 A, define o *eros* idealizado como o impulso para a assimilação do mais belo e do melhor (cf. acima, pp. 739 s.), onde já se alude à análoga transmutação do conceito de amor-próprio – ideal – por Aristóteles). No *Górgias* Platão ensinava analogamente que o poder a que os homens ambiciosos de poder político aspiram não é um poder real. Isócrates pretende provar pelos mesmos meios que a *sua* retórica conduz a este verdadeiro e superior enriquecimento humano de si próprio. Isto quer dizer que alguma coisa aprendeu de tão aborrecida dialética.

141. *Antíd.*, 286-290. É perfeitamente socrática a pintura da ambiciosa juventude da sua escola, pintura que culmina no ideal do autodomínio e da preocupação de velar por si próprio (cf. 304). Isócrates aceita a moral prática dos socráticos, embora sem a dialética nem a ontologia platônicas, e funde-a com a sua cultura retórico-política.

cípulos, como mestres, ao resto do mundo[142]. Isócrates inverte agora esta idéia e faz dela a razão decisiva para provar a necessidade e o significado nacional da retórica. Vira nela, desde o início, a verdadeira encarnação do impulso primigênio e criador da cultura da *filologia*, do amor ao *logos*[143]. Não é próprio do Ateniense desprezar o *logos* nem sentir ódio à cultura do espírito, ódio freqüente agora entre os políticos poderosos e entre a massa, e que constitui um sintoma de degenerescência do Estado ático. Trata-se evidentemente de um juízo bastante vago que todos podem interpretar a seu bel-prazer, muito embora exista uma norma objetiva para o que é ateniense e para o que não o é. Aos olhos de todos os demais Gregos, o que na obra de Atenas há de verdadeiramente substancial e permanente para o mundo é a cultura[144]. E se o próprio povo ateniense caiu tão baixo que já não o compreende, será oportuno lembrar que é ao espírito ático que se deve a fama da cidade no mundo inteiro. Como é possível que o povo considere os rudes e violentos demagogos, os quais o tornam odioso ao resto da Humanidade, mais amigos e benéficos do que os verdadeiros amigos da cultura, que souberam incutir o amor por Atenas a quantos deles se aproximaram? Ao perseguirem os representantes da cultura espiritual, os Atenienses procedem como procederiam os Espartanos se punissem as atividades guerreiras, ou os Tessálios se anatematizassem a criação de cavalos e a equitação[145].

Por certo que nos anos que se seguiram ao desastre da segunda liga marítima ateniense surgia a necessidade de sair politicamente de qualquer modo em defesa da cultura. Os demagogos, que Isócrates e seus discípulos responsabilizavam pelas desgraças de Atenas, certamente passariam ao contra-ataque. A tendência mais extremista da democracia foi adotando uma atitude cada vez mais hostil para com a cultura, à medida que se ia definindo

142. *Paneg.*, 47-50.

143. *Antíd.*, 296.

144. *Antíd.*, 295-297, 293 ss. Cf. 302: *no pugilato físico, os Atenienses competem com muitos outros, mas no campo da cultura* [paidéia] *todo o mundo reconhece de bom grado o seu primado.*

145. *Antíd*,. 297-298.

a ligação entre a cultura e a crítica política. É um fato que, apesar de todas as discrepâncias de princípio quanto à verdadeira *paidéia*, todos os representantes da cultura se conservavam no seu foro íntimo igualmente afastados do Estado ateniense, tal qual existia na época. Com efeito, deste antagonismo haviam brotado as idéias de reforma política defendidas por Isócrates no *Areopagítico* e no *Discurso sobre a Paz*. Agora, no seu grande discurso de defesa advoga abertamente os seus ideais educativos[146]. O que revoltava a massa, a criação de uma nova aristocracia espiritual em vez da antiga nobreza de sangue, que já tinha definitivamente perdido a sua importância, era precisamente o ideal consciente da educação isocrática. A sua defesa culmina na idéia de que a verdadeira educação é incompatível com uma sociedade dominada por demagogos e sicofantas[147]. Mas quer demonstrar, ao mesmo tempo, que este tipo de educação em si mesmo não contradiz o espírito do Estado ateniense, e é de novo o exemplo dos antepassados que serve do ponto de apoio à sua crítica. Não eram do estofo dos atuais demagogos e agitadores os estadistas que tornaram grande esta cidade. Aqueles que expulsaram os tiranos e instauraram a democracia, e aqueles que a seguir venceram os Bárbaros e unificaram, sob a direção de Atenas, os Gregos libertados, eram homens de elevada cultura e de espírito superior. Não eram homens exatamente iguais aos outros, mas homens que ultrapassavam os demais. Honrar, amar e prestar culto a estas individualidades excepcionais: eis a exortação com que termina este discurso de Isócrates[148]. Mas quem não percebe o profundo pessimismo que paira sobre as suas palavras? Finge-se pronunciar estas pala-

146. Assim vem ao longo de toda a última seção da *Antídosis* (291-319).

147. De acordo com *Antíd.*, 299-301, os delatores e demagogos políticos são a grande mancha do límpido nome de Atenas; é só à sua própria cultura (*paidéia*) que esta deve a sua grandeza. O passo é interessante pela profunda distinção entre cultura e vida política contemporânea. Ao falar dos dirigentes dessa cultura, que tornaram Atenas amada e respeitada no mundo inteiro, está pensando em si próprio entre os primeiros. E sem dúvida tem razão.

148. É pela sua cultura e educação que ele aprecia todos os estadistas do passado (*Antíd.*, 306-308). E conclui que só a sua superioridade intelectual tornou grande a cidade.

vras perante um tribunal, mas na realidade brotam do refúgio de um recanto, a partir do qual já não se apresenta a mínima possibilidade de influir no andamento das coisas, porque já se tornou insondável o abismo entre o indivíduo e a massa, entre a cultura e a incultura.

Só a partir daqui se compreende por que Isócrates e os círculos personificados por ele se erguem acima da estrutura e das formas da cidade-estado grega, herdada do passado, para novas tarefas pan-helênicas. É também a partir daqui que se pode compreender o tão comentado *fracasso* da camada social mais culta, ao soar a hora da derradeira luta em prol da liberdade da *polis* grega. Na nova estrela ascendente do rei Filipe da Macedônia, na qual os defensores da *polis* viam um signo funesto, viu Isócrates totalmente o contrário, a luz de um futuro melhor; e no seu *Filipe*, saudou o adversário de Atenas como o homem a quem a *tyche* conferira a missão de realizar o seu ideal pan-helênico. Agora, era ele quem assumia a tarefa de guiar todos os Estados gregos contra os Bárbaros, tarefa que outrora, no *Panegírico*, Isócrates marcara a Atenas e Esparta[149]. Dos homens que eram, em Atenas, a alma da resistência contra a Macedônia, mesmo de Demóstenes, falava só como de homens incapazes de fazerem qualquer bem à *polis*[150]. O Estado e a cultura, que no séc. V se tinham compenetrado e fortalecido mutuamente, dissociavam-se agora cada vez mais. Enquanto naquele tempo a poesia e a arte iluminavam a vida da comunidade política, agora a Filosofia e a cultura atacavam-na com as suas exigências críticas e os politicamente descontentes viam engrossar as suas fileiras. Na última obra sua, o *Panatenaico*, Isócrates mostra-se preocupado com o mesmo grande problema de política interna que tinha no *Areopagítico*: o problema de saber qual a melhor constituição para Atenas. A retórica da escola isocrática foi acentuando cada vez mais o fator intrínseco da arte oratória: a política[151]. Para isso contribuiu também visivelmente

149. *Filipe*, 8-9.

150. Isócrates, *Carta II*, 15. É a Demóstenes que deve aludir: à data da carta, era ele o verdadeiro chefe da resistência contra Filipe.

151. Cf. *Panat.*, 2-4, em relação ao seu progressivo desdém pelo estilo.

a influência de Platão, que via no mero formalismo a principal deficiência da cultura retórica. Também a coação das condições exteriores e a atitude adotada por Isócrates perante a situação política de Atenas o empurraram nesta direção. Como reconhecera desde sempre a necessidade de dar à retórica um conteúdo material, não lhe era difícil continuar a expandir-se para este lado. Assim se explica que o seu ginásio retórico ganhasse um caráter cada vez mais nítido de alta escola política. O espírito panegirista foi nela sendo desprezado em favor do espírito crítico-educativo. É certo que no *Panatenaico* tem ainda um último lampejo, mas a este elogio de Atenas, com que o ancião de 97 anos se despede da sua *polis*[152], falta já o alto e esperançoso ímpeto das obras da idade madura. Espalha-se em considerações históricas sobre a melhor forma de governo, que consiste, segundo Isócrates, numa combinação correta dos três tipos fundamentais de constituição[153]. Entende que o mais aconselhável é uma democracia de forte matiz aristocrático, fórmula que considera já provada pelo período de florescimento de Atenas, durante o qual vigorou esta constituição. Neste ponto, Isócrates aprendeu também de Tucídides, cujo Péricles apresenta o Estado ateniense no seu discurso fúnebre, como uma combinação exemplar dos elementos positivos de todos os tipos de constituição. Esta teoria influenciou os estadistas peripatéticos e através deles informou a obra do historiador Políbio – sobretudo no modo de expor o espírito do Estado romano – e ainda o ideal de Estado de Cícero, no seu *De Republica*.

152. É esta a idade que refere ao final do *Panat.* [270]; na introdução (3) diz ter 94 anos. Uma longa doença interrompeu-lhe o trabalho do discurso.

153. Contém também alguns trechos sobre a verdadeira *paidéia*: note-se o interessante passo, 30-33, que é uma extensa definição da *paidéia*. Tudo quanto diz em louvor da *paidéia* ateniense se apóia no louvor dos antepassados. O que ele ama em Atenas é o passado.

Xenofonte: o cavaleiro e o soldado ideais

Se deixarmos de lado o gênio de Platão, que se erguia acima de tudo e cuja obra literária foi conservada pela sua própria escola, só um homem dentre os escritores do círculo socrático, Xenofonte, chegou até nós através de numerosos escritos. Em contrapartida, discípulos como Antístenes, Ésquines e Aristipo, preocupados apenas com imitar as diatribes morais do seu mestre, dificilmente representam para nós mais do que simples nomes. E não é um mero jogo do acaso. Pela multiplicidade dos seus interesses, pela sua forma de expor e pela sua personalidade viva, atraente mesmo nas suas limitações, Xenofonte foi sempre um favorito do público leitor. Com razão o classicismo da baixa Antiguidade o considerava um dos representantes da *charis* ateniense[1]. Mesmo que não seja lido como o primeiro prosador grego, pela transparente simplicidade da sua linguagem (e ainda hoje assim é considerado nas nossas escolas); mesmo que o julguemos apenas através da leitura dos grandes autores do seu século, de um Tucídides, de um Platão ou de um Demóstenes, tem-se a sensação de que ele era a encarnação mais pura da sua época; e muitas coisas que hoje nos poderiam parecer espiritualmente banais ganham, pelo encanto da sua pena, um aspecto diferente.

1. Cf. a obra de Karl MUENSCHER, *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur* (Leipzig, 1920), especialmente o capítulo IV, "Xenophon in der griechischen Literatur der Kaiserzeit", em que o autor precisa com minúcia e inesgotável material histórico a posição de Xenofonte no período do aticismo.

Mas nem sequer Xenofonte, apesar do seu caráter burguês tão bem cimentado e da sua clareza, pode ser considerado, sem mais, a expressão típica da sua época. Também ele era um homem à parte, com um destino próprio, fruto conseqüente ao mesmo tempo da sua maneira de ser interior e da sua atitude para com o mundo circundante. Xenofonte, que nascera num dos *demos* atenienses, o mesmo de que Isócrates descendia, passou pelas mesmas experiências infelizes deste e de Platão, na última década da guerra do Peloponeso, época em que se tornou adulto. Como tantos jovens da sua geração, sentiu-se atraído por Sócrates e, embora não tenha chegado a ser contado entre os seus discípulos em sentido estrito, foi tão profunda a impressão que aquele homem lhe causou que, no regresso do seu serviço militar no exército de Ciro, ergueu ao mestre querido mais de um monumento perdurável, nas suas obras. Não foi Sócrates, porém, quem marcou o destino da sua vida, mas sim a ardente inclinação para a guerra e para a aventura, a qual o arrastou para o círculo mágico cujo centro era a figura romântica daquele príncipe rebelde dos Persas, e o levou a alistar-se sob a bandeira do seu exército de mercenários gregos[2]. Esta atuação, que ele nos conta no mais brilhante dos seus livros, a *Anábase* ou *Expedição de Ciro*, colocou-o num contato muito suspeito com as influências políticas de Esparta[3]. E teve que pagar com a extradição para fora da sua cidade as inapreciáveis experiências militares, etnográficas e geográficas adquiridas na sua campanha asiática[4]. Na *Anábase* fala-nos da propriedade de Cilunte, situada na região agrária da Élide, que os

2. Narrado em XENOFONTE, *Anábase*, III, 1, 4 s.

3. XEN., *An.*, III, 1, 5, só salienta o fato de na guerra do Peloponeso, em que Ciro apoiara Esparta contra Atenas, existir hostilidade entre Atenas e Ciro. Mas, ao regressar da campanha da Ásia, uniu-se diretamente aos Espartanos que sob o comando de Agesilau combatiam em prol da liberdade dos Gregos da Ásia Menor e voltou à Grécia com o rei (*An.*, V, 3, 6). Xenofonte sublinha que regressou *pela Beócia*, o que sem dúvida quer significar que tomou parte na batalha de Coronéia, pelos Espartanos. Sobre a passagem de Xenofonte para o grupo político dos Espartanos, cf. a ponderada crítica de Alfred CROISET, *Xenophon, son caractère et son talent* (Paris, 1873), pp. 118 ss.

4. XEN., *An.*, VII, 7, 57, V, 3, 7.

Espartanos lhe ofereceram e que constituiu a sua segunda pátria[5]. Gozou ali algumas décadas tranqüilas, dedicadas à vida rústica, ao cuidado da sua propriedade e aos ócios literários. O gosto pelas variadas atividades de agricultor, juntamente com a recordação de Sócrates e a inclinação para tudo quanto fosse histórico e militar, é uma das principais características da personalidade de Xenofonte e também uma das facetas mais importantes da sua obra de escritor. A amarga experiência política da sua democracia natal impelia-o interiormente a contatar com Esparta e a travar conhecimento mais íntimo como os dirigentes e a situação interna daquele Estado, que então exercia um domínio quase ilimitado sobre a Grécia; foi isto que o moveu a fazer o seu estudo sobre o Estado dos Lacedemônios e o panegírico de Agesilau. Ao mesmo tempo, na sua *História da Grécia*, estendeu o seu interesse político a toda a história do seu tempo, e recolheu na *Ciropedia* as suas impressões da Pérsia. Xenofonte permaneceu longe da pátria durante os decênios do novo apogeu ateniense, com a segunda liga marítima; não voltou a ser chamado à sua cidade antes da decadência desta liga, a última grande criação política de Atenas, data em que procurou contribuir com alguns pequenos escritos de caráter prático para a obra de reorganização do exército e da economia. Pouco depois do fim da guerra da confederação [355], perde-se o rasto do nosso escritor. Tinha então mais de 70 anos e o mais provável é não ter sobrevivido àquela época. A sua vida abrange, pois, pouco mais ou menos, o mesmo período da de Platão.

Como as vicissitudes da sua vida acidentada o indicam, Xenofonte figura entre os homens que não podiam mais se sentir integrados na ordem tradicional da sua *polis*, mas dela se iam intimamente afastando através dos acontecimentos que viviam. O exílio, que sem dúvida não esperara, tornou logo de início intransponível este abismo. Abandonou Atenas, na altura em que a confusão no interior e o desmoronamento do império, no exterior, após as guerras perdidas, levavam a juventude para o desespero. Tomou nas suas mãos a direção da sua própria vida.

5. *An.*, V, 3, 7-13.

Quando redigiu o seu escrito em defesa de Sócrates, que figura agora, como livro primeiro, à cabeça das suas *Memoráveis*, escritas muito depois – motivadas provavelmente pela polêmica literária que ao final da década de noventa provocou o livro difamatório do sofista Polícrates contra Sócrates e os socráticos[6] –, era a uma razão predominantemente política que obedecia a sua incorporação no círculo dos defensores de Sócrates: ao desejo de provar, lá do exílio, que Sócrates não devia ser identificado com as tendências de Alcibíades ou de Crítias[7], os quais as escolas concorrentes lhe pretendiam atribuir como discípulos, a fim de desacreditarem como suspeito de espírito antidemocrático tudo quanto tivesse qualquer relação com Sócrates[8]. Nem sequer os acusadores do mestre se tinham atrevido a tanto, no seu processo. Também para Xenofonte era perigoso ver-se de uma vez para sempre classificado nesta categoria, caso albergasse o propósito de regressar um dia à sua pátria[9]. Este escrito, em que se deve ver uma espécie de manifesto independente contra a acusação política feita a Sócrates por Polícrates, permite realmente chegar à conclusão de que o seu autor, no momento de redigi-lo, ainda continuava a pensar no regresso a Atenas[10]. Assim, pode pôr-se em conexão com uma situação paralela à posterior incorporação deste folheto, atual no seu tempo, à vasta obra das *Memoráveis*[11]: com a data em que Xenofonte voltou a ser chamado à sua pátria na década de 50 do séc. IV, pois aquele escrito ganhava agora nova atualidade, como prova do permanente estado de espírito do seu autor para com a sua cidade pátria. Ao render homenagem à ab-

6. Cf. acima, p. 504.

7. XEN., *Mem.*, I, 2, 12 ss.

8. ISÓCRATES, *Busiris*, 5.

9. Cf. os esforços de Isócrates para eximir a si próprio, ou ao seu discípulo Timóteo, da acusação de sentimentos antidemocráticos, *misodemia*, em *Areop.*, 57, e em *Antíd.*, 131 (acima, pp. 1164 ss., 1184 ss.).

10. O *terminus post quem* do aparecimento da obra de Polícrates contra Sócrates é o ano 393, pois segundo Favorino, em DIÓGENES LAÉRCIO, II, 39, mencionava a reconstrução das longas muralhas por Cononte. Xenofonte regressara com Agesilau, da Ásia Menor à Grécia, no ano 394. (Cf. acima, pp. 1215-16).

11. Cf. acima, p. 504.

soluta lealdade política de Sócrates, Xenofonte atestava também a sua própria lealdade política à democracia ateniense, lealdade que muitos punham em dúvida[12].

É na década de 50 que se condensa uma grande parte das suas atividades de escritor[13]. O seu regresso à cidade pátria serviu, indubitavelmente, de novo incentivo à sua produtividade. O mais provável é ter sido nessa época que ele publicou a sua *História da Grécia*, que finda com a batalha de Mantinéia [362] e na qual procura esclarecer *a posteriori* o fracasso do sistema espartano, que tanto admirava[14]. A sua obra sobre o Estado dos Lacedemônios pertence igualmente ao período posterior à queda da hegemonia espartana, como o indica a consideração final desta obra, sobre o passado e o presente de Esparta[15]. A aliança de Atenas com Esparta, desde os princípios da década de 60, volta a aproximá-lo de Atenas, que o chama por fim ao seu seio. No quinto decênio do séc. IV, quando Atenas cai também e se desfaz a segunda liga marítima, o infortúnio nacional provoca uma nova insistência educativa nas últimas obras de Platão e de Isócrates as *Leis*, o *Areopagítico* e o *Discurso sobre a Paz*[16]. Para este movimento, a cujas idéias se sente intimamente vinculado, contribui Xenofonte com as suas *Memoráveis* e outros escritos de menor extensão[17]. Das suas últimas obras, nascidas após o regresso do exílio, fazem parte, com toda a certeza, o seu escrito sobre os deveres de um bom chefe de cavalaria, o *Hipparchicus* (onde se faz expressa referência às necessidades de Atenas), a obra sobre o cavalo e o cavaleiro, relacionada com a anterior[18], e ainda a brochura de política econômica sobre os rendimentos, supondo-a autêntica, como hoje parece admitir-se quase universalmente[19]. É também neste período que parece deveria preferentemente situar-se o seu escrito sobre a caça, integralmente consagrado ao problema da melhor *paidéia*, por se manifestar com violência contra a cultura meramente retórica e sofística[20]. É uma obra que dificilmente se coaduna com a quietação idílica e campestre de Cilunte, onde se pretendeu enquadrá-la, por causa do seu conteúdo. Naturalmente, é àquela época que remonta a experiência que na obra se faz valer; mas a obra a que nos referimos pertence já à vida e às atividades literárias de Atenas.

Através de toda a obra de escritor de Xenofonte ressalta uma consciente feição educativa, mais ou menos acentuada. Não é só

12. A incorporação desta obra às *Memoráveis* assemelha-se ao que hoje denominamos uma nova "edição".

13. Se Xenofonte regressou de uma vez para sempre ou voltou a residir em Corinto durante algum tempo, depois de deixar Cilunte, é coisa que provavelmente nunca se chegará a saber ao certo.

14. É natural que já desde o ano 362 Xenofonte trabalhasse nas suas *Helênicas*. Facilmente se compreende que tenha considerado um remate adequado a nova prova de fraqueza espartana que foi a batalha de Mantinéia, pois na sua obra descrevia-se primeiro o apogeu de Esparta até ela chegar a potência de primeiro plano, e a seguir a sua decadência. Também em Isócrates e outros autores contemporâneos encontramos este tema como a experiência política mais importante e como o paralelo que deve servir de aviso ao presente, no tocante à queda da primeira república ateniense. É o que dá unidade interna à obra histórica de Xenofonte.

15. Acerca da separação do final, que certos especialistas propugnam, cf. adiante, nota 56 deste cap.

16. Todas estas obras pertencem à década de 50. É também com base neste ambiente espiritual que se deve interpretar o *Crítias* de Platão e a sua imagem real de Atenas.

17. A redação de um capítulo como a conversa entre Sócrates e Péricles o Moço, *Mem.*, III, 5, em que se parte do pressuposto que o principal inimigo de Atenas são os Tebanos e se propõe aos Atenienses (a meio da guerra do Peloponeso!) o modelo da antiga *arete* espartana, só se pode conceber na altura em que Atenas e Esparta eram aliadas contra Tebas, após o início do novo apogeu desta cidade, isto é, nas décadas de 60 ou 50 do séc. IV. Na época em que se simula a conversa, antes da batalha dos Arginusas, não existia qualquer perigo de invasão beócia na Ática. Em contrapartida, cf. as normas dadas no *Hipparchicus* de Xenofonte, VII, 2 ss., para o caso de uma invasão beócia. O capítulo das *Memoráveis* corresponde à mesma época, em que estas medidas para defesa de Atenas contra uma invasão beócia tinham atualidade.

18. O *Hipparchicus* não dá instruções para todos, mas sim para melhorar a instrução da cavalaria ateniense. O autor tem presente como missão pessoal o caso da defesa da Ática contra uma invasão dos Beócios. Cf. VII, 14. Atenas tem de se esforçar por opor aos excelentes exércitos de hoplitas tebanos uma infantaria ática que não desmereça; e aos ginetes beócios uma cavalaria superior. O escrito *Da Arte da Equitação* refere-se também à situação ateniense; cf. c. 1. Na última linha, esta obra remete para o *Hipparchicus*.

19. Em V, 9, menciona-se o abandono, na guerra santa, do templo de Delfos pelos Focenses, que o haviam conservado muito tempo. Este dado situa-nos já na segunda metade da década de 50.

20. Cf. *Cinegético*, XIII.

um tributo rendido à sua época pelo autor, mas uma espontânea manifestação da sua natureza. Até a narração aventureira da sua participação na retirada dos dez mil Gregos contém muita coisa diretamente instrutiva. Procura-se ensinar ao leitor como se deve falar e agir em certas circunstâncias da vida. Tal como os Gregos em situação de extrema angústia, cercados de ameaçadoras tribos bárbaras e de exércitos inimigos, assim o leitor deve aprender a descobrir e a desenvolver dentro de si próprio a *arete*. Salienta-se abertamente o que há de exemplar em muitas figuras e ações, sem falar dos conhecimentos e capacidades materiais que ousadamente se apregoam, principalmente em assuntos militares. Todavia, o que mais impressiona o leitor não é a tendência conscientemente educativa da obra; é, sim, a viva emoção das peripécias do autor e seus camaradas numa situação daquelas, angustiosa e desesperada mesmo para soldados impávidos e calejados na guerra. Nada mais distante da maneira de ser de Xenofonte que a atitude de simples espectador em face da própria valentia e da própria perícia. Estas ganham para ele as nossas simpatias, sobretudo se considerarmos que um episódio como aquele – em que dez mil Gregos, rompendo caminho pelos seus próprios meios desde as margens do Eufrates até as costas do Mar Negro, entre combates e perigos sem conta, conseguiram salvar-se mesmo depois de perderem os seus oficiais – é o único raio de luz que brilha sobre o panorama sombrio e desesperado da história grega daquele tempo.

Não é a maneira como Xenofonte procura influenciá-lo o que mais comove o leitor; é a impressão perdurável deixada no seu espírito pelo mundo dos povos exóticos. Esta impressão reflete-se em cada página e sobretudo na sua pintura imparcial dos nobres persas e das suas virtudes varonis, cujo sentido e significação para Xenofonte se revelam com toda a clareza, quando projetadas no fundo idealizante da *Ciropedia*. É certo que esta nota não domina todo o quadro, mas se combina com a repulsa tão profunda que no autor suscita a traição daqueles degenerados representantes do regime persa vigente, com os quais os Gregos tinham de tratar. Mas não teria sido necessário o testemunho do seu *Oikonomikos*, onde nos afiança que, se o jovem Ciro tivesse vivido mais tempo, teria chegado a ser um monarca tão grande como o seu famoso antecessor[21], para nos fazer compreender com que olhos devemos contemplar o retrato que dele traça na *Anábase*[22]. É um retrato pintado pela mão de um admirador entusiasta, que não só deplora a trágica sorte heróica do filho do rei, caído na luta, mas nele vê brilhantemente reencarnada a *arete* dos antigos Persas. No final da *Ciropedia*, Xenofonte atribui as causas da decadência do poder dos Persas à relaxada moral que reinava na corte de Artaxerxes Mnémon, aquele mesmo rei que o seu irmão Ciro tentou derrubar do trono[23]. Se a sublevação tivesse triunfado, Ciro teria suscitado um renascimento dos antigos ideais persas, aliados às melhores forças da Hélade[24], e talvez a história do mundo tivesse tomado outro rumo. A imagem que, na *Anábase*, Xenofonte pinta da personalidade de Ciro, após ter narrado a sua morte na batalha de Cunaxa, é um paradigma perfeito da mais alta *kalokagathia*[25]. É um modelo que deve incitar à imitação e prova aos Gregos que a verdadeira virtude varonil e a nobreza no modo de pensar e de agir não constituem um privilégio da raça grega como tal. Embora transpareça constantemente em Xenofonte o orgulho nacional e a fé na superioridade da cultura e do talento gregos, ele está muito longe de pensar que a verdadeira *arete* seja um dom dos deuses depositado no berço de qualquer burguezinho helênico. Na sua pintura dos melhores Persas ressalta por toda a parte o que nele despertou o seu trato com os representantes mais notáveis daquela nação: a impressão de que a autêntica *kalokagathia* constitui sempre, no mundo inteiro, algo de muito raro, a flor suprema da forma e da cultura humanas, a qual só floresce de modo completo nas criaturas mais nobres de uma raça.

A mentalidade grega do séc. IV, levada pela sua ânsia ilimitada, ainda que freqüentemente já pouco realizadora, de exigir

21. *Oik.*, IV, 18. Cf. *An.*, I, 9, 1.
22. *An.*, I, 9.
23. *Cir.*, VIII, 8. Cf. especialmente VIII, 8, 12.
24. Contraste entre a *paidéia* dos antigos Persas e o luxo "médico" dos Persas atuais: *Cirop.*, VIII, 8, 15.
25. Cf. Ivo BRUNS, *Das literarische Porträt der Griechen*, pp. 142 ss.

que todos os seres humanos participassem por igual na *arete* (reconhecendo-lhes simultaneamente plena igualdade de direitos civis) encontrava-se em risco de perder de vista aquela virtude. Xenofonte via sem dúvida que a natureza confirmava constantemente a superioridade do grego médio sobre o bárbaro médio, pela sua capacidade de iniciativa e pelo seu sentido da própria responsabilidade. Contudo, a grandeza dos Persas reside em terem sabido criar um escol de cultura e formação humana gigantescas. Este fato não podia passar despercebido à visão imparcial do grego, sobretudo se se tiver presente que os pensadores gregos daquele tempo, Platão e Isócrates, nas suas teorias sobre a educação e a cultura, apresentavam com toda a clareza o problema da elite como o problema capital de toda a cultura. O contato com uma raça estranha e com o seu estilo de vida constituiu, pois, para Xenofonte, a revelação dos princípios tácitos de toda a cultura superior, com grande freqüência ignorados pelos educadores idealistas. Aqueles Persas nobres também tinham a sua *paidéia*, ou algo de semelhante a ela[26], e era por terem uma *paidéia* que se mostravam tão sensíveis às supremas realizações da Grécia[27]. Na imagem de Ciro traçada por Xenofonte aparecem intimamente associadas a helenofilia e a alta *arete* persa. Ciro é o Alexandre dos Persas e só difere do Macedônio pela sua *tyche*. A lança que o trespassou podia ter derrubado também Alexandre[28]. Se não fosse esta lança, a história do Helenismo teria começado com Ciro e teria seguido um rumo diferente[29]. Mas a *Anábase* de Xenofonte passou a ser o livro que, por manter viva na lembrança dos Gregos do séc. IV a retirada dos dez mil, alimentava neles a consciência de que qualquer chefe grego capaz podia conseguir o que aquele corpo de mercenários gregos teria chegado a realizar sob o comando de Ciro, se este não tivesse sido morto. A partir daí, os Gregos acreditaram que o reino dos Persas estava à sua mercê. Xenofonte convenceu disso todos os pensadores do seu tempo, como Isócrates, Aristóteles e Demóstenes[30]. Ao mesmo tempo, ao apontar a *paidéia* do príncipe persa como fator de política cultural, a *Anábase* punha em primeiro plano e suscitava pela primeira vez como problema a possibilidade de uma fecundação da cultura persa-oriental pela grega[31].

Pelo seu conteúdo espiritual e pela sua forma, a cultura grega leva a qualquer outra *elite* o que esta por si própria não possui, mas é precisamente assim que a ajuda a se desenvolver. Ciro não é para Xenofonte um representante degenerado da cultura à moda grega, mas sim o tipo mais genuíno e mais excelente do Persa[32]. Este ponto de vista harmoniza-se bastante bem com o de Sócrates, quando afirmava que muitos gregos não participavam em nada da *paidéia* helênica e que os melhores representantes de

26. Acerca da *paidéia* de Ciro o Moço, cf. *An.*, I, 9, 2-6. Xenofonte descreve-a tanto para caracterizar o seu herói como para caracterizar a si mesmo. Cf. adiante, pp. 1223 ss. A ingênua narração da nobreza dos Persas em *Cirop.*, I, 2, 16, era talvez a mais adequada para dar uma idéia do que um grego culto do tempo de Platão considerava nobre naquele povo. Entre os Persas considerava-se incorreto cuspir e assoar o nariz; era também incorreção ser visto quando se ia ao local indicado fazer as suas necessidades. A explicação médico-dialética que Xenofonte acrescenta e o realismo de toda a passagem provam que estes pormenores foram todos tirados dos *Persica* do médico *Ctésias*, que escreveu na corte do rei Artaxerxes e vem citado na *Anábase*, I, 8, 27.

27. Sobre as idéias pan-helênicas de Ciro e o alto apreço em que tinha a cultura grega, cf. a sua alocução às tropas gregas em *An.*, I, 7, 3. Xenofonte faz-lhe dizer nesta obra que trouxera os Gregos para esta campanha porque os considerava infinitamente superiores aos Bárbaros. A superioridade moral e militar dos Gregos deriva-a ele, nesta obra, da sua liberdade. Os povos submetidos pelos Persas ficaram ao mesmo tempo reduzidos à escravidão. Isto naturalmente não afeta o amor-próprio de Ciro, como membro da nação dominadora do império persa. *Cirop.*, VIII, 8, 26: que os Persas daquele tempo já não podiam travar as suas guerras sem a intelectualidade e as virtudes militares dos Gregos, afirma.

28. Cf. *An.*, I, 8, 27. Alexandre professava a mesma idéia de Ciro acerca da bravura pessoal do chefe, idéia que os Gregos do séc. IV consideravam romântica. Expunha-se ao perigo sem qualquer finalidade e era ferido com freqüência.

29. Levado pela clara consciência do paralelismo histórico entre a campanha de Alexandre e a de Ciro, Arriano deu à sua história do conquistador macedônio o título de *Anábase de Alexandre*. Cf. ARRIANO, *An.*, I, 12, 3-4.

30. ISÓCRATES, *Paneg.*, 145. DEMÓSTENES, *Simorias*, 9 e 32. Sobre Jasão de Feres e o seu plano para acabar com o império persa, cf. ISÓCRATES, *Fil.*, 119. Certamente devem ainda ser incluídos nesta série, e não em último lugar, os próprios Filipe e Alexandre. Carecemos, porém, de dados a este respeito.

31. Cf. acima, nota 26 deste cap. Alexandre procurou misturar o sangue e a cultura grega e persa mediante os matrimônios entre a nobreza de ambos os povos.

32. Cf. *An.*, I, 9.

outras nações se encontravam, em contrapartida, dominados por ela em muitos aspectos[33]. Estes gregos vislumbraram agora, embora sem terem percebido claramente, a possibilidade e as condições de uma influência da cultura grega para além das fronteiras da própria raça. Compreenderam que o caminho consistia em articular a cultura helênica com o que de melhor houvesse no que era peculiar a cada povo. Isto faz com que Xenofonte adquira a consciência de que o povo cavaleiresco dos Persas, *inimigo jurado* dos Gregos, apresenta, quanto à estrutura da sua *paidéia* da nobreza, uma grande afinidade com o alto apreço em que os antigos tinham a *kalokagathia*. Aliás, o paralelo repercute sobre o ideal grego e faz com que os traços da aristocracia persa se fundam na sua imagem da *arete* helênica. De outra forma, não teria podido surgir um livro como a *Ciropedia*, que apresenta aos Gregos o ideal da verdadeira virtude de um monarca, encarnado na pessoa de um rei persa.

Esta obra, em cujo título figurava a palavra *paidéia*, é para nós decepcionante, no sentido de que é só no seu começo que trata realmente da *educação de Ciro*.[34]. Não estamos na presença de uma novela cultural da Antiguidade, mas sim de uma biografia completa, ainda que muito romanceada, do rei que fundou o império persa. Esta obra é, no entanto, *paidéia*, pois o seu propósito educativo transparece claramente a cada página. Ciro é o protótipo do monarca que, tanto pelas suas qualidades de caráter como pela sua reta conduta, vai conquistando e consolidando passo a

33. *Paneg.*, 50. Cf. acima, p. 758.

34. Cf. em *Cirop.*, I, 6, as palavras de Xenofonte para descrever o caráter de Ciro nos aspectos que o interessavam: τίς ποτ' ὢν γενεὰν καὶ ποίαν τινὰ φύσιν ἔχων καὶ ποίᾳ τινὶ παιδευθεὶς παιδεία τοσοῦτον διήνεγκεν εἰς τὸ ἄρκειν ἀνθρώπων. Uma tão grande importância como a que aqui se atribui à *paidéia* entre os Persas assinala-a Xenofonte no sistema espartano: *Constituição dos Lacedemônios*, II. No entanto, a exposição da *paidéia* de Ciro limitava-se essencialmente ao cap. II do livro primeiro da *Ciropedia*. Também a *Anábase* tira o título do I capítulo da obra, apesar de a parte principal se consagrar à narração da retirada dos Gregos, isto é, da *katabasis*. Não faltam exemplos deste tipo de títulos na literatura grega.

passo a sua posição de força[35]. O mero fato de os Gregos do séc. IV poderem entusiasmar-se com tal figura atesta como os tempos tinham mudado; e uma prova ainda mais eloqüente disso é ter sido ateniense o autor desta obra. Entramos na era da educação dos príncipes. A narração dos feitos e da ascensão de um monarca famoso na História era *um* dos caminhos que levava a esta meta. Platão e Isócrates buscam-no por outras vias: um, através da sua disciplina dialética; outro, mediante uma compilação de máximas e reflexões acerca dos deveres do príncipe. A Xenofonte, em contrapartida, interessa-lhe destacar as virtudes do seu herói como soldado, virtudes que ilustra tanto no aspecto moral como no técnico-militar, adornando-o com traços tirados da própria experiência do autor. No fundo, para Xenofonte o soldado é o verdadeiro homem, vigoroso, saudável, valente e firme, disciplinado não só na luta contra os elementos e contra o inimigo, mas também contra si próprio e suas fraquezas. É o único homem livre e independente no seio de um mundo em que não existe um Estado bem consolidado nem um regime de segurança civil. O ideal de soldado de Xenofonte não é o chefe arrogante que frivolamente volta as costas à lei e à tradição e resolve todas as dificuldades de espada em punho. O seu Ciro é ao mesmo tempo o protótipo da justiça e o seu poder assenta sobre o amor dos seus amigos e a confiança dos seus povos[36]. O guerreiro de Xenofonte é o homem que confia singelamente em Deus. Na sua obra sobre os deveres do capitão de cavalaria, há uma passagem onde diz que se algum leitor se espantar de todos os seus atos começarem *com Deus*, é

35. O título da obra justifica-se também por nela se falar constantemente da *paidéia* dos Persas e da sua *arete*, como da força criadora à qual o império persa deve a sua origem. São demasiado numerosos, para serem aqui citados, os passos que apóiam este juízo. Ao transmitir o poder aos seus sucessores e herdeiros, Ciro destaca também, como título jurídico, a *paidéia* que recebeu e transmitiu aos seus filhos (VIII, 7, 10).

36. O amor à justiça é desde muito cedo inculcado a todos pela *paidéia* persa: *Cirop.*, I, 2, 6; também a conversa de Ciro, garoto ainda, com sua mãe Meda, I, 3, 16. Sobre o seu pai, persa, lemos em I, 3, 18: μέτρον αὐτῷ οὐχ ἡ φυχή, ἀλλ' ὁ νόμος ἐστίν φυχή; significa veleidades subjetivas, em oposição à objetividade das normas da lei.

porque nunca se viu forçado a viver em perigo constante[37]. Mas a missão do soldado é, além disso, para ele, a alta escola do homem verdadeiramente nobre. Parece-lhe uma idéia absolutamente natural a união do guerreiro e do monarca na pessoa de Ciro[38].

É precisamente por Xenofonte ver nela tão alta escola de virtude e de nobreza, cuja narração entretece com a biografia do seu herói, que a educação dos Persas lhe prende a atenção. O mais provável é não ter sido Isócrates o primeiro a orientar as suas preocupações para este problema, pois havia já muito tempo que os círculos da "sociedade" de Atenas e de outras cidades andavam vivamente interessados no regime político e na educação de outros povos[39]. Xenofonte trazia sobre a Pérsia notícias frescas, colhidas diretamente por ele, através da sua própria experiência e informação; talvez até então nunca se tivesse iluminado com luz viva este aspecto da vida persa. Isto tampouco quer dizer que fossem muito pormenorizados os seus dados sobre o assunto. Considera a educação persa superior à dos Gregos[40]. Ao emitir este juízo, é através da imagem que Platão traça da educação grega que ele a vê. O único Estado onde existe uma preocupação pública pela juventude é Esparta, que Xenofonte não menciona nesta obra e cujas condições não podiam ser comparadas às do resto da

37. *Hipparchicus*, IX, 8.

38. Com Péricles seu *primeiro cidadão* (πρῶτος ἀνήρ). Atenas gerou um governante que era ao mesmo tempo estadista e estratego. Este mesmo ideal vale também para os dois adversários Nícias e Alcebíades. O último que logrou reunir ambas as qualidades foi Timóteo. Desde então, a tendência delas foi separem-se cada vez mais. Xenofonte não considera a carreira de político, mas sim a formação de soldado, para a missão de governar. Também Isócrates, e particularmente Platão, salientam com traços vigorosos, na sua *paidéia* do governante, o fator militar. Contudo, até o advento da época helenística não predomina o tipo de governante de Xenofonte, exclusivamente assente nas virtudes do soldado. Muitas destas personalidades governantes associavam às qualidades guerreiras uma formação científica.

39. Nos seus estudos sobre a vida política de outros Estados, Crítias dedicou a sua atenção ao problema educativo; provam-no os fragmentos da sua *Constituição dos Lacedemônios*, obra escrita em prosa. Sobre a Tessália podia ele informar por experiência própria.

40. *Cirop.*, I, 2, 2-3 (início).

Grécia[41]. Aqui cada um cria os seus filhos como bem lhe apraz. Só quando adultos a lei lhes pega na mão e lhes impõe os seus preceitos. Mas a sua educação torna-os pouco aptos a corresponderem a esta obediência à lei de que tão orgulhosos se sentem os Estados gregos e à qual chamam justiça. Os Persas, ao contrário, iniciam a sua ação tutelar em tenra idade e educam a infância na justiça, da mesma forma que os pais gregos ensinam os filhos a soletrar[42].

O centro da sua educação é a *praça pública* diante do palácio real, rodeada também por outros edifícios públicos. Deste lugar estão banidos comerciantes e lojistas, para que o seu bulício não se misture à *eukosmia da gente culta*[43]. É patente o contraste com o que acontecia em Atenas e na Grécia. Aqui, a praça e as imediações dos edifícios públicos viam-se cercadas de tendas de comércio e cheias de azáfama ruidosa e agitada dos negócios[44]. Em razão da sua localização a *paidéia* persa pode sentir-se vinculada à comunidade, desde o primeiro instante, e até situada no centro da estrutura política. Os diretores da educação infantil saem das fileiras dos velhos escolhidos como mais aptos para esta função; os educadores dos jovens capazes de pegar em armas, dos "efebos", são distintos representantes dos homens de idade madura[45]. As crianças, como na Grécia os adultos, têm uma espécie de tribunal perante o qual podem apresentar as suas queixas e agravos, contra os gatunos, assaltantes e autores de atos violentos, de fraude ou de injúria[46]. Os autores de um desacato são disciplinarmente castigados; mas também o são aqueles que acusam inocentes. Xenofonte salienta como peculiar atributo dos Persas o grave castigo com que sancionam a ingratidão. Este é considerada a raiz de todo o impudor e, portanto, de todo o mal[47]. Isto recorda-nos a

41. Na *Const. Laced.*, X, 4. Xenofonte enaltece a educação da juventude espartana, a cargo do Estado, em termos semelhantes aos que usa aqui a respeito da juventude persa.

42. *Cirop.*, I, 2, 6.

43. *Cirop.*, I, 2, 3-4.

44. Cf. DEMÓSTENES, *Cor.*, 169.

45. *Cirop.*, I, 2, 5.

46. *Cirop.*, I, 2, 6.

47. *Cirop.*, I, 2, 7.

importância que na educação da juventude e na manutenção de qualquer regime social Platão e Isócrates atribuíam ao *aidos*, ao sentimento da honra e do pudor[48]. Para Xenofonte, é o exemplo o verdadeiro princípio de toda a educação entre os Persas. É o exemplo que ensina os jovens a acatar submissamente o princípio supremo, a obediência, pois vêem os maiores cumprirem pontual e continuamente o mesmo dever[49].

O regime de vida das crianças é o mais simples que se possa imaginar. Trazem de casa para a escola um pedaço de pão e uma salada, bem como uma caneca para tirarem e beberem água, e todos comem juntos sob a vigilância do mestre. Este sistema de educação chega até os 16 ou 17 anos; nessa idade, o jovem ingressa no corpo dos efebos, onde permanece durante dez anos. Xenofonte tece grandes elogios ao dever de servir no exército desde a tenra idade, pois a idade juvenil requer cuidados especialmente atentos. O serviço militar é a escola da disciplina. As forças armadas estão sempre à disposição das autoridades e fazem guarda ao rei nas suas periódicas excursões venatórias. Estas caçadas realizam-se várias vezes por mês[50]. O alto apreço que se tem pelo exercício de caça é, segundo Xenofonte, um sintoma de saúde do sistema persa. O nosso autor celebra as virtudes desta prática que enrijece o homem, e tanto aqui como na sua obra sobre o Estado dos Lacedemônios e no *Cinegético*, concebe-a como um dos elementos essenciais de toda a *paidéia* correta[51]. A este quadro da cultura persa, formado pelo cuidado da justiça e pelo desenvolvimento do homem na guerra e na caça, acrescenta Xenofonte no *Oikonomikos*, como terceiro fator, o cuidado da agricultura[52]. O sistema social apresenta-se dividido em quatro classes, pela idade: as crianças, os efebos, os homens maduros e os anciãos. Só ingressam na classe dos efebos as crianças cujos pais disponham de re-

48. Cf. acima, p. 548, nota 119; pp. 950-51, 1163 ss.

49. *Cirop.*, I, 2, 7.

50. *Cirop.*, I, 2, 8-9. Também ISÓCRATES, *Areop.*, 43 e 50, proclama a necessidade de velar melhor pelos efebos e pelos jovens.

51. *Cirop.*, I, 2, 10, Cf. *Const. dos Laced.*, IV, 7; VI, 3-4. Sobre o *Cinegético*, cf. adiante, pp. 1249 ss.

52. *Oik.*, IV, 4 ss.

cursos para enviar os filhos a esta escola de *kalokagathia*, em vez de fazerem-nos trabalhar, e só alcançam a categoria de adultos (τέλειοι) e a seguir a dignidade de anciãos (γεραίτεροι) os efebos que completam o tempo de serviço militar[53]. Estas quatro categorias constituem a elite do povo persa na qual assenta todo o sistema político do Estado, pois é através delas que o rei governa o país. Tudo isto tinha que parecer muito estranho ao público grego, se excetuarmos talvez o de Esparta, que sem dúvida encontraria nas instituições do seu próprio Estado certos traços afins dos do sistema persa[54]. Isto recordará ao leitor moderno as escolas de cadetes dos Estados militares do tipo do antigo Estado prussiano, chamadas a fornecer ao exército o material humano e, assim, a formarem os seus pupilos desde a infância. O paralelo não deixa de ter a sua justificação, se se tiver em conta que a base social de ambos os sistemas era a mesma. Era uma base de tipo feudal e, apesar de Xenofonte entender que a linhagem é aqui substituída pela norma da independência financeira dos pais das crianças que se pretende educar[55], o mais provável é que esta categoria coincidisse quanto ao essencial com a nobreza dos proprietários de terras do Estado persa.

Xenofonte, cujas tendências aristocrático-guerreiras encontram em Esparta o seu mais próximo paralelo dentro da Grécia, pinta-lhes um segundo modelo neste quadro peculiar da educação persa. É caso para se perguntar se a idéia em que a *Ciropedia* se baseia era puramente teórica ou se estava no ânimo do seu autor propugnar praticamente a difusão e a realização deste ideal. Embora Xenofonte fosse historiador, não é provável que naquela época adotasse, perante problemas como estes, uma atitude meramente histórica. O mínimo que se pode pensar é que o seu autor

53. *Cirop.*, I, 2, 12 (final)-13.

54. Aos cidadãos espartanos com plenitude de direitos tinha, contudo, de parecer estranho que até o rei dos Persas e a alta nobreza se entregassem fervorosamente à agricultura. Em Esparta eram considerados banais estes trabalhos, como qualquer outra ocupação profissional. Cf. *Const. dos Laced.*, VII, 1. Xenofonte, que não coincide aqui com o seu próprio ideal espartano, aponta expressamente em *Oik.*, IV, 3, esta oposição entre Esparta e a Pérsia.

55. *Cirop.*, I, 2, 5.

concebeu esta obra numa época em que Esparta ainda se encontrava no apogeu do seu poderio, e que um escritor refugiado como Xenofonte, que interiormente se inclinava para o sistema espartano, se propunha, à luz do exemplo gêmeo dos Persas, estimular nos círculos do seu povo a compreensão pelo autêntico espírito de um Estado militar. Não é outra, com efeito, a finalidade visada na sua obra sobre o Estado espartano. Contudo, a consideração final com que o autor fecha ambas as obras obriga-nos a pôr de lado qualquer intenção de propaganda direta. No prólogo da *Ciropedia* volta resolutamente as costas aos Persas do seu tempo e explica as razões da sua decadência[56]. E igual atitude adota para com a Esparta dos seus dias, no final da sua obra sobre o Estado lacedemônio[57]. Não teria procedido assim, sem dúvida, em vida do rei Agesilau, a quem exaltou numa apologia, escrita quando da sua morte [360], como a personificação da autêntica virtude espartana. As alusões à história do tempo parecem situar o acabamento de ambas as obras nos derradeiros anos de Xenofonte, quando já não se podia falar de hegemonia espartana[58]. Mas mesmo que se ponham de parte todos os dados políticos do tempo, é evidente que um homem com as suas idéias não podia sentir a tentação de erguer nestas obras um monumento ao espírito que presidia à educação dos Persas. O seu livro esforça-se repetida-

56. *Cirop.*, VIII, 8.
57. *Const. dos Laced.*, XIV.
58. Alguns especialistas consideram adição posterior de Xenofonte, ou atribuem mesmo a outro autor, o final da *Ciropedia* e o da *Constituição dos Lacedemônios*, onde Xenofonte ataca tanto os Persas como os Espartanos, por terem abandonado o seu ideal próprio. Seria porém esquisito que em ambas as obras se introduzisse exatamente a mesma modificação *a posteriori*. Ao contrário, as considerações finais das duas obras apóiam-se mutuamente pelo contraste que estabelecem entre o estado de coisas vigente em outro tempo e a decadência reinante no tempo do autor. Não é só na consideração final da *Ciropedia* que o característico termo "agora" aparece; ele surge também noutras passagens. Cf. I, 3, 2; I, 4, 27; II, 4, 20; III, 3, 26; IV, 2, 8; IV, 3, 2; IV, 3, 23; VIII, 1, 37; VIII, 2, 4; VIII, 2, 7; VIII, 4, 5; VIII, 6, 16. E se os capítulos finais das duas obras são autênticos e procedem do autor (do que não duvido), teremos que situar a conclusão da *Ciropedia* e da *Constituição dos Lacedemônios* na última década da vida de Xenofonte. O mais recente acontecimento que XENOFONTE menciona, em *Cirop.*, VIII, 8, 4, é a entrega do sátrapa rebelde Ariobarzanes, pelo seu próprio filho, ao grande rei [360].

mente por ir de encontro à possível objeção de que procura preconizar o regime oriental e o despotismo, e é com aquele intuito que distingue os Persas efeminados do seu tempo e o povo de cavaleiros e de guerreiros que fundou o império. A exuberante vida oriental, que muitos consideram típica da Pérsia, é para ele característica da Média[59]. Foi esta a principal razão de o império medo ter caído nas mãos dos Persas, logo que estes tiveram consciência da sua superioridade. Este povo persa, o do tempo de Ciro, não era um povo de escravos, mas de homens livres e iguais em direitos[60], e enquanto Ciro empunhou o cetro, tal espírito viveu sem quebra nas instituições do novo Estado. Foram os seus sucessores que o renegaram, acelerando assim a decadência do seu povo[61]. É na *paidéia* dos Persas que Xenofonte vê o último vestígio e o expoente autêntico da sua primitiva *arete*. E embora o povo persa do seu tempo tivesse degenerado, considera-o digno de perdurar na memória dos homens, com a recordação do fundador do império e da sua grandeza passada.

O ensaio de Xenofonte, *Constituição dos Lacedemônios*, constitui o paralelo direto da *Ciropedia.* Embora não se exponha ali a história de um único homem, mas se faça a pintura de um Estado, os livros são comparáveis entre si, por começarem pela *paidéia*, salientando assim em primeiro plano o ponto de vista especial sob que abordam o tema. É certo que, encarada em sentido estrito, a educação apenas ocupa os primeiros capítulos das duas obras, mas o autor considera-a a base do Estado persa e do Estado espartano, à qual se refere constantemente[62]. E, desde que estendamos também à direção da vida dos adultos, que nestes Estados vigora, a palavra educação, as demais instituições destes dois povos apresentam de modo igualmente acentuado o caráter de um único sistema educativo, coerentemente aplicado.

O conceito espartano da virtude cívica suprema foi por nós inferido dos mais antigos documentos que possuímos: as poesias

59. *Cirop.*, I, 3, 2 ss.; VIII, 8, 15.
60. *Cirop.*, VII, 5, 85.
61. *Cirop.*, VIII, 8, 1-2.
62. Cf. os caps. "A educação do príncipe" e "Platão e Dionísio".

de Tirteu (acima, pp. 115 ss.). Este autor pertence à época das lutas da Messênia, quando este ideal varonil espartano rompeu caminho sob o aguilhão da necessidade exterior, em conflito com concepções de caráter mais aristocrático. Era a concepção de que a suprema contribuição do cidadão para o bem da coletividade consistia na defesa da pátria e de que os seus direitos dentro do Estado não deviam ajustar-se a nenhum privilégio de linhagem ou de fortuna e sim à conduta no cumprimento deste dever supremo. E sempre esta concepção fundamental acerca das relações entre o indivíduo e a comunidade se conservou intacta numa comunidade como a espartana, obrigada constantemente a defender-se de armas na mão e a velar pela sua existência, num estado de guerra permanente. Ao longo dos séculos foi surgindo nela e estruturando-se um sistema próprio de vida civil. Não estamos informados sobre as diversas fases do seu desenvolvimento. Em tempos de Xenofonte e de Platão, e, com certeza, muito antes, este *cosmos* espartano já aparecia aos olhos do mundo como uma formação acabada. Contudo, devemos exclusivamente ao interesse destes pensadores e escritores pela *paidéia* dos Espartanos o ter-se conservado algum conhecimento de Esparta digno de nota[63]. Era com assombro que os outros Gregos viam todas as intituições espartanas visarem um único objetivo: fazer dos cidadãos os melhores guerreiros do mundo. E compreendiam muito bem que não era só pela força de um aperfeiçoamento técnico que este objetivo podia ser alcançado; supunha, além disso, uma formação interior do homem, iniciada logo na mais tenra infância: não era uma formação puramente militar, mas uma formação política e moral no sentido mais amplo, embora antagônica a tudo quanto os Gregos entendiam por tal. Existiam em toda a Grécia, ao lado dos amigos da democracia ateniense, partidários convictos do espírito espartano. Platão não é de modo nenhum expoente típico dos segundos, pois adota uma atitude crítica em relação ao ideal espartano como tal. Admira unicamente a coerência com que a idéia normativa penetra em Esparta todas as esferas da vida civil,

63. Cf. atrás, pp. 108 ss., "O ideal espartano do séc. IV e a tradição".

bem como a consciência da importância da educação para a estruturação do espírito coletivo[64]. Não é, pois, Platão, mas Xenofonte, o verdadeiro representante daqueles filolacedemônios que existiam principalmente nos círculos aristocráticos da Grécia.

A sua crítica à democracia ateniense do seu tempo, que se manifesta abertamente nas *Memoráveis*, levava-o, apesar da sua lealdade de cidadão para com a cidade-pátria, a admirar em Esparta (a inimiga política de Atenas) muitas coisas que ele considerava a solução, inspirada por uma sabedoria consciente, de muitos problemas fundamentais não resolvidos pelo Estado ateniense. Segundo parece, brotavam de uma única fonte todos os males da democracia do seu tempo: do exagerado ímpeto de afirmação pessoal do indivíduo, que parecia não reconhecer deveres, mas apenas direitos ao cidadão, e via precisamente nisso a essência da liberdade que o Estado lhe devia garantir. Era natural que quem professava, como Xenofonte, o ideal de soldado que vimos, considerasse especialmente deplorável esta falta de disciplina consciente da sua responsabilidade. Não era dos postulados ideais do indivíduo, mas sim das condições externas impostas pela existência da coletividade, que o seu pensamento político partia. A falta de capacidade e de energia guerreira dos cidadãos atenienses, também salientada constantemente por outros críticos contemporâneos, como Platão, Isócrates e Demóstenes, tinha que parecer a um homem como ele uma frivolidade pueril e inconcebível, destinada a acarretar a curto prazo, no meio de um mundo de inimigos e invejosos, a perda da famosa liberdade de que tanto se gloriava a democracia ateniense. Sem dúvida que a disciplina espartana não era fruto da livre decisão de uma maioria cívica. Fazia parte da estrutura legislativa fundamental do Estado, na qual Xenofonte via a obra genial de um só homem, a figura meio mítica de Licurgo[65]. É indubitável que Xenofonte não ignorava

64. Cf. PLATÃO, *Leis*, 626 A (cf. adiante o cap. sobre as *Leis*). É em termos semelhantes que o autor oligárquico da obra intitulada *Constituição dos Atenienses* (que chegou até nós atribuída a Xenofonte) admira a assombrosa coerência em todos os pormenores do sistema democrático, sem se pronunciar quanto ao fundo da questão.

65. *Const. dos Laced.*, I, 1; II, 2; II, 13, etc.

as condições históricas próprias da longa sobrevivência em Esparta do regime primitivo de uma vida de acampamento militar, da coexistência de várias raças (uma dominadora e outra dominada) dentro do mesmo Estado, da perduração de um estado de guerra quase sempre latente entre ambas, ao longo de muitos séculos; não faz referência a eles, porém, e concebe antes o *cosmos* espartano como obra de arte política estática, cuja originalidade enaltece e cuja imitação por parte de outros considera desejável[66]. Esta imitação não a imaginava ele, evidentemente, como uma cópia servil de todas as instituições, mas os escritos de Platão sobre o Estado são o melhor comentário ao que a mentalidade grega entendia por imitação. Os Gregos tendiam menos do que nós a encarar na sua individualidade única uma criação coerente consigo própria, mesmo quando determinada pelas condições da sua essência; e quando se viam em vias de ter de reconhecer as virtudes de um sistema, fossem elas quais fossem, preferiam imitar o que lhes parecia bom e útil. Para Xenofonte, Esparta é um estado que realiza perfeitamente aquele ideal de soldado que ele conheceu na vida do acampamento, na campanha de Ciro.

Não passa despercebido a Xenofonte o que para o individualismo corrente do seu tempo e respectiva consciência da liberdade existe de paradoxal no tipo de vida e no sistema de educação dos Espartanos[67]. A sua adesão às instituições de Licurgo procura apresentá-la, como repetidas vezes o faz, sob a forma cautelosa de deixar que o leitor ponderado decida por si mesmo se o legislador espartano beneficiou ou não, com as suas medidas, o seu povo. Devia necessariamente supor que a opinião dos seus leitores se dividiria e que muitos achariam demasiado alto o preço pago por aqueles benefícios[68]. Mas é evidente que também contava, em grande medida, com a adesão dos seus contemporâneos e, sem

66. Cf. *ibid.*, 1, 2, sobre o caráter original da reforma do Estado por Licurgo; e IX, 1; X, 4; XI, 1 e outras passagens sobre o caráter admirável das instituições espartanas. Ninguém as imita, mas todos as enaltecem: X, 8.

67. O autor sublinha repetidas vezes que as instituições espartanas são diametralmente opostas às dos restantes Estados gregos. Cf. I, 3-4; II, 1-2; II, 13; III, 2; VI, 1; VII, 1, etc.

68. Cf. *Const. dos Laced.*, I, 10; II, 14.

dúvida, não apenas nas cidades e nos Estados onde se julgavam supérfluos os interesses literários que o seu livro pressupõe, o que talvez sucedesse na própria Esparta[69]. Não se tratava, nem por sombra, de um problema ideológico. De Xenofonte se disse que era um romântico, por causa de extemporaneidade do seu ideal no seio do mundo democrático iluminista que o rodeava; mas este escritor não era um poeta, era um homem prático. Além da sua primitiva simpatia de soldado por Esparta, estavam em jogo também, sem dúvida nenhuma, as suas convicções políticas como homem do campo. Sentia aversão pelo homem da cidade e pela vida urbana, e via bem que as tentativas de solução do problema social partidas do proletariado das cidades eram inaplicáveis à terra e aos agricultores. O fato de durante as décadas que viveu entregue à agricultura, nas remotas paragens de Élis, não ter deixado de participar nas lutas políticas, que nem sequer ali faltavam, demonstra um conhecimento exato das condições dos partidos existentes naquela província, conhecimento de que daria provas nos livros posteriores das suas *Helênicas*. É com relativa extensão e indubitavelmente como testemunha ocular que refere estes problemas[70]. Naquelas lutas sociais entrechocavam-se as influências aristocráticas de Esparta e as tendências democráticas da Arcádia, e Xenofonte teve ocasião de estudar umas e outras nos seus efeitos. Para o Peloponeso agrário constituía relativa novidade o movimento democrático ali fomentado por Tebas, após a derrota de Esparta em Leuctra, dado que aquelas terras andavam havia já vários séculos firmemente amarradas à direção de Esparta. Os elementos conservadores continuavam fiéis a Esparta, mesmo depois de a Messênia e a Arcádia terem conseguido libertar-se deste sistema político. A influência da nova expansão arcádica não era vista em Élis com bons olhos. Xenofonte considerava uma circunstância feliz que Atenas, receosa pela súbita ascensão de Tebas, se tivesse aliado à humilhada Esparta. Isto tornava o leitor ateniense, sobretudo depois de ver visto as tropas de Atenas lutar repeti-

69. Nem por isso os Espartanos aceitariam o livro de Xenofonte, que encerrava uma eficaz defesa do sistema espartano.

70. Cf., por ex., *Helênicas*, VII, 4, 15 ss.

das vezes ao lado das de Esparta contra os Tebanos, mais acessível à análise serena, embora não isenta de crítica das instituições espartanas; e não atraía sobre o autor suspeitas políticas, como anteriormente teria sucedido, sem qualquer sombra de dúvida[71].

São demasiado conhecidos, para precisarmos transcrevê-los da obra de Xenofonte, os detalhes da educação espartana, da chamada *agoge*. As características essenciais do sistema são: a tendência a velar pela educação de filhos sãos, desde muito cedo, já antes da concepção e durante esta e a gravidez, a seleção racial e a eugenesia; o exercício da educação por meio dos órgãos do Estado e não, como em outras cidades, por meio dos pais e dos escravos, à vigilância dos quais era entregue a criança; a instituição do *paidônomo* como suprema autoridade educativa do Estado, e o enquadramento em formações militares dos garotos e dos jovens, separadamente; a vigilância que cada classe exercia sobre si mesma através do seu homem de mais confiança; o endurecimento do corpo por meio da vestimenta e alimentação adequadas, e finalmente, a ampliação da educação, por parte do Estado, aos primeiros anos de idade madura. Hoje parecem-nos exageradas ou simplesmente primitivas muitas destas coisas, mas os filósofos atenienses aceitavam como sadio o princípio em que estas medidas se inspiravam: o princípio de o Estado ou a cidade tomarem a seu cargo a educação e a exercerem por meio de peritos publicamente designados; e, ao incorporarem esse princípio aos seus projetos de Estado ideal, fizeram-no triunfar em quase todo o mundo[72]. É o princípio da *educação como função pública* que constitui a verdadeira contribuição de Esparta para a história da cultura, contribuição cuja importância é impossível exagerar. A se-

71. Em *Helênicas*, VII, 1, é pormenorizadamente exposta esta feição da política ateniense. O envio de corpos auxiliares atenienses para Esparta ou para os seus confederados menciona-se sempre expressamente na mesma obra e na que trata das receitas do Estado.

72. Além da *República* e das *Leis* de Platão, onde este princípio é aceito, cf. principalmente a exposição de ARISTÓTELES no *Ét. Nic.*, X, 10, 1180 a 25: *O Estado espartano é o único em que o legislador vela pela educação e pelo regime de vida dos homens; na maioria dos Estados essas coisas são totalmente desprezadas e cada qual vive como melhor lhe parece, imperando, à maneira dos Ciclopes, sobre mulheres e crianças.*

gunda peça fundamental do sistema espartano é o serviço militar dos mancebos, encarado como parte essencial da educação. Este regime estava muito mais desenvolvido em Esparta do que nos Estados democráticos da Grécia e prolongava-se para além da juventude, por meio das *sisitias* e dos exercícios militares dos homens de idade avançada. Como vimos, também estas normas foram acolhidas por Platão no seu sistema.

A derrota infligida em Leuctra ao exército espartano, reputado invencível, foi um golpe mortal desferido no sistema de Esparta e deve ter abalado profundamente as idéias de Xenofonte. No final da sua obra sobre o Estado dos Lacedemônios acusa de avareza, sensualidade e ânsia de domínio a Esparta do seu tempo, e observa que ela perdeu a sua hegemonia[73]. E na *História da Grécia*, com que pretende continuar a obra de Tucídides, não só exteriormente, pois o imita também no esforço para compreender a necessidade do que acontece, critica severamente as faltas cometidas pelos Espartanos, enquanto exerceram a hegemonia sobre a Grécia. É só como obra de uma *nemesis* divina que a sua mentalidade religiosa logra compreender aquela trágica queda de uma tão grande altura. É a vingança por ter retesado demais a corda. Ao chegar a este momento, verifica-se que o seu sentimento de admiração não era obstáculo a que ele ainda continuasse a sentir-se bastante ateniense para olhar com uma certa estranheza a rígida dominação espartana. É certo que isto não o impediu de escrever, já depois da queda de Esparta, a sua obra sobre a *paidéia* espartana; mas leva-o a adotar perante o assunto a mesma atitude condicional da *Ciropedia*. Neste estudo consagrado à educação, é precisamente esta prevenção que consideramos, num alto sentido, o elemento educativo. É no mesmo sentido que devemos integrar no grande edifício da *paidéia* a sua obra histórica intitulada *Helênicas*. Os ensinamentos que dela se depreendem não são imanentes aos próprios fatos – como acontece na obra do seu predecessor, cuja envergadura era incomparavelmente superior à sua. É

73. *Const. dos Laced.*, XIV, 6; os Espartanos são agora tão pouco queridos na Grécia que os restantes Gregos fazem frente comum para impedir o ressurgimento do seu domínio.

o autor que as apregoa com absoluta sinceridade subjetiva e zelo religioso. A queda de Esparta, jutamente com a de Atenas, resultante da guerra do Peloponeso, foi a grande experiência histórica da sua vida, a que traçou os caminhos da sua fé moral numa ordem cósmica divina, baseada na justiça[74].

Os escritos socráticos de Xenofonte, as lembranças do mestre e os diálogos, formam entre as suas obras um grupo à parte, cuja conexão com o problema educativo não precisamos fundamentar expressamente. Foi Sócrates quem imprimiu o mais forte impulso de desenvolvimento ao elemento ético e discursivo, já existente no próprio caráter de Xenofonte[75]. As *Memoráveis* já foram mais acima apreciadas como fonte histórica para o nosso conhecimento de Sócrates e aqui não as podemos examinar nem sequer como espelho das idéias de Xenofonte acerca da *paidéia*[76]. A crítica do seu valor como fonte histórica implica também o conhecimento do espírito de Xenofonte, que nelas palpita. É de um encanto enorme ver o autor pintar em Sócrates o representante das suas idéias favoritas, com o intuito de fazer dele o educador potencial da época da restauração ateniense, em que Xenofonte acreditava[77]. O mestre aparece nas suas *Memoráveis* atuando como conselheiro técnico militar de oficiais de cavalaria, e como perito em temas táticos, ou confessando ao pessimista jovem Péricles, o mesmo que partilhou o comando na batalha das Arginusas, a sua fé no futuro de Atenas e na capacidade desta para se sobrepor ao rápido ocaso da estrela guerreira ateniense, desde que soubesse implantar uma rígida disciplina militar e voltasse a rodear de respeito a autoridade moral do Areópago[78]. Estas idéias, tiradas do arsenal do partido conservador, correspondem evidentemente à época em que Isócrates também as advogava publicamente[79], isto

74. Referência à intervenção do poder divino nos acontecimentos históricos: *Helênicas*, VI, 4, 3 e VII, 5, 12-13.

75. Cf. atrás, pp. 493 ss., o capítulo sobre Sócrates.

76. A contribuição das *Memoráveis* para o problema da *paidéia* consiste na exposição da *paidéia* de Sócrates, feita por Xenofonte nesta obra.

77. Cf. acima, pp. 543 s.

78. Cf. acima, nota 17 deste cap.

79. Cf. acima, pp. 1154 ss.

é, à fase de decadência da segunda liga marítima, que sugeria naturalmente o paralelo processo de decomposição interna de Atenas, na última fase da guerra do Peloponeso. A liberdade soberana com que Xenofonte apresenta a figura de Sócrates como intérprete das suas próprias concepções está ainda patente no *Oikonomikos*, diálogo que merece aqui uma consideração especial por ampliar a imagem de conjunto das idéias educativas do autor, num aspecto que para ele é essencial: o das relações entre a cultura e a agricultura.

O paralelo com a agricultura servira não poucas vezes, aos sofistas, de base para a sua teoria da educação[80]. Mas, ainda que reconhecessem com isso o cultivo da terra e a colheita dos frutos como o princípio de toda a cultura, é indubitável que a cultura sofística nunca deixou de ser um produto urbano. Já iam muito longe os tempos em que Hesíodo tinha podido fazer da vida rural e das suas leis o ponto de partida da sua ética dos *Erga*, e a *polis* assumira a direção do mundo da cultura. Na época de Xenofonte, *rural* e *inculto* eram sinônimos[81] e considerava-se pouco menos que impossível reconduzir as atividades do lavrador à sua antiga dignidade. Xenofonte, que, embora filho da cidade, se sentia inclinado, por vocação e por destino, à carreira de agricultor, deve ter-se visto ante o problema de estabelecer um vínculo entre o duro trabalho profissional, de que tirava o sustento, e a sua formação literária. Foi desta forma que pela primeira vez na literatura ganhou caráter agudo o problema do campo e da cidade. É certo que já a antiga comédia ática tratara o problema, mas só para pôr em relevo a incompatibilidade entre as necessidades da vida patriarcal do campo e a cultura de tipo moderno preconizada pelos sofistas[82]. É novo o espírito que palpita no *Oikonomikos* de Xenofonte. O mundo rural já tem consciência do seu próprio valor e

80. Cf. acima, pp. 362 ss.

81. A palavra ἀγροῖκος torna-se o termo mais comum para designar a incultura. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 7, 1408 a 32, onde se opõe a πεπαιδευμένος. Mais especificamente, a *Ét. Nic.*, II, 7, 1108 a 26, apresenta a palavra como o oposto ao desembaraço (no trato social), à εὐτραπελία. TEOFRASTO, em *Caracteres*, IV, faz uma descrição do tipo do ἀγροῖκος.

82. PLATÃO, *Fedro*, 230 D.

sente-se capaz de representar no mundo da cultura um papel não desprezível. Este amor ao campo está tão distante do bucolismo sentimental dos poetas idílicos gregos como do espírito rústico e burlesco das cenas campestres de Aristófanes. Sem exagerar a importância do seu mundo, sente-se seguro de si e, embora não pretendamos generalizar o fenômeno do agricultor entregue a tarefas literárias, é inegável que a obra de Xenofonte a que nos referimos vê no campo a raiz perene de todo o humanismo. Esta esfera da vida corre serena e aprazível por trás do primeiro plano nervoso e dinâmico, mas acanhado, em que se movem os anseios culturais da cidade. Por outro lado, atesta a virilidade e o apego ao solo do ideal educativo de Sócrates o fato de ter sido capaz de penetrar naqueles meios situados do outro lado dos muros da cidade, que Sócrates, como homem inseparavelmente apegado à cidade, jamais pisara, pois não podia falar com as árvores[83].

O diálogo sobre a essência da "economia", que abre o livro, conduz Sócrates e Critóbulo ao tema do cultivo da terra (γεωργία), cuja exposição ocupa a parte principal da obra. Critóbulo mostra o desejo de que Sócrates lhe diga quais são os tipos de atividade prática e de saber mais formosos, e quais os que melhor se ajustam a um cidadão livre[84]. Os dois interlocutores concordam facilmente que não são as mais adequadas para tal fim as profissões que os Gregos chamam banais, além de não serem tidas em alta estima em quase nenhum Estado. Essas profissões debilitam o corpo pelo seu regime sedentário, prejudicial à saúde, e embotam o espírito[85]. Sócrates recomenda a profissão de agricultor e revela no decurso do diálogo conhecimentos tão assombrosos nesta matéria que Xenofonte se julga na obrigação de esclarecer isto de modo especial. Para justificar o interesse pela agricultura em geral e apresentá-la como um tipo de atividade merecedora do respeito social, Sócrates lembra o exemplo dos reis persas, que só consideravam digna de se associar aos deveres militares uma única paixão: o cultivo da terra, as atividades de lavrador e de jardi-

83. PLATÃO, *Fedro*, 230 D.
84. XENOFONTE, *Oik.*, IV, 1.
85. *Oik.*, IV, 2-3.

neiro[86]. Ao dizer isto, Xenofonte apóia-se naturalmente no seu conhecimento direto das condições de vida vigentes na Pérsia. Postos, porém, na boca de Sócrates, tornam-se um tanto surpreendentes os pormenores que dá acerca dos maravilhosos jardins de Ciro[87]. Xenofonte acrescenta a isto uma recordação pessoal do chefe militar espartano Lisandro, que por ocasião da sua visita a Sardes foi conduzido por Ciro através dos seus jardins e ouviu dos lábios do próprio rei que trabalhava neles todos os dias, tendo plantado pela própria mão todas as árvores e arbustos do parque e traçado as suas linhas. Lisandro confiara-o a um amigo em Megara, a casa do qual fora convidado, e que por sua vez o dera a conhecer a Sócrates[88]. Esta clara ficção quer indubitavelmente dar a entender que o autor, pondo na boca do mestre palavras da sua lavra (como também Platão costumava fazer), o soubera diretamente de Lisandro. Talvez Xenofonte lhe tivesse sido apresentado como o valente oficial que chefiou os dez mil gregos, na sua retirada da Ásia. Eram ambos amigos de Ciro e a ninguém mais do que Xenofonte poderia Lisandro ter alegrado com as suas lembranças do herói caído. Para ele, que também teve de se consagrar mais tarde à agricultura, aquela associação, no regime de vida do príncipe, da carreira de soldado com o amor pelo cultivo da terra[89], constituía mais uma razão para venerar a tradição persa.

Menor facilidade tinha Xenofonte em justificar os específicos conhecimentos de Sócrates em matéria agrícola. Sai do aperto fazendo-lhe contar uma conversa com um indivíduo relevante dos círculos de proprietários rurais, a quem dá o nome de Iscômaco. O próprio Sócrates diz que ouviu exaltá-lo por toda a parte como a personificação da verdadeira *kalokagathia*. Para responder a uma pergunta de Critóbulo sobre o que é este compêndio de

86. *Oik.*, IV, 4 s.
87. *Oik.*, IV, 6, 8-12; 14 ss.
88. *Oik.*, IV, 20-25.
89. *Oik.*, IV, 4. Cf. também IV, 12, sobre a combinação de ambas as atividades, na vida dos reis persas. Para Xenofonte o exercício da agricultura não é só aumento da casa (οἴκου αὔξησις) e exercício físico (σώματος ἄσκησις), mas também prazer (ἡδυπάθεια). Cf. *Oik.*, V, 1 ss.

toda a verdadeira virtude e honorabilidade, que todas as pessoas trazem nos lábios, mas de que bem poucos têm idéia clara, Sócrates não se lembra de nada melhor que traçar uma pintura deste homem que ele conheceu[90]. Naturalmente, é Iscômaco que faz a exposição, na conversa referida; Sócrates limita-se a formular as perguntas exatas, para fazer falar o seu interlocutor. O expoente da autêntica *kalokagathia* aqui apresentado é simplesmente a vida de um bom agricultor, que exerce a sua profissão com verdadeiro prazer e com uma idéia clara do que é, e que além disso tem o coração no seu lugar. A experiência vivida por Xenofonte combina-se neste quadro com o seu ideal profissional e humano, de tal forma que não é difícil reconhecer na figura de Iscômaco o auto-retrato do autor, elevado ao plano da poesia. É evidente que Xenofonte nunca teve a pretensão de ser, na realidade, uma imagem da perfeição. Os nobres persas sabiam associar o tipo do soldado ao do agricultor, e ao longo de todo este diálogo vemos o autor estabelecer uma afinidade entre o valor educativo da profissão agrícola e da militar. É isto o que lateja por trás do nome do seu agricultor ideal. É nesta associação das virtudes e do conceito do dever do guerreiro e do agricultor que reside o ideal cultural de Xenofonte.

Fala-se muito de *paidéia* no *Oikonomikos*. O êxito econômico é aqui apresentado como o resultado de uma acertada educação não só do próprio agricultor, mas também da mulher e dos trabalhadores, principalmente da administradora e do feitor[91]. É por isso que Xenofonte considera uma das funções principais do agricultor a sua missão educativa; e há razões para supor que é precisamente

90. *Oik.*, IV, 12-17.

91. A isto poderíamos acrescentar o que no *Da Equitação* (Περὶ ἱππικῆς, 5) Xenofonte diz sobre a *paidéia* do cavalariço. A idéia da educação não se detém perante nenhum campo, na sua cruzada triunfal do séc. IV. É claro que aqui se trata apenas de uma questão de expressão. É elucidativo notar que na mesma época em que espíritos seletos como Platão ou Isócrates dão à palavra *paidéia* um relevo espiritual extraordinário, em outros círculos a mesma palavra já começa a ganhar um matiz banal. Em *Oik.*, VII, 12, Xenofonte fala da educação de crianças como problema, mas só através de breves alusões. Não faz parte da estrutura da *paidéia econômica*, de que nesta obra se trata.

aqui que se manifesta a sua própria concepção de qual deva ser a ação de um proprietário rural. O mais importante para ele é a educação da esposa do agricultor[92], que descreve como personagem principal, a rainha da colméia[93]. Tratando-se de uma inexperiente criança de 15 anos, que o marido tirou de casa da mãe para torná-la dona e senhora da sua fazenda[94], tem importante missão a cumprir a pedagogia marital, de que Iscômaco se sente bastante orgulhoso[95]. Esta pedagogia consiste em fazer ver à jovem esposa, que tudo espera do superior engenho e da personalidade do marido[96], que também ela tem deveres próprios a cumprir, e em habituá-la a encontrar a alegria e a coragem necessária para encarar com jovialidade a sua nova e difícil missão. Numa propriedade agrícola adaptar-se-ia mal o tipo passivo de dona de casa da cidade, que, ajudada pelas servas, se entrega ao fácil cuidado de governar a sua pequena casa segundo uma rotina invariável, e dedica as horas livres e vestir-se, a adornar-se e a conversar com as amigas. Ficaria incompleta a imagem da mulher grega, faltar-lhe-iam muitos dos seus traços mais formosos, se Xenofonte não nos expusesse nesta obra a trajetória cultural de uma mulher de posição social dominante, no campo. O que designamos por emancipação e cultura da mulher naquela época limita-se quase sempre às figuras femininas intelectualmente iluminadas e raciocinadoras das tragédias de Eurípides[97]. Mas entre os dois extremos, o da sábia Melanipa e o da mulher média ateniense, artificialmente limitada ao mínimo indispensável ergue-se o ideal da mulher que sabe pensar e agir por conta própria num raio de ação pessoal de grande amplitude, ideal

92. *Oik.*, VII, 4.

93. *Oik.*, VII, 32.

94. *Oik.*, VII, 5.

95. Quando a donzela entra no matrimônio já está πεπαιδευμένη na arte de fiar a lã e cozinhar, *Oik.*, VII, 6. A mãe ensinou-a também a mostrar um retraimento de pudor (σωφρονεῖν).

96. *Oik.*, VII, 14. A mulher não espera chegar a ser colaboradora (συμπρᾶξαι) do seu marido.

97. Cf. Ivo BRUNS, "Frauenemanzipation in Athen", nas suas *Vorträge und Aufsätze* (Munique, 1905), que também avalia o que a este respeito o *Oikonomikos* de Xenofonte representa.

conhecido e pintado por Xenofonte com base nas melhores tradições da cultura rural. Por seu lado, o autor dificilmente poderia fazer outra coisa senão acrescentar as suas reflexões conscientes acerca da missão implícita nesta herança cultural. É que o conteúdo educacional que este tipo de formação encerrava era tão antigo como a própria economia rural.

Em Xenofonte, é a mulher a verdadeira ajudante do seu marido[98]. É a dona e senhora da casa. O marido manda nos trabalhadores que labutam no campo e é responsável por tudo o que dali vem para casa; ela cuida do sustento e das acomodações de todo o pessoal. É a seu cargo que está a criação e educação dos filhos, a vigilância da dispensa e da cozinha, o fabrico do pão e a fiação da lã. Tudo assim foi ordenado por Deus e pela natureza, que dispuseram o homem e a mulher para a ordenação de atividades distintas[99]. Para velar pelos frutos da terra é mais indicada a alma tímida da mulher do que a coragem do homem, a qual é, em contrapartida, indispensável para evitar que no trabalho do campo se cometam transgressões ou desacatos[100]. São inatos à alma feminina o amor às crianças e a abnegada devoção para cuidar delas[101]. O homem está mais apto a suportar o calor e o frio, a percorrer caminhos longos e penosos ou a defender as terras de armas na mão[102]. A mulher distribui o serviço pelas servas e vela pela sua execução. Cuida do sustento dos criados e é na fazenda a médica dos enfermos[103]. Ensina as serviçais incultas a fiar e inicia-as nas outras artes domésticas, conquistando para seus objetivos a simpatia da administradora[104]. Mas Iscômaco dedica a maior atenção à educação da mulher no amor à ordem, importantíssima nas grandes propriedades[105]. Pelo pormenor com que descreve a disposição

98. Cf. em *Oik.*, VII, 18 ss., as idéias de Xenofonte sobre a cooperação entre o homem e a mulher no regime doméstico.

99. *Oik.*, VII, 21-22. Cf. toda a passagem seguinte.

100. *Oik.*, VII, 23-25.

101. *Oik.*, VII, 24.

102. *Oik.*, VII, 23.

103. *Oik.*, VII, 32-37.

104. *Oik.*, VII, 41.

105. *Oik.*, VIII.

das salas e a classificação dos vários tipos de serviços de cozinha e de mesa, bem como das roupas destinadas ao uso diário e às festas, brinda-nos com uma pintura, única no gênero, da ordenação da economia doméstica nas casas agrícolas da Grécia[106]. Esta *paidéia* feminina contém ainda, finalmente, algumas normas para o cuidado da saúde e da beleza da mulher do agricultor. Também neste aspecto Iscômaco estabelece uma linha divisória entre o seu ideal de mulher do campo e a moda das cidades. Procura convencer a sua jovem esposa de que os adornos e os pós se opõem ao pudor feminino, e tenta despertar nela o desejo de brilhar pela beleza da verdadeira graça e elasticidade do corpo, que o movimento constante a que a sua missão a obriga lhe pode dar mais facilmente que a qualquer mulher da cidade[107]. É em termos semelhantes que Xenofonte passa a examinar o que se refere à educação dos membros mais importantes que formam o organismo agrícola. A administradora deve ser educada nas virtudes da fidelidade e da honradez, no amor à ordem e na disponibilidade[108]; o feitor, na submissão e na abnegada lealdade aos donos da fazenda, na diligência e na capacidade para dirigir os outros[109]. É principalmente pelo exemplo que o fazendeiro deve pregar, se quiser cultivar no feitor o interesse incansável pela fazenda confiada aos seus cuidados[110]. Mesmo que as terras, a agricultura e o gado lhe dêem um rendimento muito grande, não deve descuidar-se na sua missão. Tem de madrugar, percorrer infatigavelmente os campos[111] e não deixar que nada escape ao seu olhar[112]. Os conhecimentos mate-

106. *Oik.*, IX.

107. *Oik.*, X.

108. *Oik.*, IX, 11-13.

109. Cf. *Oik.*, XII, 4 ss. até XIV, sobre a *paidéia* do feitor da propriedade. Por παιδεύειν não se deve entender aqui tanto a preparação técnica como a verdadeira educação do homem que por natureza possui as qualidades necessárias para inspecionar os trabalhadores. Um dos objetivos fundamentais desta educação consiste em habilitar o Homem a dirigir outros (cf. XIII, 4). Deve ser verdadeiramente fiel ao seu senhor, procurar servir da melhor forma os seus interesses na maneira de dirigir os trabalhadores e, além disso, conhecer conscienciosamente o seu ofício (XV, 1).

110. *Oik.*, XII, 17-18.

111. *Oik.*, XI, 14.

112. *Oik.*, XII, 20.

riais que as suas atividades pressupõem são mais simples que os de muitas outras artes[113], mas além da ordem, própria do soldado, a missão do agricultor requer ainda outra virtude própria deste ofício: os dotes de chefia e de comando. Se a presença pessoal do fazendeiro não faz os trabalhadores retesarem voluntariamente os músculos e trabalharem a um ritmo preciso e harmonioso, é porque o patrão carece da capacidade indispensável para o desempenho da sua missão, qualidade de que todo o êxito depende e sem a qual não pode ocupar dentro da sua órbita o posto de um verdadeiro rei[114].

O ideal de cultura do *kaloskagathos* rural, exposto no *Oikonomikos*, deve completar-se com a obra de Xenofonte sobre a caça, o *Cinegético*[115]. Não se trata de modo nenhum de um estudo meramente sociológico de um campo da atividade humana que, no meio de uma civilização cada vez mais dominada pela técnica, exija uma recapitulação pedagógica das suas normas. É certo que não se pode negar que, em certos aspectos, esta tendência também se acusa no opúsculo do Xenofonte a que nos referimos, onde o aspecto pericial é extraordinariamente posto em relevo; mas é mais alto o objetivo do seu autor. Como apaixonado caçador que é, conhece o valor deste exercício para toda a sua maneira de conceber a vida e para toda a sua personalidade[116]. Também na sua obra sobre o Estado dos Lacedemônios se revela o alto apreço em que tinha a caça[117], que também na *Ciropedia* forma parte da *paidéia* dos Persas[118]. Também Platão nas *Leis* atribui à

113. *Oik.*, XV, 10; XVI, 1.

114. *Oik.*, XXI, 10.

115. Esta obra é agora considerada apócrifa por quase todos. É claro que isto não diminuiria em nada o valor que tem para a história da *paidéia*, a qual não depende precisamente do nome do autor. A ser isto certo, porém, privar-nos-ia da exposição de um dos elementos essenciais do ideal cultural de Xenofonte. Cf. adiante, nota 134 deste cap., as razões que a meu ver militam contra o caráter apócrifo desta obra.

116. A parte fundamental do *Cinegético* (caps. II-XI) tem um caráter puramente técnico. A introdução (I) e o final (XII-XIII) da obra consagram-se a estudar a importância da personalidade do homem.

117. *Const. dos Laced.*, IV, 7; VI, 3-4.

118. *Cirop.*, I, 2, 9-11. É por isso que se salienta através de toda a obra a importância da caça na vida de Ciro o Velho, e dos Persas. Cf. também o relato do amor à caça no retrato de Ciro o Moço, em *An.*, I, 9, 6.

caça um lugar na sua legislação educativa. É no final, depois das leis sobre o ensino matemático-astronômico, muito distante das normas sobre a ginástica e a instrução do soldado e bastante desligada delas, que esta seção figura. Talvez isto permita chegar à conclusão de que se trata de uma adição posterior à redação da obra[119]. É possível que tenha sido precisamente o aparecimento da obra de Xenofonte que chamou a atenção de Platão para esta lacuna do seu sistema educativo. Em todo o caso, a publicação do *Cinegético* coincide mais ou menos com os anos em que Platão trabalhava nas *Leis*[120].

Seja-nos permitida uma pequena digressão sobre as *Leis* de Platão. Nesta consideração final da sua legislação educacional vê-se colocado perante o problema de aceitar ou não a caça como forma legítima da *paidéia*. Esta discussão parece pressupor a existência de um estudo literário sobre a caça, no estilo da obra de Xenofonte, e Platão sente-se bastante inclinado a dar pleno assentimento à tese dos que apregoam a alta importância da arte cinegética para a educação do caráter[121]. Mas, para poder fazê-lo, vê-se obrigado a depurar o conceito de caça (θήρα) – o qual abarca as mais diversas acepções – de tudo o que a seu ver não merece tal nome[122]. Platão não se resolve absolutamente a reconhecer como *paidéia* tudo quanto no seu tempo se chamava caça. Não quer, porém, estabelecer nenhuma lei sobre isto e, como com tanta freqüência faz nas *Leis*, limita-se a misturar louvores e censuras no tocante a certos gêneros de caça[123]. Condena severamente toda a sorte de pesca de rede e de anzol, por entender que não fortalece o caráter do homem[124]. Só autoriza, portanto, a caça a quadrúpedes e ainda por cima praticada abertamente e em pleno dia, não durante a noite ou valendo-se de redes ou armadilhas[125]. A caça deve

119. PLATÃO, *Leis*, 823 B até o final do livro VII.

120. Sobre a data do *Cinegético*, cf. acima, pp. 1217 ss.

121. Cf. as palavras finais do livro VII das *Leis* e 823 D.

122. *Leis*, 823 B-C.

123. Sobre esta forma de ensino, cf. em geral *Leis*, 823 A; a sua aplicação no caso da caça, 823 C e D, onde se prevê também a forma poética do elogio da caça.

124. *Leis*, 823 D-E.

125. *Leis*, 824 A.

perseguir-se a cavalo ou com a matilha, de maneira que o caçador tenha que despender algum esforço físico para alcançar o seu objetivo. O código cinegético de Platão é ainda mais severo que o de Xenofonte, pois proíbe as redes e as armadilhas. E nem sequer admite a pesca ou a caça às aves. Xenofonte dá preceitos muito minuciosos para o adestramento e emprego de cães de caça. Como argumento para provar o caráter apócrifo do *Cinegético* quis-se aduzir o fato de o autor não indicar que a caça devia ser feita a cavalo, pois era esta a forma como os atenienses distintos praticavam este exercício. Além disso, mais estranha ainda tinha de parecer a omissão do cavalo, tratando-se de um devoto do hipismo, como Xenofonte[126]. Mesmo que precindíssemos, porém, do fato de esta obra não pretender de modo nenhum descrever a maneira como o próprio Xenofonte caçava, mas sim comunicar a vastos círculos de leitores o entusiasmo pela arte cinegética, seria para nós muito arriscado estabelecer normas sobre o que o fazendeiro de Cilunte devia ou não considerar suficientemente nobre, ou então exigir *a priori* que coincidisse com as teorias de Platão. Aquele que quisesse e além disso dispusesse dos recursos necessários podia usar o cavalo. Como devia cavalgar não era à arte cinegética que competia ensiná-lo, mas sim à arte hípica, de que Xenofonte trata em obra especial. O que deve figurar indiscutivelmente num livro sobre a caça é, isso sim, a maneira de adestrar os cães. E Xenofonte condensa no *Cinegético* a sua experiência nesta arte com inúmeros pormenores cheios de encanto, que o definem como grande conhecedor e amigo destes animais.

É o próprio Xenofonte quem pretende ter trazido com a sua obra uma contribuição ao debate do seu tempo acerca da *paidéia*. Na introdução diz que a caça é uma invenção do par de deuses gêmeos, Apolo e Artemisa, que a legaram ao centauro Quíron, para o honrarem pela sua justiça[127]. A tradição antiga apresenta Quíron como o educador por antonomásia dos heróis,

126. Cf. L. RADERMACHER, *Rheinisches Museum*, II (1896), pp. 596 ss., e LII (1897), pp. 13 ss., onde se pretende provar que o *Cinegético* é uma obra apócrifa.

127. *Cineg.*, I, 1.

sobretudo de Aquiles[128]. Píndaro conta como o primeiro dos heróis gregos aprendeu a caçar, sob os cuidados de Quíron[129]. É na seqüência da moda da retórica sofística que Xenofonte aduz este modelo mítico, o qual lhe permite personificar já no velho centauro a íntima associação entre a caça e a educação do Homem para a *kalokagathia*, posta assim em relevo como algo de originário. Enumera uma longa lista de famosos heróis da pré-história que passaram pela escola da *paidéia* de Quíron[130]. Todos eles devem a sua formação na suprema *arete* ao cultivo *da arte cinegética e dos restantes aspectos da "paidéia"*, como a propósito de cada um dos heróis se salienta pormenorizadamente e com especiais considerações[131]. É esta a melhor prova de que esta lista de heróis não provém em bloco da verdadeira tradição mitológica ou poética, mas foi o próprio Xenofonte quem, valendo-se do seu conhecimento da história dos heróis, a elaborou para corroborar a sua tese de que logo desde os inícios da época heróica da Grécia a caça figurava entre as bases da autêntica *paidéia*. Tem, pois, a consciência de que, ao reivindicar o reconhecimento da caça como meio e caminho para a formação da personalidade, vai contra a corrente da evolução da sua época; e é precisamente isto o que dá interesse à sua pequena obra, cheia de graça. Não podemos entrar aqui nos pormenores técnicos do seu conteúdo. O seu encanto provém da rica experiência de caçador de que nas suas páginas nos fala. O lugar central da sua obra é, naturalmente, ocupado pela caça à lebre, a que está dedicada a parte fundamental do seu livro[132]. Como manifestações gregas analisam-se ainda a caça grossa e a caça ao javali; a caça a feras, como o leão, o leopardo, a pantera e o urso só se praticava naquele tempo – segundo o testemunho de Xenofonte – na Macedônia, na Ásia Menor e no interior da Ásia[133].

128. Sobre a figura mítica de Quíron na antiga tradição da *paidéia*, cf. acima, pp. 48 ss.

129. Sobre Quíron como educador dos heróis, em Píndaro, cf. acima, pp. 48, 264-65.

130. *Cineg.*, I, 2.

131. *Cineg.*, I, 5 ss.

132. *Cineg.*, II-VIII.

133. *Cineg.*, IX, caça grossa; X, javali; XI, feras. Xenofonte conhecia por experiência própria brilhantes pormenores sobre a caça na Ásia.

Seja-nos permitido enlaçar aqui da maneira mais íntima as palavras finais do *Cinegético* com as da introdução, pois nelas se volta a expor expressamente em primeiro plano a conexão desta obra com o problema da *paidéia*[134]. O autor pronuncia-se no final do livro contra os preconceitos da sofística, contra o ideal de uma cultura humana unicamente através da palavra[135]. Agora, como sempre, a sua norma é primeiro que tudo uma norma ética: o que o preocupa é a formação do caráter. A base desta formação é a saúde do corpo. A caça faz o homem vigoroso, torna a vista mais penetrante e o ouvido mais sensível, e protege-o contra a velhice prematura[136]. É a melhor escola de guerra, pois habitua o caçador a palmilhar caminhos difíceis sob o peso das armas, a suportar as agruras do mau tempo e a pernoitar ao ar livre[137]. Ensina-o a desprezar os prazeres grosseiros e, como toda a *educação na verdade*, forma-o no domínio

134. *Cineg.*, XII-XIII. Eduard NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, t. I, p. 431, dedica um apêndice especial ao problema do estilo do preâmbulo do *Cinegético* de Xenofonte. Este autor indubitavelmente influenciado pelas investigações de Radermacher (cf. acima, nota 126 deste cap.), que salientara com acerto que o preâmbulo tinha um estilo diverso do resto da obra. Caracterizava como *asiânico* o estilo do preâmbulo, razão estilística pela qual entendia não poder ser a obra anterior ao séc. III a.C. A obra vem citada na relação dos escritos de Xenofonte por Diógenes Laércio, relação que remonta aos trabalhos de catalogação (πίνακες) dos filólogos alexandrinos do séc. III a.C. É com razão que Norden sublinha a insegurança dos argumentos meramente estilísticos; e embora não se atreva também a considerar Xenofonte o autor da obra, põe corretamente a claro que a luta pela verdadeira *paidéia* e nenhum século se ajusta melhor que ao de Xenofonte. Por outro lado julga que o estilo de preâmbulo só pode ser atribuído à chamada segunda sofística do Império Romano, pelo que o considera uma adição posterior à obra. Esta tese esbarra contra o fato de o preâmbulo ser expressamente citado no começo da parte final do *Cineg.*, XII, 18, o que Norden não levou em conta. A obra forma uma unidade indivisível. O preâmbulo e a conclusão servem para integrar a parte fundamental, puramente técnica da obra, na discussão do séc. IV sobre a *paidéia*, e para analisar o valor da caça para a educação do Homem. Repugna-nos contradizer um especialista do estilo, como Norden, mas é indubitável que o preâmbulo não difere substancialmente de outras passagens à maneira retórica. É um problema que me proponho analisar mais a fundo em outro lugar.

135. *Cineg.*, XIII, 3 e 6.

136. *Cineg.*, XII, 1.

137. *Cineg.*, XII, 2-6; cf. *Anth. Pal.*, XIV, 17.

de si próprio e na virtude da justiça[138]. O autor não nos diz a que se quer referir com isto, mas é evidente que alude ao império da disciplina, a virtude por ele mais apreciada; e é a este adestramento exigido pela própria realidade que ele chama *educação na verdade*. Isto dá uma feição prática e realista à idéia socrática. Domina a obra inteira a grande importância concedida ao *ponos*, à fadiga e ao esforço, sem os quais nenhum homem pode conseguir uma formação autêntica[139]. É à influência do moralista Antístenes, que interpretou neste sentido a mensagem de Sócrates, que os historiadores da Filosofia atribuem esta feição. No entanto, Xenofonte era por natureza um homem amante das dificuldades e do esforço, e habituado a desencadear as suas energias sempre que necessário. Se alguma vez fala por convicção pessoal é precisamente aqui. É o *ponos* o elemento educativo da arte da caça; era nele que assentava a alta *arete* dos antigos heróis formados na escola de Quíron[140]. As obras em que os sofistas iniciam a juventude carecem de verdadeiro conteúdo (γνῶμαι) e habituam-na só a coisas banais[141]. Na opinião de Xenofonte, a *kalokagathia* autêntica não pode jamais nascer desta semente. Confessa que fala apenas como leigo, mas diz-lhe a sua experiência que só da própria natureza o homem pode aprender o bem ou, quando muito, de outros homens que saibam e possam praticar algo de realmente bom e útil[142]. É em palavras artificiosas que a cultura moderna procura a sua grandeza. Xenofonte declara que nada entende de semelhante coisa[143]. Para ele, não são as pala-

138. *Cineg.*, XII, 7-8: τὸ ἐν τῇ ἠληθείᾳ παιδεύεσθαι opõe-se à *paidéia* puramente verbal dominante nos sofistas. É quando a realidade da vida (ἀλήθεια) chega ao Homem, que ela o vai formando, à força de trabalhos e canseiras (πόνος).

139. *Cineg.*, XII, 15, 16, 17, 18; XIII, 10, 13, 14, 22, etc. As palavras πόνος e παίδευσις são em XII, 18, empregadas como sinônimos.

140. *Cineg.*, XII, 18. Cf. I, 1 ss.

141. *Cineg.*, XIII, 1-3.

142. *Cineg.*, XIII, 4. É interessante notar que também em matéria de *paidéia* existem agora peritos e leigos (ἰδιῶται), ainda que neste campo o leigo exerça com maior vigor que em nenhum outro a sua crítica. Xenofonte sublinha também o seu caráter de leigo no final da obra *Da Arte da Equitação*, XII, 14.

143. A singeleza de que o autor se jacta ao escrever ἴσως οὺν τοῖς μὲν ὀνόμασιν οὐ σεσοφισμένως λέγω, οὐδὲ γὰρ ξητῶ τοῦτο não se deve tomar muito ao pé da letra. Não são nada desprezíveis os recursos estilísticos que exibe no preâmbulo e no final da obra, para aparecer como um escritor "singelo".

vras (ὀνόματα) a verdadeira seiva da *arete*, mas sim o conteúdo (γνῶμαι) e as idéias (νοήματα)[144]. Com isto não quer repudiar todo o desejo autêntico de cultura (φιλοσοφία), mas apenas a dos sofistas, termo em que engloba todos aqueles que apenas *se ocupam de palavras*[145]. Um bom caçador é também o mais bem educado para a vida comunitária[146]. O egoísmo e a cobiça dão-se mal com o espírito cinegético. Xenofonte deseja que os seus companheiros de caça sejam de espírito jovem e piedoso: sendo assim, está certo de *ser agradável aos deuses a obra do caçador*[147].

144. *Cineg.*, XIII, 5. Este lembra-nos Teógnis, 60, que censura às pessoas incultas do seu tempo a falta de quaisquer γνῶμαι (cf. acima, pp. 167 s.).

145. *Cineg.*, XIII, 6: *Muitos censuram os atuais sofistas* (τοὺς νῦν σοφιστάς), *isto é, os que aspiram a uma autêntica cultura* (τοὺς φιλοσόφους), *por consistir, a sua sabedoria, em palavras e não em idéias*. A antítese volta a aparecer em XIII, 1, 8, 9. Embora faça constar que é um leigo, Xenofonte faz causa comum com os "filósofos".

146. *Cineg.*, XII, 9, 10, 15; XIII, 11 s., 17.

147. *Cineg.*, XIII, 15-18. Cf. outro epílogo piedoso semelhante a este, no *Hipparchicus*.

O Fedro *de Platão: filosofia e retórica*

Nenhuma obra de Platão vacilou tanto como o *Fedro* no juízo do século passado. Schleiermacher via neste diálogo o programa da Academia e um primitivo trabalho de Platão; e durante muito tempo foi encarado como o ponto de partida natural para compreender os objetivos finais visados pela obra de Platão como escritor, e pelos seus métodos educativos. Constituía o compêndio mais resumido das idéias platônicas acerca da relação entre a palavra escrita e falada e o pensamento, e conseqüentemente era o pórtico por onde todos entravam no templo da filosofia de Platão. O entusiasmo ditirâmbico pelo qual no *Fedro* Sócrates se deixa arrastar nos discursos sobre o *eros*[1] – entusiasmo que ele próprio ironicamente faz notar – era tido por indício seguro das origens remotas deste diálogo. Já a crítica antiga caracterizara, em parte, como mau ou "juvenil" o estilo destes discursos, o que indubitavelmente equivalia a primitivo, não em sentido biológico, mas no sentido de valoração artística, isto é, de censura a um estilo excessivamente redundante[2]. Isto foi mais

1. *Fedro*, 238 D, 241 E.

2. Vê-se isto muito claramente em DIÓGENES LAÉRCIO, III, 38, que cita o peripatético Dicearco como fonte de juízo condenatório acerca do estilo do diálogo. Dicearco qualifica de φορτικόν o estilo de Platão no *Fedro*; como além disso a fonte neoplatônica do capítulo III da biografia de Platão por Olimpiodoro se baseia na linguagem ditirâmbica dos discursos de Sócrates sobre o *eros* no *Fedro*, para concluir pela juventude do autor, parece evidente que o conceito "juvenil" (μειρακιῶδες) aplicado por Diógenes a toda a formulação do problema, no diálo-

tarde interpretado como um sinal de falta de equilíbrio ou de ponderação, próprio da real juventude do autor, sem se dar conta que tal estilo não caracteriza o diálogo na sua totalidade, mas apenas os discursos sobre o *eros*, e que o próprio Platão o define como sintoma do excepcional estado de espírito em que Sócrates se encontrava. Parecia lógico que Platão fornecesse logo no início da sua carreira literária uma explicação sobre a sua atitude perante a obra de escritor em geral e sobre o valor da palavra escrita para a Filosofia; principalmente quando se sabia das dificuldades especiais que a forma dos escritos platônicos colocara à sua compreensão e da importância desta para o conteúdo da sua filosofia. E foi precisamente com a ajuda do *Fedro* que Schleiermacher descobriu esta nova interpretação formal, que viria a fornecer a pauta para todo o resto[3]. Não é, pois, estranho que ele também acreditasse que podia considerar este diálogo, no sentido do próprio Platão, como introdução às suas obras. Mas à medida que as investigações sobre Platão foram assimilando, no decorrer do séc. XIX, a idéia de evolução histórica, e procederam a estudos mais precisos acerca da cronologia de cada um dos diálogos, descobriram-se indícios que sugeriam uma origem mais tardia para o *Fedro*. Induzia também em erro a idéia fundamental de Schleiermacher a respeito dos intuitos pedagógicos de todos os diálogos de Platão e da sua proclamação programática[4]. Buscava-se, ora nos discursos da parte I sobre o *eros*, ora na psicologia e na teoria das idéias do grande discurso de Sócrates e nas concludentes ex-

go, tinha originariamente o sentido usual de censura, próprio da crítica estilística dos retóricos, e em nada se referia ao conteúdo. A condenação intrínseca do *Fedro* como um *problema juvenil* é, a meu ver, uma improvisação digna da ignorância de Diógenes Laércio. É evidente que este pensava que o verdadeiro problema do diálogo era o tema do discurso de Lísias, que figura no começo do *Fedro* e é, sem dúvida, um tema pueril.

3. Cf. em *Platos Stellung in Aufbau der griechischen Bildung*, p. 21 (Berlim, 1928) reproduzido em *Die Antike*, t. IV, p. 86, as minhas observações sobre a posição de Schleiermacher na história das investigações platônicas do séc. XIX.

4. Esta viragem foi feita sobretudo por Karl Friedrich HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (Heidelberg, 1839). Acerca disto cf. o meu estudo sobre as vicissitudes da imagem de Platão através do séc. XIX, p. 23, citado acima na n. 3 (*Die Antike*, t. IV, p. 88).

pressões da parte II acerca do método dialético, o verdadeiro sentido deste diálogo. Finalmente, via-se que a riqueza do vocabulário e a complexidade de composição com que nesta obra se expõe o pensamento platônico traíam a sua proveniência da época da sua maturidade; e descobriam-se relações cada vez maiores com os outros diálogos platônicos das últimas décadas do autor. Depois de situarem durante certo tempo o *Fedro* na época do *Banquete*, isto é, no período intermédio (após a fundação da escola platônica), os intérpretes viam-se agora obrigados a deslocar de novo este diálogo para a última fase da vida do filósofo[5]. O interesse pela descrição teórica do método dialético era agora encarado como uma característica que justificava a inclusão do *Fedro* no grupo dos chamados diálogos dialéticos, situados entretanto, mediante provas irrefutáveis, nos últimos anos da carreira de Platão[6].

Um dos problemas mais difíceis e mais discutidos é o suscitado pela composição do *Fedro*. Os discursos sobre o *eros* que figuram na parte I do diálogo, e que se erguem a um tom ditirâmbico, parecem não se fundir numa unidade perfeita com a investigação abstrata e teórica da parte II, sobre o caráter da verdadeira eloqüência. É certo que grande parte das dificuldades que a composição da obra apresenta ao leitor deriva apenas do paralelismo, explicável mas falso, com o *Banquete*. Se o compararmos com esta obra, que trata toda ela do problema do *eros*, é fácil vermos no *Fedro* o segundo grande diálogo erótico de Platão. Esta iluminação unilateral da fachada faz perder completamente nas sombras, ou então aparecer como puramente acessório o segundo cor-

5. Hermann situa o *Fedro*, ao lado de obras como o *Menexeno*, o *Banquete* e o *Fédon*, na época por ele designada como terceiro período da obra escrita de Platão, antes da *República*, do *Timeu* e das *Leis*. Usener e Wilamowitz defendiam ainda, contra Hermann, a primitiva cronologia de Schleiermacher; Wilamowitz, contudo, abandonou mais tarde este ponto de vista. Mais longe ainda que Herman foi H. von ARNIM, ao situar o *Fedro* entre as últimas obras de Platão, no seu livro *Platos Jugenddialogue und die Entstehungszeit des Phaidros* (Leipzig, 1914).

6. Esta pedra de toque na argumentação provativa de Arnim foi acrescentada por STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, pp. 105 ss. (Breslau, 1917). [*Plato's Method of Dialectic*, pp. 149 ss., Oxford, 1940]. Isto confirma o testemunho de CÍCERO, *Or.*, C. 13, tirado dos eruditos helenísticos, que classifica o *Fedro* como obra da velhice de Platão.

po do edifício. A distância que o separa do primeiro aumenta à medida que se tende a converter em fulcro da parte II do diálogo o método platônico da dialética. Para sair destas dificuldades só um caminho existe: compreender a situação espiritual em que a obra surgiu e onde Platão quer expressamente situá-la.

É nas suas relações com o problema da retórica que reside a unidade do *Fedro*. As duas partes da obra dedicam-se em igual medida a este problema. O desconhecimento deste vínculo que as une explica a maior parte das perplexidades em que os intérpretes se vêem. A chamada parte erótica, ou seja, a primeira, começa com a leitura e a crítica de um discurso de Lísias, apresentado como o dirigente da mais influente escola retórica de Atenas, e que no tempo de Sócrates estava no apogeu do seu prestígio[7]. Platão o confronta sucessivamente com dois discursos de Sócrates sobre o mesmo tema, o valor do *eros*, para provar uma destas duas coisas: como, a partir das falsas premissas de Lísias sobre o *eros* se pode tratar melhor do que ele o mesmo tema ou como deve esta questão ser exposta, quando se sabe verdadeiramente o que ela é. De acordo com o anterior, começa-se na parte II a expor de modo predominantemente genérico os defeitos da retórica e dos sistemas retóricos em vigor no tempo de Sócrates, para em seguida se iluminarem os méritos da dialética socrática como instrumento de uma autêntica retórica. No fim, deixa sem solução o problema de saber se alguma vez chegará a existir este tipo de retórica. Apesar disso, Platão faz Sócrates dizer que deposita grandes esperanças no jovem Isócrates, e o diálogo termina com as elogiosas palavras do mestre a este novo retórico[8].

Estes elogios tributados a Isócrates formam um contraste consciente com as mesmas censuras dirigidas a Lísias, que encabeçam tanto a parte I como a II do *Fedro*[9]. Provam que na altura

7. Segundo Platão, a única base comum sobre a qual seria possível estabelecer um paralelo entre a sua própria pedagogia e a arte retórica de Lísias era a pretensão de ambas as partes representarem a autêntica *paidéia* do seu tempo. Também Isócrates distinguiu, como as três formas principais da *Paidéia* coeva: 1º) os socráticos; 2º) os mestres da eloqüência política do tipo de Alcídamas; e 3º) os logógrafos e os autores de discursos à maneira de Lísias (cf. ISÓCRATES, *Sof.*, 1).

8. *Fedro*, 279 A.

9. *Fedro*, 228 A, 258 D.

em que redigiu este diálogo Platão voltava a debater-se vivamente com o problema do valor da cultura retórica (de que já desde muito cedo se ocupara no *Górgias*) e que alguma relação com este interesse devia ter a grande virada nos rumos da retórica ligada ao nome de Isócrates, por maiores que sejam as reservas que envolvem os elogios que publicamente Platão aqui lhe tece. Supondo que os modernos investigadores estão certos quando situam numa época tardia as origens do *Fedro*, esta relação com a escola de Isócrates virá corroborar com um importante argumento a sua teoria. Embora seja difícil dizer *a priori* a que época da atuação de Isócrates pode corresponder este episódio, é evidente que a profecia sobre a grandeza futura deste homem não teria tido qualquer sentido na juventude de Platão, quando ainda não existia nenhuma escola de Isócrates nem nada que permitisse distingui-lo dos outros redatores de discursos. É preciso que a nova retórica de Isócrates tenha apresentado provas decisivas da potência de espírito do seu autor, para que Platão pudesse pensar em cingir com o laurel daquela profecia socrática[10] a fronte do homem da mais importante das escolas de Atenas suas opositoras. O primeiro período que se segue à fundação da escola de Isócrates deve ter ocorrido na década de 80 ou por fins da de 90, tampouco era o mais propício para levar Platão àquela atitude, visto que na sua obra programática, o discurso *Contra os Sofistas*, e na *Helena*, Isócrates mostrava uma severa repulsa pela *paidéia* platônica. Mas na curva flutuante das relações espirituais entre as escolas de Platão e de Isócrates deve ter surgido mais tarde um ponto comum, provavelmente antes de Aritóteles ter organizado na Academia o ensino retórico fazendo a Isócrates uma concorrência que mais tarde havia de degenerar em polêmica literária declarada[11].

10. Já CÍCERO, *Or.*, 13, 42, diz acertadamente (e este juízo provém de fonte helenística): *haec de adolescente Socrates augurattur at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis*. Quem examinasse com atenção as relações literárias entre Platão e Isócrates, como é de crer que o fizessem os filólogos de Alexandria, tinha por força de chegar a esta conclusão. Nunca se devia ter tomado o testemunho de Diógenes Laércio por outra coisa diferente de uma simples interpretação deste autor. Cf. acima, nota 2 deste cap.

11. Cf. acima, pp. 1198 ss., e o meu *Aristóteles*, p. 50.

O *Fedro* só pode ser compreendido como nova fase na atitude de Platão para com a retórica. Essa atitude é ainda de franca recusa no *Górgias*, onde a retórica é a suma de uma cultura que não se baseia na verdade mas sim na mera aparência. É certo que, separando bem, já se descobrem de vez em quando neste diálogo certas referências ao que poderíamos chamar a própria consciência retórica de Platão[12]. O homem que no *Banquete* e no *Menexeno* firmara tão brilhantemente os seus dotes para imitar e sobrelevar todas as formas de oratória do seu tempo não podia adotar para com a retórica uma atitude de desinteresse pura a simples[13]. Desde o primeiro instante pusera ao serviço da Filosofia a dom do discurso, que possuía por natureza. Isto, porém, não significava para ele a renúncia a modelar eficazmente a forma de expressão do pensamento; pelo contrário, constituía o mais poderoso estímulo a este esforço. Quanto maior a tendência de Isócrates a sublinhar as sutilezas da dialética e a sua inutilidade como método educativo, opondo-lhe o valor prático da retórica[14], tanto mais Platão tinha que se sentir movido a proclamar publicamente a importância da educação dialética. Com razão podia alegar que o rigor e a clareza das distinções psicológicas e conceituais são premissas de toda a retórica. Era-lhe fácil demonstrar que, sem o desenvolvimento destas capacidades do espírito, nem o orador nem o escritor podem possuir verdadeira força de convicção, e que de maneira nenhuma os recursos técnicos oferecidos na época, como hoje pelos manuais didáticos de retórica em uso, podem suprir esta formação espiritual. Foi para esclarecer devidamente este aspecto da sua *paidéia* e deixar assentes as suas exigências a esse respeito que Platão escreveu o *Fedro*. É perfeitamente concebível que este manifesto tenha constituído o impulso imediato que induziu o jovem Aristóteles, na época encarregado de ensinar na Academia como discípulo de Platão, a introduzir a retórica como nova

12. Se Sócrates é o verdadeiro estadista (*Górg.*, 521 D), tem necessariamente de ser também o verdadeiro retórico, pois na época de Platão ambas as coisas são uma só.

13. Cf. acima, p. 499.

14. Cf. acima, pp. 1073-75, 1201-9.

disciplina no programa da escola platônica. É indubitável que com isso procurava apresentar o exemplo de uma nova retórica assente sobre a base científica esboçada no *Fedro*[15].

O fato de no começo do *Fedro* Platão entrar tão fundo na discussão do problema do *eros* não deve levar-nos a ver ali a verdadeira finalidade do diálogo. O que é decisivo é que o ponto de partida desta obra seja a leitura de um discurso-modelo de Lísias, dado por este aos discípulos para o aprenderem de cor[16]. Esta surpreendente ficção só tem um sentido, se se vir conhecer a finalidade essencial visada por Platão na crítica do modo retórico de tratar o tema. A escolha do *eros* como tema do discurso obedece à freqüência com que os exercícios dos retóricos se valiam deste tema. Entre os títulos das obras perdidas de Aristóteles encontramos citada toda uma coleção deste tipo de teses retóricas sobre o *eros*[17]. Era decerto uma prática muito velha na escola retórica a representava, evidentemente, uma concessão ao interesse dos alunos. Este ponto de vista contribui também para esclarecer as obras de Platão sobre o *eros*[18]. Era impossível a qualquer escola passar por cima deste problema que tanto agitava a juventude, se bem que Platão o abordasse com profundidade maior do que o podiam fazer todas as declamações retóricas ao estilo da de Lísias. A discussão deste problema proporcionava a Platão a possibilidade de tratar, além da forma, o conteúdo de verdade, que era decisivo para os filósofos. A escola retórica limitava-se a chamar a atenção por meio de tão sensacional tema, sem chegar a dominá-lo na sua essência; Platão, ao contrário, pega o tema como brin-

15. O que distingue a retórica de Aristóteles, tal qual nos chegou, da dos retóricos desta escola é precisamente a maneira filosófica de abordar a tarefa. Para a apreciação deste problema, cf. F. SOLMSEN, "*Die Entwicklung der aristotelischen* Rhetorik und Logik" (*in Neue Philo. Untersuchungem*, ed. por W. Jaeger, t. IV), pp. 213 s.

16. *Fedro*, 228 B-E.

17. Relação de DIÓGENES LAÉRCIO, nº 71: θέσεις ἐρωτικαί; nº 72, θέσεις φιλικαί.

18. Também no *Banquete* o problema do *eros*, concretamente no início do duelo oral e no discurso de Fedro, aparece como um tema nitidamente retórico. Cf. acima, pp. 726 ss.

cando, e, mergulhando na profundidade da sua própria especulação filosófica sobre a essência do *eros*, opõe ao discurso de Lísias outro discurso em que fica claro toda a banalidade e o caráter equívoco da construção retórica.

Platão prova que o discurso de Lísias está cheio de repetições e não aborda seriamente, no seu aspecto conceitual, o tema tratado[19]. Já aqui vemos demonstrada à luz de um exemplo concreto a importância prática da dialética platônica para a cultura retórica, o que constitui o centro da parte II do diálogo; mas a tentativa de Sócrates para dar, na sua réplica, uma base melhor de argumentação lógica à tese defendida por Lísias põe em relevo, ao mesmo tempo, o verdadeiro erro em que ela assenta. Não é este o lugar oportuno para entrarmos no exame do seu conteúdo, pois o que aqui nos interessa é retermos firmemente a linha fundamental do *Fedro*, isto é, o problema retórico. A juventude ateniense andava muito preocupada com saber se e em que circunstâncias era lícito ceder às exigências do amante, aludindo com isto fundamentalmente à entrega física. Já conhecemos este problema, pelo discurso de Pausânias contido no *Banquete*[20]. Lísias vence os que consideravam lícito, com a tese perversa de que era sempre melhor para o amado entregar-se a um amigo que não se encontrasse dominado pelo *eros*, mas conservasse o sangue-frio[21]. Este amigo não se deixaria arrastar pelas turbulências sentimentais do amor nem prejudicaria o seu jovem amigo, isolando-o egoistamente, à força, de todos os outros homens, para prendê-lo exclusivamente a ele. No seu primeiro discurso, que pronuncia de cabeça descoberta, pois não lhe passa despercebido o caráter blasfemo da tese, Sócrates reforça estes argumentos com uma rigorosa classificação e definição das diversas classes de apetites. Coincide plenamente com Lísias em considerar o *eros* uma modalidade do apetite sensual, edificando sobre esta premissa a sua argumentação[22]. Por esta definição, o amante é o homem que antepõe o prazer dos sentidos

19. *Fedro*, 234 E ss., 237 C.
20. Cf. acima, pp. 726 ss.
21. *Fedro*, 231 ss.
22. *Fedro*, 237 D-238 C.

ao bem. É um homem egoísta, ciumento, invejoso e despótico. Não tem, pois, o mínimo interesse pela perfeição física ou espiritual do seu amigo. E assim como sujeita o bem-estar físico deste à satisfação dos seus próprios desejos, assim no campo espiritual conserva-o o mais afastado possível da "filosofia"[23], isto é, não mostra interesse sincero em que ele se desenvolva inteiramente por sua própria conta. A sua conduta opõe-se em tudo ao que o *eros* educativo, exemplificado no *Banquete*, ordena[24].

Esta contradição já indica e deixa fora de qualquer dúvida que neste discurso Sócrates não sustenta seriamente as suas próprias concepções acerca do *eros*. Ou, antes, fala a sério, mas o que não fala é de um *eros* digno deste nome. Nada é mais contrário ao alto conceito do caráter de um *eros* como o proclamado no discurso de Diotima, do que a opinião aqui sustentada com todos os recursos da dialética. Na realidade, é apenas para salientar o que Lísias entende por amor, sem o dizer, que Sócrates se esforça por destacá-lo com tanta nitidez. Mas é esta maneira forçada de abordar dialeticamente o problema que torna imprescindível que a discussão, arrastada pela força de uma necessidade interna, transcenda este tema concreto do *eros* e se eleve às verdadeiras alturas da contemplação filosófica. Isto impele Sócrates ao seu segundo discurso sobre o *eros*, à *palinódia* em que procura fazer justiça ao deus e à sua verdadeira natureza através daquela sua descrição incomparável da loucura divina e da distinção das formas antidivinas e perniciosas da insensatez humana[25]. O *eros* é aqui situado no mesmo plano dos dotes poéticos e proféticos e a inspiração apresentada como sua essência comum. Nesta passagem, Platão reconhece que a emoção criadora do poeta constitui diretamente e

23. *Fedro*, 239 B.

24. A importância decisiva que para a *paidéia* tem o *eros* filosófico descrito no *Banquete* é esclarecida *a posteriori* pela forma como Sócrates, no seu primeiro discurso, proferido de cabeça descoberta, previne o jovem contra o amante. Este é uma *pessoa sem fé, que o prejudica na fortuna, na saúde do corpo e sobretudo na formação da alma* (ψυχῆς παίδευσις), *a coisa mais elevada que já houve ou haverá para os deuses e para os homens* (*Fedro*, 241C). É claro que, na realidade, poder-se-ia colocar tudo isto ao contrário, sem atentar contra o espírito de Platão: o verdadeiro amante é o que mais estimula a *formação da alma*. Cf. 243 C.

25. *Fedro*, 244 A ss.

pela sua natureza originária um fenômeno paidêutico, no mais alto sentido[26]; e este fator também atua no *eros* autêntico, desde o primeiro instante. Esta concepção tem as suas raízes profundas na teoria da essência da alma[27], cuja dinâmica ele ilustra com o mito da parelha de cavalos desiguais das diversas partes da alma e do seu cocheiro, o espírito[28]. O discurso vai subindo àquela região supraceleste em que a alma, impelida pelo *eros* e seguindo o deus que lhe é afim por essência, já é digna de contemplar o Ser puro[29]. Sócrates justifica o estilo poético do seu discurso, recorrendo a *Fedro*, em atenção ao qual emprega este recurso[30]. Nem de outro modo se pode falar a um discípulo e admirador da cultura retórica. Mas Sócrates prova-lhe que o filósofo com facilidade sabe ultrapassar a sua arte, caso o pretenda. O vôo entusiástico das suas palavras não é um frio artifício como tão freqüentemente o é o estilo sublime dos retóricos, mas é precisamente da fonte interior do *eros*, cuja arrebatadora força espiritual o discurso testemunha, que ele dimana.

Partindo deste *ágon* de oratória entre o retórico e o filósofo, a seqüência do diálogo conduz-nos fácil e espontaneamente ao problema geral de como exprimir-se da melhor maneira por palavras e por escrito[31], isto é, ao problema fundamental de toda a retórica. Neste campo, o que principalmente preocupa Platão é saber se para exprimir em palavras um pensamento é necessário o conhecimento da verdade[32]. É esta a encruzilhada em que se separaram de uma vez para sempre os caminhos da educação retórica e da educação filosófica. Aqui, tal como no *Górgias*, é ao conceito de *techne* que Platão liga as suas reflexões. Nega que a retórica seja

26. *Fedro*, 245 A ss. Este passo já foi citado acima, pp. 66-9. O imperecível conhecimento da essência e da ação do poeta, que nele transparece, constitui, na realidade, a base de toda esta obra e da atitude intelectual nela expendida. É este o ponto de vista autenticamente grego.

27. *Fedro*, 245 C-246 A.

28. *Fedro*, 246 A ss.

29. *Fedro*, 247 C.

30. *Fedro*, 238 D, 242 B.

31. *Fedro*, 258 D.

32. *Fedro*, 259 E.

uma arte no sentido estrito do termo e considera-a uma simples rotina, falha de qualquer base material[33]. Só pode converter-se em verdadeira *arte* com a condição de se apoiar no conhecimento da verdade. A retórica costuma ser definida praticamente como a arte de convencer os homens perante os tribunais ou nas assembléias do povo[34]. O meio usado para tal é o discurso e a réplica. Mas na vida real, não é só naquelas duas ocasiões que este antilogismo se usa. Manifesta-se em todos os pensamentos e discursos humanos[35] e consiste em última análise na capacidade de comparar tudo com tudo[36]. É principalmente com os recursos da comparação que a argumentação dos retóricos opera[37]. A partir daqui, quando nos seus últimos anos o problema lógico do método e especialmente o de argumentação o chegou a preocupar mais, Platão interessou-se pela retórica e pelos seus recursos de persuasão num sentido inteiramente novo. Cerca da época em que o *Fedro* foi redigido, Espeusipo, discípulo de Platão, escreveu com o título de *Semelhanças* uma volumosa obra sobre dialética, que tratava da classificação do existente[38]. É o conhecimento do díspar e do semelhante que serve de base a qualquer definição lógica de um objeto. E supondo que o objetivo fosse enganar o auditório, isto é, levá-lo a conclusões falsas a partir de meras aparências, também isto pressupunha um conhecimento exato do método dialético de classificação, pois só assim se poderia penetrar nos diversos graus de semelhança das coisas[39]. Não é fácil equivocar-se quando

33. *Fedro*, 260 E ss. Platão cita aqui diretamente, sem o mencionar, o seu *Górgias*.

34. *Fedro*, 261 A ss.

35. Os dois discursos de Sócrates sobre o *eros* são exemplo desta antilogia que serve de base ao *dicere in utramque partem* dos retóricos. Cf. sobre isto o próprio PLATÃO, *Fedro*, 265 A.

36. Cf. *Fedro*, 261 A-B, onde se salienta que a psicagogia da arte do retórico não se aplica somente nas assembléias públicas, mas também no trato privado. O método retórico torna-se extensivo a todas as modalidades da expressão humana (πάντα τὰ λεγόμενα). *Fedro*, 261 E.

37. *Fedro*, 261 D.

38. Os fragmentos desta obra perdida, mas conhecida na Antiguidade, foram reunidos por Paul LANG na sua tese de doutoramento pela Universidade de Bonn, *De Speusippi Vita et Scriptis* (1911).

39. *Fedro*, 262 A ss.

se trata de distinguir o ferro da prata, mas, sim, quando se ajuíza do bem e da justiça[40]. Sem partir de uma exata determinação do *eidos*, é impossível chegar a ver claro aquilo em que os homens concordam e aquilo em que eles divergem. É por isso que no seu discurso sobre o *eros* toma como ponto de partida para a sua argumentação a determinação conceitual do tema[41].

Depois de ter acabado os seus discursos, volta a abordar o começo do de Lísias e põe em relevo parte do que realmente devia ter sido a conclusão[42]. Isto conduz a uma crítica geral do discurso de Lísias. Nota-se nele uma completa ausência de estrutura rigorosa. Todo o discurso deve, à semelhança de um ser vivo, ter um corpo orgânico. Não deve ser desprovido de cabeça ou de pés, mas ter um verdadeiro tronco e uma verdadeira terminação, e todos estes membros devem ter entre si e com o todo uma relação adequada. A esta luz, o discurso de Lísias constitui um produto totalmente defeituoso[43]. Platão revela aqui uma profunda visão do que deve ser a composição literária, a qual se integrará mais tarde, como fonte de exigências fundamentais, na teoria antiga da arte poética e da retórica[44]. É importante para nós sabermos que foi da Filosofia e não da teoria artística da retórica ou dos poetas que a exigência da unidade orgânica de uma obra literária partiu, e que ela teve de ser proclamada por um artista filósofo, admirador da integridade orgânica da natureza e, ao mesmo tempo, um gênio da lógica. A necessidade de ordenação lógica do discurso

40. *Fedro*, 263 A.

41. É este o procedimento que adota em ambos discursos. Em *Fedro*, 263 B, postula a divisão do *eidos* (διαίρεσις). Mais abaixo, figuram numerosas referências a ela. Cf. 263 C, 265 A-D, 266 A.

42. *Fedro*, 263 E-264 B.

43. *Fedro*, 264 C-E.

44. Cf. em HORÁCIO, *Ars Poetica*, 34, o postulado do *ponere totum*. É de maneira semelhante que também na *Ars Poetica*, 23, se exige a estrita unidade de ação (πρᾶξις ὅλη καὶ τελεία) na epopéia e no drama. Na parte I da *Arte Poética*, Horácio dá alguns exemplos de transgressão desta lei da unidade orgânica, mas não formula a lei com caráter universal (ou apenas o faz de passagem, como em 34), o que é explicável, dado o estilo dos seus *Sermones*. Mas por trás disto encontra-se o profundo saber que pela primeira vez Platão formula na passagem do *Fedro*, citada acima, nota 42 deste cap.

aparecia-lhe como um problema que partia das grandes descobertas saídas da investigação sistemática das mútuas relações entre os conceitos, como à luz de exemplos concretos se expõe, "para efeitos de treino", nos chamados diálogos dialéticos da sua fase posterior. Por um lado, o que impeliu Platão a escrever o *Fedro* foi a clareza cada vez maior com que via a ligação entre os problemas teóricos aparentemente difíceis e abstratos da sua posterior teoria das idéias e as mais simples exigências que se colocavam à capacidade de falar e de escrever, que, naquela época, constituíam um tema muito procurado e muito debatido. Por outro lado, Platão sentia um especial encanto em afastar com esta contribuição positiva a crítica dos retóricos contra a Filosofia, como coisa inútil. Em vez de se deixar arrastar pelo tom antipático ou desdenhoso da polêmica, que Isócrates gostara também de usar contra Platão, no início das suas atividades, este sabe combinar os elogios ao adversário, que respeita, com a referência às profundas conexões espirituais existentes entre os dois campos.

É o próprio Platão que diz que os três discursos da parte I, o de Lísias e os dois de Sócrates, devem servir de exemplo para ilustrar as relações entre a retórica e a dialética[45]. Depois das observações críticas feitas atrás, deixa o discurso de Lísias entregue à sua sorte e aponta os dois discursos de Sócrates, onde se põe em relevo a fundamental sujeição da retórica à dialética[46] Dá uma orientação perfeita para se poderem compreender a intenção por eles visada e as idéias que os discursos pretendem exteriorizar[47]. Apesar da sua linguagem poética, tais discursos constituem autênticos modelos de classificação e síntese de conceitos. O conjunto destes dois processos, que se condicionam mutuamente, é que forma a

45. Segundo a sarcástica observação platônica, o discurso de Lísias, apresentado naturalmente com o propósito de servir de modelo, contém numerosos exemplos de como não se deve proceder (*Fedro*, 264 E). Em 262 D e 265 A afirma-se que os discursos de Sócrates devem ser considerados paradigmas. A escola de retórica atua exclusivamente à base do método paradigmático (cf. acima, pp. 1070 ss., 1084-85). Platão aceita este método, mas com propósito diferente, para esclarecer, do ponto de vista dialético, os defeitos ou vantagens dos discursos-modelo comparados entre si.

46. *Fedro*, 264 E-265 A.

47. *Fedro*, 265 A ss.

unidade da dialética[48]. Platão esclarece isto, ao recapitular brevemente, no segundo dos dois discursos, a marcha e o resultado das distinções conceituais[49]. Esta explicação das funções sinóptica e dairética do método dialético é o que de mais claro e profundo ele disse em qualquer parte sobre este tema. Não podemos aqui avaliá-lo no que ele em si mesmo representa; o importante é que Platão o apresenta aqui precisamente como a suma e o compêndio do que a oratória tem de *técnico*, no mais alto sentido desta palavra[50]. O resto da retórica, tudo o que Lísias e outros como ele ensinam aos seus alunos não pode nunca constituir, por si, uma técnica. Forma, por assim dizer, a parte pré-técnica da retórica[51]. Platão vai enumerando de um modo deliberadamente cômico toda a terminologia das várias partes do discurso que os retóricos distinguem nos seus manuais[52]. Todos os representantes da antiga retórica aparecem neste quadro com os seus nomes, e alguns deles com as suas invenções pessoais, que revelam certa tendência para uma crescente complicação. Platão não despreza estas coisas, mas atribui-lhes um lugar secundário. Todos estes homens criaram recursos valiosos para o discurso e para a sua ordenação[53]. Mas com isto não conseguem ensinar a ninguém a arte de convencer e de compor um todo.

Nos discursos programáticos sobre a retórica, Isócrates atribui sempre o mais alto valor aos dotes naturais e reserva um lugar relativamente modesto à prática e ao conhecimento[54]. Também Platão examina no *Fedro* a relação entre estes três fatores que os sofistas distinguiam na formação de uma oratória perfeita[55]; e com grande decisão batalha em prol da importância dos

48. Cf. *Fedro*, 266 B-C, onde Platão resume o resultado da sua precedente explicação do método dialético, à luz de um exemplo plástico, sobre os dois conceitos de *diairesis*, divisão, e *synagoge*, junção.

49. *Fedro*, 265 A-266 A.

50. *Fedro*, 269 D.

51. *Fedro*, 269 B-C: τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα.

52. *Fedro*, 266 D-267 C.

53. A palavra grega correspondente ao conceito de "método", neste sentido, é τὰ ἀναγκαῖα. Cf. acima a n. 51.

54 Cf. acima, pp. 1083 ss.

55. *Fedro*, 269 D.

dois fatores menos apreciados por Isócrates, sobretudo a favor da *episteme*[56] e ainda da prática, referindo-se nitidamente ao ensino da Academia, onde se professava a lógica, não só como teoria, mas também como exercício prático. Isócrates sublinha sempre a parte correspondente à criação do artista e à sua intuição[57]. É indubitável que a *episteme* ou *mathesis* de que fala e que desdenha é apenas a concepção formalista do ensino professada pelos retóricos sofistas da velha escola. Platão substitui-lhe a formação lógica da Filosofia, suscetível de ser ensinada e que é indispensável, sobretudo quando se pretenda ensinar qualquer coisa aos outros. Deste modo, a sua crítica da retórica anterior vai-se transformando nas suas mãos num ideal perfeitamente pessoal desta arte, ideal cuja realização, unicamente, lhe permite converter-se de fato em *techne*, no verdadeiro sentido da palavra. É a articulação da retórica com a Filosofia, da forma com o conteúdo espiritual, da força expressiva com o conhecimento da verdade. É sempre neste programa que se apóiam as antigas escolas filosóficas, na medida em que se mostram acessíveis à retórica[58]. A retórica aceita-o só mais tarde e num sentido lógico mais geral e menos rigoroso, como a união da arte da expressão com o formação filosófica do espírito. A síntese platônica serviu a Cícero de estímulo para o ideal de cultura por ele preconizado no *De Oratore*[59] e foi através dele que influenciou as *Instituições Oratórias* de Quintiliano. Platão procura na história da eloqüência prática o exemplo deste tipo de

56. O curso de toda a investigação põe isso a descoberto, embora não se formule de modo expresso. Também no caso de Péricles se salienta, além dos seus dotes naturais (εὐφυΐα), principalmente o seu saber filosófico, que lhe foi transmitido por Anaxágoras.

57. ISÓCRATES, *Sof.*, 16 ss. Cf. acima, pp. 1083 ss.

58. Cf. H. von ARNIM, *Leben und Werke des Dion von Prusa* (Berlim, 1898), sobretudo a minuciosa introdução. Esta obra dá uma visão histórica de conjunto muito completa sobre a ulterior rivalidade entre a sofística, a retórica e a Filosofia, na sua luta para se assenhorearem da educação da juventude.

59. A questão de saber se o próprio Cícero chega a esta síntese pelo seu conhecimento de Platão, isto é, do *Fedro*, ou a deve a uma fonte acadêmica posterior, foi estudada a fundo por von ARNIM, *op. cit.*, pp. 97 ss. Fora precedido nisto, na Nova Academia, por Filon de Larissa, que atribui à retórica – como já Aristóteles o fizera em vida de Platão – o lugar que lhe competia no ensino da escola dos filósofos.

retórica e é em Péricles que o encontra. A grandeza de Péricles como orador devia-se à sua profunda cultura de espírito. Era a concepção filosófica do mundo do seu amigo e protegido Anaxágoras que dava forma a todo o seu pensamento e dava aos seus discursos aquela elevação jamais alcançada por qualquer outro estadista[60].

É ainda a partir de outro ponto de vista que Platão esclarece a necessidade para o orador de adquirir também uma cultura de fundo. O orador tem que influir sobre a alma; não é tanto sobre o mero ornato formal do discurso que a sua verdadeira arte versa; é antes sobre a *psicagogia*[61]. O paralelo que se apresenta mais à mão é o do médico, que já no *Górgias* Platão comparara ao retórico[62]. É o próprio Hipócrates que Platão cita como personificação da autêntica arte da medicina[63]. Para ele, a característica essencial desta atitude de espírito consiste em o médico não perder nunca de vista o conjunto da natureza, o *cosmos*, ao tratar o corpo humano (acima, pp. 1027 ss.). De igual modo, se quiserem dirigir acertadamente o leitor ou o auditório, o escritor ou o orador devem conhecer o mundo da alma humana com todas as suas emoções e com todas as suas forças[64]. E assim como o médico deve saber também com precisão se a natureza de uma coisa é simples ou multiforme e como ela age ou, no segundo caso, como agem mutuamente as diversas formas, assim o orador deve conhecer as formas da alma e a sua origem, e as formas do discurso a elas adequadas[65]. Estas formas do discurso ou *idéias* do *logos* já tinham sido ensinadas pela retó-

60. *Fedro*, 269 E-270 A. Também em 269 A Platão o menciona como modelo, junto ao lendário rei Adrasto, que, tal como Nestor, era para a poesia antiga a personificação do discurso cativante (γλῶσσα μειλιχογῆρυς). Cf. TIRTEU, frag. 9, 8. Estes heróis da *arete* da verdadeira eloqüência, no mito e na história pátria, não só se citam como figuras paradigmáticas para apoiar e ilustrar o conceito platônico de retórica, mas ainda como o contrário da secura e da penúria escolasticista dos técnicos e especialistas modernos da arte oratória.

61. Cf. já no *Fedro*, 261 A, e desenvolvido com mais detalhe em 271 C-D.

62. *Fedro*, 279 B. Cf. acima, pp. 654 s.

63. *Fedro*, 270 C.

64. *Fedro*, 271 A.

65. *Fedro*, 271 D.

rica[66]. Mas o que este projeto de uma retórica em sentido platônico encerra de novo parece ser a tendência a reduzir diretamente as formas do discurso a formas de atitude da alma e a interpretá-las como expressão necessária destas[67]. Com isto, todo o peso da formação se faz assentar no interior do Homem.

É notável a consciência que Platão tem da verdadeira força do seu espírito. Aqui como em toda a obra, é no conhecimento de tudo quanto se refere à alma que esta força radica. A consciência de determinadas formas de expressão estarem condicionadas por determinadas funções anímicas converte-se aqui para ele num postulado prático: o de que homens com um determinado estado de espírito ou dotados de caráter firme só podem ser levados a agir em determinado sentido, por meio de recursos oratórios escolhidos e de acordo com a sua maneira de ser[68]. Descobrir através da linguagem estes fundamentos psicológicos de toda a influência sobre os homens era uma missão para a qual Platão se encontrava, como ninguém, predestinado por natureza. É significativo que ele não se contente com a exigência teórica de elaborar um sistema universal de categorias psicológicas em vista do seu emprego na retórica, mas seja ele próprio a insistir na prova da aplicação prática destes conhecimentos ao caso concreto, e de maneira determinada[69]. E outra coisa não podíamos esperar depois de vermos como Platão atribuía na *República* à experiência prática e à formação do espírito tanto valor e lhes concedia tanto tempo como à pura cultura do espírito[70].

Todavia, é no caminho por ele escolhido para educação do espírito que reside a verdadeira inovação. Ao programa da *paidéia* platônica da *República* incorpora ao *Fedro* uma nova zona, a da re-

66. ISÓCRATES, *Sof.*, 16-17. Cf. acima, pp. 1081 ss.

67. Como sempre acontece no *Fedro*, o que Platão diz a este respeito não é mais do que o esboço típico da teoria psicológica das idéias (ψυχῆς εἴδη) para uso da retórica. Renuncia à aplicação técnica do pensamento numa obra de forma artística como é o diálogo platônico e quer que sirvam de exemplo, como já dissemos acima, os dois discursos de Sócrates sobre o *eros*, com o seu rico conteúdo psicológico. Cf. acima, pp. 1263 ss.

68. *Fedro*, 271 D-E.

69. *Fedro*, 272 A-B.

70. Cf. acima, pp. 917 ss.

tórica, sem sair, porém, dos limites traçados naquela obra. O objetivo visado na *República* era a educação do futuro governante; no *Fedro*, é a formação do orador e do escritor[71]. O que em ambas as obras é característico é a exigência de uma espécie de formação do espírito, cuja necessidade o simples prático não atinge[72]. A idéia central da *República* é literalmente repetida no programa de uma formação filosófica do orador, formulado no *Fedro*: para chegar à meta, é preciso fazer um longo *rodeio*[73]. Platão estabelece, assim, uma ligação expressa com a teoria educacional da *República*. Aqui como ali, o *rodeio* é o caminho que passa pela dialética[74]. Quem julgar que com qualquer rotina pode ir avante achará este caminho desmedidamente longo e trabalhoso. Mas é sempre para a meta mais alta, nunca para a mais baixa, que a filosofia educacional de Platão se encaminha; e vistas as coisas dali, não há caminho mais curto nem mais cômodo para quem quiser cumprir em plenitude a missão do orador. Não há a mínima dúvida de que é em sentido ético que Platão concebe tal missão. Mas, como vimos, o rodeio filosófico seria inevitável, ainda que se julgasse elevada demais esta meta[75]. Em vez de procurarem a verdade, os mestres de retórica contentavam-se fundamentalmente com o evidente e o provável[76]. No *Fedro*, Platão não procura convencê-

71. O sujeito da cultura retórica é caracterizado como ὁ μέλλων ῥητορικὸς ἔσεσθαι em *Fedro*, 271 D, e como ὁ συγγραφεύς em 272 B. Como, porém, a arte oratória era considerada a capacidade específica do governante e do estadista, o *Fedro* acrescenta um novo aspecto ao quadro da cultura do governante traçado por Platão na *República*; melhor, descobre na cultura dialética, na qual a *República* fazia culminar a formação cultural do governante, a base em que deve igualmente assentar a superioridade retórica do governante filosoficamente culto.

72. Cf. em *Helena*, 4 ss., a crítica de Isócrates à dialética dos socráticos, como sutileza inútil, e sobretudo a sua repulsa à pretensão de ser aquela a *cultura política*, *Helena*, 6 e 8. Cf. acima, pp. 1073-75, 1090 ss., 1198 ss.

73. Não é possível adquirir a formação cultural que Platão exige, sem um esforço prolongado (ἄνευ πολλῆς πραγματείας). *Fedro*, 273 E. Em 274 A fala deste esforço como de uma μακρὰ περίοδος. Sobre o *longo rodeio* da *paidéia* platônica, cf. *Rep.*, 504 B.

74. Ao empregar, por analogia, esta expressão para designar a mesma coisa, a passagem do *Fedro* vem corroborar a interpretação que acima demos de *Rep.*, 504 B. Cf. acima, pp. 864 ss.

75. Cf. acima, pp. 1260 ss.

76. *Fedro*, 272 D (final).

los da necessidade de dizer a verdade. Como faz com tanta freqüência, coloca-se antes, aparentemente, no ponto de vista do adversário, para neste campo lhe demonstrar que também para ele o saber é indispensável. Já no *Protágoras* pusera em relevo a importância do saber, ao afirmar que, no caso de a multidão considerar o prazer o bem supremo da vida, seria preciso um saber, como norma, para distinguir o prazer maior do menor e o próximo do longínquo[77]. De modo semelhante demonstra, no *Fedro*, a necessidade do saber para o retórico, salientando que a descoberta do evidente (εἰκός) em que se baseia quase sempre a argumentação retórica, pressupõe o conhecimento da verdade: o evidente, com efeito, não é outra coisa senão o que aparece semelhante à verdade[78]. É claro que, como Platão reconhece no final, a verdadeira finalidade da retórica não consiste em falar para agradar aos homens, mas sim em agradar a Deus[79]. É a teoria nossa conhecida da *República*, o *Teeteto* e das *Leis*. Todas as aporias das suas obras anteriores vêm agora desembocar na atitude rigorosamente teocêntrica que caracteriza a *paidéia* da sua última fase.

Platão mostra-se muito inclinado a aceitar a arte de escrever dos retóricos profissionais. Mas nem por ser uma invenção genial se deve considerar agradável a Deus. O mito da invenção da arte da escrita, isto é, dos sinais escritos, pelo deus egípcio Toth serve para esclarecer isso[80]. Quando o deus acorreu a Thamos de Tebas com a sua nova descoberta, gabando-se de com ela oferecer aos homens um recurso salvador para a sua memória e portanto para o seu saber, Thamos retorquiu-lhe que a invenção da escrita serviria, ao contrário, para desleixo da memória e para levar o esquecimento às almas, pois os homens confiariam na escrita em vez de

77. Cf. acima, pp. 639 ss.

78. *Fedro*, 272 E.

79. Não só Platão, mas também Isócrates, Demóstenes e outros consideram defeito específico da retórica o falar para agradar aos homens (χαρίζεσθαι). Platão muda este conceito para falar e agir a fim de agradar a Deus (θεοῖς χαρίζεσθαι). *Fedro*, 273 E, bem como afirma nas *Leis*, que não é o Homem, e sim Deus, a medida de todas as coisas. Portanto, é naquele ponto da retórica em que transparece a concepção do mundo própria do relativismo de Protágoras e dos sofistas que se apóia um novo ideal da arte oratória, cuja norma é o Bem eterno.

80. *Fedro*, 274 C ss.

gravarem na própria alma a recordação viva[81]. E desta forma, em vez de um saber autêntico seria cultivada uma falsa sabedoria. Toda a grandeza de Platão se revela nesta posição soberana por ele adotada ante a palavra escrita, posição que tanto o afeta, nas suas atividades de criação literária, como a produção dos retóricos. Se depois de conhecermos o texto do *Fedro*, ainda pudéssemos dar guarida à menor dúvida de que é tanto consigo próprio como com os outros que Platão se debate nesta parte final do diálogo, bastar-nos-ia ler a *Carta Sétima*, a qual nos prova inequivocamente que o seu autor tem plena consciência de toda a problemática que a solidificação do pensamento na palavra escrita sempre pressupõe. Certas exposições da sua teoria por pessoas incompetente dão-lhe o pretexto para fazer a paradoxal declaração de que nem ele próprio achou possível expor a sua teoria, motivo pelo qual não existe uma filosofia platônica escrita[82]. A posição paralela adotada no *Fedro* foi desde muito cedo relacionada com a forma platônica dos escritos filosóficos, ou seja, com o diálogo socrático; e viu-se nela uma razão fundamental para considerar esta obra uma exposição programática (cf. acima, pp. 1253 ss.). Na realidade, é difícil de conceber que, com este ceticismo em relação à palavra escrita, o Platão da primeira fase pudesse enfrentar a sua gigantesca obra de escritor. Em contrapartida, esta atitude perante a obra já realizada podia explicar-se psicologicamente, *a posteriori*, como um meio de preservar a sua liberdade mesmo em relação à própria obra escrita.

Levado por este estado de espírito dos anos posteriores, Platão inclina-se no *Fedro* a reconhecer um valor escasso à arte de escrever, mesmo encarada no seu elevado sentido retórico. As suas produções caem em todas as mãos, tanto nas de quem as compreende como nas de gente falha de compreensão, e a palavra escrita é incapaz de se explicar ou defender, quando injustamente atacada. Precisa de outrem, como advogado[83]. A verdadeira escrita é a que se grava na alma do que aprende, pois esta, sim, tem a

81. *Fedro*, 275 A.
82. *Carta VII*, 341 C-D, 344 D-E. Cf. adiante, 1287-88.
83. *Fedro*, 275 E.

força necessária para acudir em seu próprio auxílio[84]. O único proveito do escrito com tinta é recordar o que já se sabe[85]. Enquanto a retórica do tempo se orienta cada vez mais para a arte de escrever e para o *discurso gráfico*, Platão fundamenta no fato de se dirigir diretamente ao espírito a superioridade educativa da dialética filosófica sobre a retórica. Os sofistas tinham comparado a cultura ao cultivo da terra[86], comparação que Platão recolhe. Quem se interessar pela verdadeira semente e a quiser ver transformada em fruto não plantará um jardinzinho de Adônis nem se alegrará ao ver nascer ao fim de oito dias o que semeou; achará prazer, sim, na arte da verdadeira agricultura e alegrar-se-á ao ver a sua semente dar fruto ao fim de oito meses de trabalho constante e esforçado[87]. É à formação dialética do espírito que Platão aplica a imagem da plantação e da semeadura. Quem se interessar pela verdadeira cultura do espírito não se contentará com os escassos frutos temporãos cultivados como desfastio no horto retórico, mas terá a necessária paciência para deixar amadurecer os frutos da autêntica cultura filosófica do espírito. Já pela *República* e pelo *Teeteto* conhecemos esta defesa da cultura filosófica: o seu pressuposto é o princípio do *longo rodeio*, é importante ver como Platão sempre volta a ele[88]. A semeadura da *paidéia* platônica só pode frutificar em regime de longo convívio, como diz a *Carta Sétima*, e não em poucos semestres de regime escolar[89]. O esforço de Platão visava aqui, como em todas as obras, provar que era esta fraqueza – pois assim a consideravam os seus adversários – que, em rigor, constituía a sua força. Esta força, porém, só em alguns raros homens especiais podia manifestar-se[90]. Para a massa das pessoas "cultas" era a retórica o caminho mais largo e mais cômodo.

84. *Fedro*, 276 A.
85. *Fedro*, 275 D.
86. Cf. acima, pp. 362 ss.
87. *Fedro*, 276 B.
88. *Rep.*, 498 A ss.; *Teet.*, 186 C: ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνηται οἷς ἄν καὶ παραγίγνηται. Cf. *Fedro*, 273 E: ἐν...ἄνευ πολλῆς πραγματείας.
89. *Carta VII*, 341 C.
90. Cf. *Teet.*, 186 C: οἷς ἄν παραγίγνηται, e *Carta VII*, 341 E. São aqueles que, com uma pequena orientação, possuem a força necessária para encontrar por si o conhecimento.

Platão e Dionísio: a tragédia da paidéia

Quando a crítica filológica destes últimos decênios logrou reivindicar como testemunhos autênticos do próprio Platão as cartas sétima e oitava, durante muito tempo consideradas apócrifas, acrescentou com isso um importante capítulo à história da *paidéia*[1]. É certo que os fatos exteriores referentes às relações entre o filósofo e o mais poderoso tirano do seu tempo ficariam de pé, mesmo que estas cartas, a sétima em especial, não fossem documentos autobiográficos de primeira categoria, mas apenas uma ficção sensacionalista de qualquer requintado falsário literário, que tivesse querido explorar como rendoso tema novelesco o contato do grande Platão com a política do tempo. O valor da *Carta Sétima* (a que, fundamentalmente, nos interessa aqui) como fonte não chegou nunca a ser discutido nem sequer nos tempos em que a maioria se inclinava a questionar a sua autenticidade[2]. O observador histórico descobre, porém, um encanto insuperável em poder ler aqui a tragédia de Siracusa; e a maneira como Plutarco, na sua vida de Díon, adorna os acontecimentos para convertê-los em drama, não agüenta em nenhum sentido a comparação com a vida que extravasa do âmago da principal fonte de informação destes acontecimentos: a *Carta Sétima* de Platão.

1. Sobre a *Carta VII*, dirigida aos discípulos de Platão, Erasto e Corisco, imperantes em Assos, e ao seu vizinho Hermias, tirano de Atarneu, que com eles firmara uma aliança filosófica, cf. o meu *Aristóteles*, pp. 132 ss. Wilamowitz e outros autores aceitaram as minhas razões e as de Brinckmann a favor da autenticidade desta carta; não há, porém, motivo para examinarmos aqui este problema. Sobre a autenticidade das *Cartas VII* e *VIII*, cf. WILAMOWITZ, *Platão*, vol. II, e recentemente G. PASCUALI, *Le Lettere di Platone* (Florença, 1938). Há eruditos que reconhecem a autenticidade de todas as cartas em bloco, mas tal hipótese esbarra com dificuldades insuperáveis.

2. Os dados da *Carta VII* são hoje aceitos como autênticos na maioria dos casos, mesmo naqueles em que não concordam com o resto da nossa tradição. Cf. R. ADAM, *Die Echtheit der platonischen Briefe* (Berlim, 1906), pp. 7 ss.

Na realidade, não seria necessária a existência desta carta para concluir que o autor da *República* e das *Leis* tinha que sentir uma grande e autêntica paixão pelas coisas políticas, paixão que em princípio o impelia à ação. Além de ser psicologicamente evidente, transparece logo na estrutura do conceito platônico do saber. O saber, *gnosis*, não é para Platão mera contemplação desligada da vida, mas converte-se em *techne*, arte, e em *phronesis*, reflexão sobre o verdadeiro caminho, a decisão acertada, a meta autêntica, os bens reais. E este ponto de vista não muda nem sequer quando reveste a forma mais teórica, na teoria das idéias, explanada nos diálogos da velhice de Platão. Platão insistia sempre na ação, no *bios*, apesar de o campo de ação tender a restringir-se cada vez mais do Estado exterior para o *Estado dentro de nós*.

Ora, é o próprio Platão quem na *Carta Sétima* nos descreve o processo da sua evolução até empreender aquela primeira viagem à Magna Grécia, em que também visitou Siracusa e acorreu à corte do tirano. Nesta notícia, o seu interesse prático pelo Estado diretamente como o fator predominante daquela primeira época da sua vida. A sua exposição merece crédito, não só em relação às obras principais de Platão e aos objetivos políticos nelas traçados, mas ainda pelos dados íntimos do seu círculo familiar que aparecem entretecidos no cenário dos diálogos da *República* e no *Timeu*, obra que faz parte da mesma trilogia. É indubitável que com isto procurava lançar indiretamente uma certa luz sobre si próprio, como o autor que naturalmente permanece nos bastidores, e ainda sobre as suas relações com Sócrates. Os seus irmãos Adimanto e Gláucon aparecem diretamente na *República* como a personificação da juventude ateniense apaixonada pela política. Gláucon pretende enveredar pela carreira política logo aos 20 anos e Sócrates tem de se esforçar muito para o fazer desistir do seu propósito. Crítias, tio de Platão, é o célebre oligarca e cabecilha revolucioná-

rio do ano 403. Platão coloca-o mais de uma vez nos seus diálogos como interlocutor e tencionava, além disso, dedicar-lhe o diálogo que traz o seu nome, obra que não chegou a acabar e que havia de encerrar a trilogia encabeçada pela *República*. Parece ter sido o interesse político que atraiu Platão para Sócrates, como também sucedeu a outros discípulos deste. Xenofonte assevera-o a respeito de Crítias e Alcibíades, embora acrescente, sem dúvida com razão, que cedo se sentiram desenganados, ao verificarem qual era a educação política professada pelo mestre[3]. Todavia, no que se refere a Platão, a semente daquele ensinamento caiu em terreno propício e deu como fruto a filosofia platônica. No pensamento de Platão, foi Sócrates que fundou a nova aliança entre a educação e o Estado, chegando quase a pôr em plano igual estes dois fatores. Mas o conflito de Sócrates com o Estado e a morte daquele foram a prova real que convenceu Platão da necessidade de um novo Estado ter como ponto de partida uma educação filosófica do Homem, capaz de transformar desde as raízes toda a comunidade humana. Foi com esta convicção, nele enraizada desde muito cedo e mais tarde estabelecida na *República* como axioma, que no ano 388, segundo o testemunho da *Carta Sétima*, empreendeu, cerca dos 40 anos de idade, a sua viagem a Siracusa, onde a sua teoria arrebatou por completo a alma ardorosa e nobre de Díon, parente próximo e amigo do poderoso senhor de Siracusa[4]. A tentativa de Díon para ganhar para o seu ideal o próprio Dionísio I estava, naturalmente, condenada ao fracasso. A grande confiança humana que este político realista, de cálculo frio, depositava no seu parente Díon, homem todo entusiasta – confiança que animou este a introduzir Platão na corte do tirano – baseava-se mais na absoluta lealdade e pureza de caráter de Díon, que na sua capacidade para contemplar o mundo do estadista de ação com os olhos do tirano. Platão diz na *Carta Sétima* que Díon esperava que o seu parente desse a Siracusa uma constituição e governasse o Estado de acordo com as melhores leis[5]. Mas

3. XENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 39.
4. PLATÃO, *Carta VII*, 326 E s.
5. *Carta VII*, 324 B.

a situação da qual nascera em Siracusa a ditadura não consentia, segundo o tirano, semelhante política. Platão achava que só ela firmaria o verdadeiro reinado de Dionísio na Sicília e na Itália, e lhe daria estabilidade e razão de ser. Dionísio, ao contrário, estava convencido de que em pouco tempo daria cabo do seu reino, que se desintegraria em cidades-estados que ficariam, outra vez, impotentes, à mercê da invasão cartaginesa. Este episódio é o prelúdio da tragédia que mais tarde se desencadearia entre Platão, Díon e Dionísio II, filho e sucessor de Dionísio I. Platão regressou a Atenas, enriquecido com uma grande experiência, e ali fundou, pouco depois, a sua escola. No entanto, as relações com Díon sobreviveram ao fracasso que havia de fortalecer Platão na sua decisão de se abster de toda a política ativa, decisão proclamada já na *Apologia*. Entre os dois homens firmou-se uma amizade que durou a vida inteira. Mas, enquanto a partir daquela altura Platão se dedicou inteiramente às tarefas próprias de um mestre de filosofia, Díon continuava aferrado à sua idéia de reformar politicamente as tiranias sicilianas; e esperou que surgissem circunstâncias mais favoráveis, as quais lhe permitiriam, talvez, pô-la em prática.

A ocasião para isso pareceu surgir quando Dionísio II, ainda jovem, assumiu o poder, com a morte de Dionísio I [367]. A *República* de Platão saíra, entretanto, na década de 70. Esta obra deve ter constituído um novo incitamento para as idéias de Díon, pois nela apareciam formulados em forma clássica os pensamentos que tempos atrás ouvira exprimir ao seu autor. Poucos anos depois de publicado, este livro ocupava o centro das discussões. Platão focava repetidas vezes nele o problema da realização do seu Estado ideal, sem, porém, chegar a salientá-lo como decisivo para a aplicação prática da sua *paidéia* filosófica. Talvez – escrevera[6] – este Estado perfeito só exista no céu como protótipo ideal, sem nunca se chegar a converter em realidade, ou então numa remota e ignorada lonjura, entre povos bárbaros, quer dizer, estrangeiros, de que não se tenha na Hélade qualquer notícia[7]. (Quando na

6. *Rep.*, 592 B.
7. *Rep.*, 499 C.

época helenística surgiram no campo visual dos Gregos novos povos orientais e se adquiriu de outros um conhecimento mais exato, certos sábios, inspirando-se nesta conjectura de Platão, pretenderam descobrir no Estado de regime de castas dos Egípcios ou no Estado hierárquico-teocrático de Moisés o protótipo da *paidéia* platônica ou algo de semelhante a ela.)[8] Mas Platão exige que se tome a sério a educação que visa criar o Estado justo no íntimo de cada indivíduo, seja qual for a forma apresentada pelo Estado histórico do seu tempo[9]. Já renunciara a este Estado, como algo de irremediável[10]. Tal Estado não era utilizável para a realização das suas idéias. De um ponto de vista teórico, parecia-lhe mais simples tentar num indivíduo concreto a educação do príncipe, exigida para o aperfeiçoamento do Estado (desde que esse indivíduo fosse realmente enviado pelos deuses), e isto pela razão matemática de que é mais simples mudar um único homem do que vários ou muitos[11]. Para tal, Platão não partia, de modo nenhum, da questão do poder. No fim da sua vida, nas *Leis*, chegou até a pronunciar-se contra a concentração do poder nas mãos de um só indivíduo[12]. É antes de uma atitude fundamentalmente educativa que brota a idéia de converter um tirano de elevados dotes morais e espirituais em detentor do poder dentro do seu Estado, idéia que a *República* preconiza[13]. Por que não havia de ser possível que um único homem fizesse reinar em todo o povo o espírito do bem, se Platão pudera ver como, sob a tirania de Dionísio I, um indivíduo poderoso foi capaz, com a sua influência

8. Já nos primórdios da época helenística se começou a apontar o Egito como analogia ou modelo da *República* de Platão. Cf. CRANTOR, no *Com. de Proclo ao Timeu*, I, 75 D. Cf. ainda o meu *Diokles von Karystos*, pp. 128 e 134 s., e o meu ensaio "Greeks and Jews" *in*: *Journal of Religion*, 1938.

9. *Rep.*, 591 E.

10. *Rep.*, 501 A; *Carta VII*, 325 E s.

11. O *Estado perfeito* é um mito, *Rep.*, 501 E. Mas um *príncipe filósofo* podia torná-lo realidade, 502 A-B.

12. *Leis*, III, 691 C.

13. É possível que Platão tenha deixado esta porta aberta porque, já na época em que escreveu a *República*, Díon depositasse grandes esperanças no jovem Dionísio. A única evidência é que o filósofo só fala de um rebento de sangue real e não de um príncipe reinante, pois a primeira coisa a fazer é educá-lo.

sistemática, de corromper o caráter de um povo inteiro? A imagem negativa que a *República* pinta do tirano apresenta inegavelmente os traços do velho Dionísio. Esta imagem é desanimadora e parece falar contra os planos de reforma de Díon. Mas ninguém devia converter em artigo de fé para a Humanidade a experiência destas fraquezas humanas, barrando assim de uma vez para sempre o caminho para um futuro melhor. Pelo menos, assim pensava o idealista Díon, quando a seguir à morte do tirano de Siracusa assediava Platão com cartas e mensagens a pedir-lhe para aproveitar a ocasião e ir a Siracusa, a fim de pôr em prática, com a ajuda do novo príncipe, as suas idéias sobre o Estado ideal[14]. Como condição para a realização dos seus postulados ideais, declarara Platão na *República* que era preciso associarem-se o poder (δύναμις) e o conhecimento moral (φιλοσοφία), fatores que até então tinham andado quase sempre separados, num mundo sem qualquer esperança[15]. Isto só por meio de um especial favor do destino, por uma *tyche* divina, se podia conseguir[16]. Díon procurava convencê-lo de que a subida ao trono do jovem Dionísio era precisamente este favor inesperado do destino e de que, se Platão não acorresse ao apelo do momento, atraiçoaria a sua própria idéia[17].

Evidentemente, nem sequer um idealista como Díon podia ignorar que o postulado platônico nascia da conciência individual de um homem excepcional. Não havia qualquer esperança de as forças inconscientes da unidade superior da vida apoiarem a tentativa de pô-lo em prática no Estado do presente, uma vez que era na direção contrária que elas se orientavam[18]. E da grande massa dos homens não esperava ele nada, pois tinham deixado de ser o povo orgânico que já foram, para se converterem em multidão mecânica. Só um punhado de homens, suponto propícia a *tyche*, poderia ser ganho para o supremo objetivo, mas Díon acre-

14. *Carta VII*, 327 s.

15. *Rep.*, 473 D.

16. *Rep.*, 499 B. Cf. *Carta VII*, 326 A-B; 327 E e em freqüentes passagens.

17. *Carta VII*, 327 E s.

18. Também em ISÓCRATES vemos expressa a consciência desta situação. Cf. acima, pp. 1149-50.

ditava que, entre estes poucos, se podia contar o jovem príncipe e que, se se conseguisse conquistá-lo para a idéia, o reino de Siracusa se converteria num paraíso de ventura sobre a terra[19]. Neste plano de Díon, o único fato real intangível era o poder ilimitado do tirano, e esse fato não poderia prometer nada de bom, pois ninguém sabia o uso que seria feito do poder. Mas a fé de Díon era suficientemente audaciosa para especular com a juventude de Dionísio. Juventude queria dizer maleabilidade e, conquanto ao inexperiente jovem tivesse faltado até agora aquela amadurecida visão moral e intelectual que Platão exige do seu príncipe ideal, outro ponto de apoio não parecia surgir para converter em realidade a idéia platônica.

Também na *República*, Platão não via outro caminho para chegar ao Estado ideal, senão o da formação de um governante perfeito; e assinalava a si próprio, isto é, ao filósofo criador, a missão de traçar as linhas fundamentais desta educação e estabelecê-las como um ideal. E quem senão o próprio Platão, com a sua personalidade espiritual, dominadora e intangível, seria capaz de tomar praticamente nas mãos e de levar a bom termo a obra de educação do governante, tal qual a previa Díon com o seu dom de visionário? É certo que o problema parece ser apresentado de outro modo na *República* de Platão. A educação dos homens destinados a governar opera-se ali através de um processo de trabalhosa seleção e comprovação, que dura a vida inteira e abrange tanto o conhecimento filosófico como a realidade prática. O material humano sobre o qual incide a seleção é simplesmente o conjunto dos melhores membros da juventude, número que se vai reduzindo em cada fase até que por fim restam poucos apenas, ou só o que é chamado a realizar a grande obra, de acordo com a vontade de Deus. O governante saído desta escola seria precisamente a antítese do tirano. Teria no seu íntimo, como suprema lei, o bem da coletividade, visto à luz da verdade eterna, o que o poria acima da parcialidade de toda a opinião e ambição individuais. Supondo que o tirano de Siracusa tinha vontade de acometer esta empresa,

19. *Carta VII*, 327 C.

possuía dotes para isso e podia ser educado para tal missão, seria escolhido para ela pura e simplesmente porque o acaso histórico lhe tinha legado a herança de titular do poder supremo. Era uma situação que no fundo não diferia muito da que servia de base à educação do príncipe, tal qual Isócrates a concebia[20]. Todavia Díon julgava necessário tentar a experiência naquela ocasião, não só porque, no caso de triunfarem, o formidável poder de Dionísio prometia um grande êxito, dada a posição peculiar e única por ele ocupada naquele reino[21], mas sobretudo porque Díon sentira irradiar sobre si a ação da personalidade de Platão como uma força capaz de transformar o homem todo e porque fora através de uma experiência viva que bebera a sua fé na força da educação.

Volvendo o olhar sobre esta situação, Platão torna a fazer desfilar diante de si, na *Carta Sétima*, os principais sucessos da vida de Díon e os vários trechos da sua convivência com aquele amigo tão nobre e cheio de talento, cuja perda, ainda recente, chorava. Os planos de educação do tirano, iniciados após a subida deste ao trono, tinham fracassado após duas tentativas. O poderoso Estado dos Dionísios igualmente se afundara, pois, uma vez frustrados os seus esforços educativos, Díon, desterrado pelo tirano, acabou por fazer uso da violência. Foi também de curta duração a sua vitória sobre o tirano. Após breve domínio, sucumbiu às mãos de assassinos, vítima das dissensões surgidas no seu próprio campo. A chamada carta de Platão, escrita depois do assassinato do amigo, constitui um esclarecimento e uma justificação dos seus atos perante a opinião pública, embora revista a forma de um conselho dirigido ao filho e partidários de Díon na Sicília, exortando-os a permanecerem fiéis ao ideal do falecido. Platão promete-lhes que se assim procederem os assistirá com os seus conselhos e com o seu prestígio[22]. Deste modo, toma abertamente partido por Díon e aprova as suas primitivas intenções. O seu amigo não aspirava à tirania nem a derrubá-la; mas viu-se forçado a proceder daquela maneira por causa do agravo de que foi vítima

20. Cf. acima, pp. 1127-29.
21. *Carta VII*, 328 A.
22. *Carta VII*, 324 A.

por parte do tirano. É sobre este que cai inteira a culpa, embora Platão compreenda presentemente que, em última análise, foi a sua primeira visita a Siracusa, quando conquistou Díon para o ideal da sua filosofia, a causa da queda da tirania[23]. No curso dos acontecimentos descobre ele o império da *tyche* divina, tal como nas *Leis* procura o rasto da pedagogia de Deus através da história. Ao voltar os olhos para o seu passado, é com igual clareza que Platão descobre a mão dessa *tyche* na conexão da sua própria vida com a história do seu tempo. Só a *tyche* divina podia tornar o governante filósofo ou o filósofo governante. Já na *República* Platão o proclamara. Quando Díon pôs Platão em contato com Dionísio, a *tyche* divina pareceu estender a mão. E foi ela também que guiou a um fim trágico a cadeia das causas e efeitos quando o soberano não reconheceu aquela mão e a afastou. Para o senso comum era fácil chegar à conclusão de que a empresa de Díon – e indiretamente de Platão, que a perfilhou – estava condenada ao fracasso, por assentar numa falha de psicologia, isto é, de visão das fraquezas e da vileza da natureza humana vulgar. Platão, porém, vê a coisa de outro modo. Uma vez que a sua teoria pôs em ação uma força como Díon, o que segundo o seu pensar falhou foi o instinto senhorial do fraco Dionísio, quando desperdiçou aquela ocasião que lhe surgiu de cumprir a sua missão no sentido mais elevado.

O próprio papel desempenhado por Platão neste drama não aparece como ação espontânea, mas é como instrumento de um poder superior que ele surge. São as *Leis* que nos oferecem o fundo filosófico no qual se projeta esta concepção de si próprio; Platão declara ali, repetidas vezes, que o Homem é um joguete nas mãos de Deus, um boneco num teatro de títeres[24]. A inteligência do Homem deve, contudo, aprender a agir bem, visto que a paixão dos instintos humanos nem sempre responde, submissa, aos fios que Deus move. No fundo, é a primitiva concepção grega da natureza humana; já na epopéia homérica e na tragédia vemos

23. *Carta VII*, 326 E. Cf. a interpretação desta passagem em *Deutsche Literaturzeitung*, p. 897 (1924).

24. Cf. adiante, pp. 1313 ss.

que ela nunca é representada fora do plano divino. Partem dele fios invisíveis que se prendem ao que nós chamamos acontecimentos. O poeta vê que são estes fios que comandam todas as cenas[25]. Na *República* ainda parecia existir um largo abismo entre o princípio divino do todo, o princípio do Bem, e a vida humana autêntica. Mas o interesse de Platão dirige-se em grau crescente à forma e ao modo de executar a sua ação no reino do visível, isto é, na História, na vida, no campo do concreto. Tal como na teoria das idéias, também na sua exposição do *bios* vemos o metafísico ir penetrando cada vez mais nos pormenores do sensível. A carta a que nos referimos é ainda importante por nos descobrir, em linhas gerais, a luta do autor ao redor da concepção da própria vida e ação como fonte da sua interpretação do mundo; na *República* já se pode descortinar, ainda que intencionalmente velado, este traço pessoal, caso se veja na conservação da *natureza filosófica*, no meio de um mundo e de uma cultura condenados à decadência, a intervenção salvadora de uma *tyche* divina[26]. Só com base neste ponto de vista se pode compreender, verdadeiramente, o que Platão quer dizer quando na *República*, nas *Leis* e na *Carta Sétima*, interpreta o encontro do poder com o espírito (personificado no encontro do governante e do sábio) como um ato pessoal desta providência divina. É assim que a empresa siciliana se liga à situação do filósofo na época de Platão, descrita na *República*. O significado deste episódio ultrapassa em muito o puramente biográfico. Ganha o valor de ilustração direta da teoria da *República*, segundo a qual a universal experiência da inutilidade dos filósofos neste mundo equivale, realmente, a uma declaração da miséria do mundo e não diz nada contra a Filosofia.

Quando Díon pediu a Platão para se deslocar a Siracusa, apontava-lhe como missão realizar, na ocasião da mudança de governante, a filosofia política que na *República* proclamara à face do mundo. Somos levados a pensar que esta proposta implicava o que se chama uma mudança de sistema; Platão, porém, afirma expressamente na *Carta Sétima* que não o chamavam como um con-

25. Cf. acima, pp. 78 s.

26. *Rep.*, 492 A, 492 E-493 A.

selheiro político irresponsável, mas com o intuito e clara missão de educar o jovem soberano. Esta maneira de formular o que havia de ser a sua missão indica melhor que qualquer outra coisa como Díon tomava a sério as doutrinas da *República*, onde Platão descrevia o seu Estado ideal pura e simplesmente como a *paidéia* perfeita transposta para a realidade. Díon aceitava a pessoa do soberano como um fato dado, do qual se tinha de partir, pelo que, em vez de tirar Dionísio, por seleção, da classe dos guardiões, era preciso prepará-lo *a posteriori* para o desempenho de uma função que na realidade já exercia. Isto representava uma limitação muito séria aos postulados estabelecidos por Platão. Tinha-se de começar a obra por cima, em vez de enfrentá-la a partir da base. Nas cartas a Platão, Díon descreve o príncipe como uma natureza *ansiosa de filosofia e "paidéia"*[27]. Na *República*, Platão apontava como condição mais importante para a educação poder prosperar, a atmosfera ou meio ambiente em que se processava. Isto tinha por força que ditar um prognóstico desfavorável, pois já no início da sua *Carta Sétima* Platão pinta com traços comoventes, como se narrasse um drama, a sua maneira de pensar em relação a Siracusa e ao ambiente da corte do tirano, pelas impressões colhidas na sua primeira viagem à Sicília[28]. Fala a seguir do medo que nele infundia o aventuroso empreendimento a que Díon o arrastava e justifica esse medo por meio da sua experiência pedagógica, a qual lhe dizia que a gente nova se entusiasma facilmente, mas carece de constância nos seus anseios[29]. Estava convencido de que o caráter provado e a idade já madura de Díon eram o único ponto de apoio firme, em todas as circunstâncias. Uma razão importante que o induzia a aceitar o convite era a consciência de que recusá-lo equivalia a renunciar a tornar eficaz na vida a sua teoria. Na *República* nunca tinha ido tão longe, apesar da atitude reservada nela adotada em relação à possibilidade de pôr em prática as suas idéias. Retrocedia perante esta última conseqüência e nem a si próprio ousava confessar que não agia movido por uma verdadeira fé no êxito da sua

27. *Carta VII*, 328 A.
28. *Carta VII*, 326 B.
29. *Carta VII*, 328 B.

missão, mas pelo receio de parecer um homem só de palavras (λόγος μόνον)[30]. A resignação que tão comoventemente se espelha na *República* já tinha implícita, no fundo, uma resposta negativa a este esforço para arrancá-lo ao seu isolamento[31]. Platão arriscava agora a fama na tentativa de refutar com a própria conduta o seu pessimismo, bem justificado. Como ele próprio conta, abandonou a sua atividade docente em Atenas, atividade *absolutamente digna dele*, para se entregar à pressão de uma tirania que de modo nenhum se harmonizava com as suas concepções filosóficas[32]. Mas julgava conservar, assim, limpo de culpa o seu nome perante o Zeus da hospitalidade e também, em última análise, perante a sua vocação filosófica, que não lhe consentia escolher o caminho mais cômodo.

É totalmente sob este ponto de vista que se encara a atitude de Platão para com o tirano, tal qual a *Carta Sétima* a expõe: a atitude do mestre que vai ao encontro do seu discípulo. Depois de chegar, todos os seus temores se viram imediatamente confirmados. A calúnia espalhada contra Díon na corte do tirano criara já uma tão densa atmosfera de insegurança e de suspeita, que até a forte impressão que Platão produziu em Dionísio pôde apenas contribuir para atiçar a desconfiança do soberano contra o amigo do filósofo[33]. Dionísio, o Velho, embora confiasse humanamente em Díon, e com razão, procurou subtraí-lo à influência do filósofo, mandando este embora. Seu filho, mais fraco, deu ouvidos aos inimigos invejosos de Díon, desejosos de conquistarem autoridade sobre ele próprio, os quais insinuavam que, sob o manto das suas idéias filosóficas reformadoras, Díon conspirava para derrubá-lo e tornar-se tirano. A intenção de Platão, diziam essas vozes, era unicamente fazer do tirano um instrumento dos planos de Díon. Dionísio, no entanto, não abrigava suspeitas contra as intenções do filósofo e sentia-se, além disso, lisonjeado pela sua amizade com ele; nestas condições, fez precisamente o contrário

30. *Carta VII*, 328 C.
31. *Rep.*, 496 C-E.
32. *Carta VII*, 329 B.
33. *Carta VII*, 329 B s.

do que seu pai teria feito na mesma situação: exilou Díon e procurou conquistar a amizade de Platão. Não se resolveu, porém, como Platão escreve, a fazer a única coisa que lhe teria podido assegurar essa amizade: aprender dele e fazer-se discípulo e ouvinte dos seus diálogos políticos[34]. Os caluniadores tinham-no enchido de medo, levando-o a pensar que podia cair em excessiva dependência interior em relação ao filósofo e *descurar, fascinado pela* paidéia, *os seus deveres de governante*[35].

Platão esperou pacientemente, a ver se no seu discípulo despertava um desejo mais profundo, mas este *saiu vitorioso na sua resistência*[36]. Platão regressou, pois, a Atenas, embora tivesse de prometer que voltaria, uma vez terminada a guerra que entretanto rebentara. Evitava romper de todo com o tirano, pensando principalmente em Díon e esperançoso em ver o seu amigo voltar do exílio à pátria. Mas tinha fracassado o seu plano: *educar e formar como rei digno de ocupar o trono*[37] um tirano que até então permanecera à margem de *toda a* paidéia *e de todo o contato espiritual, próprio do posto que ocupava*[38].

Não é fácil compreender o que levou Platão a aceitar um novo convite de Dionísio, poucos anos depois de ter fracassado a sua primeira missão junto dele. Como razões para justificar a sua conduta alega os incessantes pedidos dos seus amigos de Siracusa, principalmente dos pitagóricos do Sul da Itália e do grande matemático Arquitas (que governava Tarento) e seus partidários[39]. Antes de deixar Siracusa, Platão estabelecera laços políticos entre estes elementos e Dionísio; se agora recusasse o novo convite do tirano, estes laços poderiam perigar[40]. Este mandou um barco de

34. *Carta VII*, 330 A-B.

35. *Carta VII*, 333 C. Esta passagem refere-se evidentemente às calúnias difundidas contra Platão, quando da sua segunda visita a Dionísio II; mas 330 B revela que os intrigantes tinham utilizado contra ele, na primeira visita, exatamente as mesmas armas.

36. *Carta VII*, 330 B.

37. *Carta VII*, 332 D.

38. *Carta VII*, 333 B.

39. *Carta VII*, 339 D.

40. *Carta VII*, 328 D.

guerra a Atenas buscar Platão, para lhe facilitar a penosa viagem[41]; prometeu-lhe além disso que o seu amigo seria chamado do exílio, caso aceitasse o convite[42]. Mas a razão decisiva foram, para Platão, as informações que os seus amigos mais próximos de Dionísio e Arquitas lhe fizeram chegar sobre os progressos realizados na formação espiritual do senhor de Siracusa[43]. Por fim, instado pelos discípulos de Atenas e arrastado pelos seus amigos da Sicília e da Itália, decidiu-se, apesar dos anos, a empreender aquela viagem, que haveria de lhe acarretar o mais profundo dos desenganos[44]. Desta vez a narração platônica passa pura e simplesmente por alto tudo quanto se refere ao seu acolhimento e à situação política com que deparou ao chegar a Siracusa, para se fixar exclusivamente no estado da educação que ali encontrou. No tempo decorrido desde a sua visita anterior, o tirano mantivera contato com toda uma série de homens de engenho e estava cheio das idéias que recebera deles[45]. Platão não tinha a mínima confiança na continuação deste tipo de ensino. Dizia-lhe a sua experiência que a pedra de toque infalível para provar o zelo do seu discípulo era fazer-lhe ver claramente as dificuldades e canseiras da empresa acometida e observar o efeito que isto nele produzia[46]. Um espírito animado do verdadeiro amor ao saber sente-se fortalecido no seu desejo pela consciência dos obstáculos que se erguem diante dele, e põe em ação todas as suas forças e as do seu guia espiritual para alcançar a almejada meta; ao contrário, o homem rebelde à cultura retrocede, atemorizado, perante o esforço e o severo regime de vida que lhe é imposto e sente-se incapaz de enveredar por este caminho. Alguns tentam convencer-se de que já sabem e que por isso não precisam se impor novos esforços[47].

41. *Carta VII*, 339 A.

42. *Carta VII*, 339 C. Cf. a promessa de Dionísio de reconduzir Díon do exílio, feita antes de Platão regressar da sua viagem anterior, 338 A.

43. *Carta VII*, 339 B.

44. *Carta VII*, 339 D-E.

45. *Carta VII*, 340 B. Cf. 338 D.

46. *Carta VII*, 340 C.

47. *Carta VII*, 341 A.

Era o que acontecia com Dionísio. Dava-se ares de culto e pavoneava-se com o que recebera dos outros, como se do seu próprio patrimônio se tratasse[48]. Platão diz nesta passagem que mais tarde faria o mesmo com o que dele aprendera, tendo até chegado a escrever um livro em que expunha como própria a doutrina platônica. É uma faceta que não deixa de ter importância, pois revela uma certa ambição espiritual, mas ambição de diletante. Pretende a tradição que Dionísio, após a queda do seu regime, se dedicou ao ensino em Corinto. Platão, aliás, menciona a existência daquele livro em que, parece, a sua doutrina era plagiada, só por ter ouvido falar, pois nunca chegou a lê-lo. Contudo, isto dá-lhe ensejo para um esclarecimento da sua obra de escritor e da relação entre ela e a sua teoria, esclarecimento que não pode surpreender-nos muito, depois do que nos diz no *Fedro*[49], mas que é notável, desde logo, pela sua peculiar formulação. Nada tem de estranho que seja precisamente nos derradeiros anos da sua vida que se multipliquem estas declarações sobre a impossibilidade de plasmar satisfatoriamente em forma escrita a verdadeira essência dos seus conhecimentos. Se é certo, como diz no *Fedro*, que o escrito só tem valor como lembrança do que já se sabe e não serve para transmitir conhecimentos novos, concluiremos que tudo quanto Platão escreveu só tinha para ele o significado de um reflexo da sua atuação oral como mestre. Esta norma é especialmente aplicável a uma forma de conhecimento que não se transmite através da simples palavra, como outras formas de saber, mas que só pode brotar do gradual desenvolvimento da alma. É manifesto que se trata aqui do conhecimento das coisas divinas do qual, em última análise, tira a sua certeza e para o qual tende todo o resto, na filosofia platônica. Platão refere-se aqui às questões últimas de cuja solução dependem toda a sua teoria e toda a sua ação, bem como o seu conceito de valor da educação. Sobre a certeza suprema que serve de ponto de apoio ao seu pensamento, nada existe nem existirá jamais escrito pelo seu punho[50]. A teologia de Aris-

48. *Carta VII*, 341 B.

49. Cf. acima, pp. 1269-71.

50. *Carta VII*, 341 C.

tóteles é, no pensar deste pelo menos, matéria de ensino, a disciplina suprema entre outras disciplinas. É indubitável que Platão julga possível e necessário operar, através da gradação do saber que na *República* pinta como *paidéia* filosófica, a *catarse* do espírito, a fim de purificá-lo dos elementos sensíveis apegados a ele e encaminhá-los cada vez mais para o Absoluto. Este processo é, porém, longo e difícil e só ao cabo de muitos esforços dialéticos comuns (πολλὴ συνουσία) numa espécie de comunidade de vida filosófica, pode atingir o seu objetivo. É nesta passagem que Platão emprega a metáfora da faísca que salta e se prende à alma de quem passa por tal processo[51]. O conhecimento cuja luz acende esta faísca é um ato criador de que apenas poucos homens são capazes, e estes poucos pelo seu próprio impulso e com pequena arte de direção.

Este processo e a sua gradação do sensível até ao próprio conhecimento da essência é esclarecido por Platão à luz de um exemplo matemático – o exemplo do círculo – na chamada digressão sobre a teoria do conhecimento da *Carta Sétima*[52]. A exposição sobre a essência da educação platônica e sobre a natureza do ato de aprender, tal qual o filósofo o concebe, vai subindo até o mais alto nível e chega ao seu ponto mais alto nesta digressão estudadíssima nestes últimos anos, mas ainda com certos pontos obscuros[53]. O conhecimento assim concebido revela-se aqui como afinidade essencial com o objeto, em que o humano e o divino

51. *Carta VII*, 341 D. Cf. 344 B.

52. *Carta VII*, 342 B.

53. Cf. J. STENZEL, *Sokrates*, p. 63 (1921) e *Platon der Erzieher*, p. 311; WILAMOWITZ, *Platon*, t. II, p. 292. Stenzel explica de maneira belíssima que Platão descreve aqui tão pormenorizadamente o vão intento de Dionísio de compreender *por intuição genial* a totalidade da filosofia platônica, sem palmilhar do labor dialético, porque quer destacar, à luz deste exemplo, a essência da verdadeira *paidéia*. Repetidas vezes se disse que a digressão sobre a teoria do conhecimento não deve figurar no relato destes importantes sucessos políticos. Outros autores afirmaram que esta parte era uma interpolação, para "salvar" a autenticidade da obra, em conjunto. Nenhum deles compreendeu que não é como um drama sensacional em que lhe coube desempenhar esse papel, mas sim como um problema de *paidéia*, que Platão expõe na *Carta VII* o caso de Dionísio. É evidente que estes autores subestimam a consciência que Platão tinha de si próprio.

aparecem no ponto da sua máxima aproximação. Mas a contemplação, que é a finalidade da *semelhança com Deus*[54], continua a ser para Platão um *arrheton*[55]. Já o *Banquete* pintava em termos semelhantes, como uma *mistagogia*[56], a ascensão da alma à contemplação do eternamente belo; e diz-se no *Timeu*: *é difícil descobrir o criador e pai deste todo e, uma vez descoberto, é impossível declarar publicamente a sua essência*[57]. Se Dionísio tivesse compreendido Platão, o seu conhecimento teria sido tão sagrado para ele como para o próprio filósofo[58]. A publicação do livro daquele foi uma profanação movida por uma ambição vergonhosa, quer o impostor intentasse apresentar como próprios aqueles pensamentos, quer desejasse fazer-se passar por co-participante de uma *paidéia* de que não era digno, com o intuito de se pavonear com ela[59]. As alusões da *Carta Sétima* indicam claramente que a formação de governante que Platão queria dar a Dionísio não consistia num mero ensino técnico dos assuntos de governo: visava a transformação do homem inteiro e da sua vida, e o conhecimento em que se fundamentava era apenas o do paradigma supremo que na *República* Platão estabelece como norma e como medida para o governante: o paradigma do Bem divino[60]. O caminho para alcançá-lo é também o da *República*: as matemáticas e a dialética. Não parece que nas suas conversas com o tirano Platão tenha ido além de uma exposição dos traços gerais desta *paidéia*; é indubitável, porém, que não estava disposto a conceder nada das suas severas exigências. Não é precisamente por um caminho régio que se atinge a meta de uma arte régia. O tirano provou, com o seu comportamento em relação ao que Platão lhe ensinou, que o seu espírito não era capaz de mergulhar até a profundidade em que se encontram as verdadeiras raízes da missão que tão inutilmente se esforçava por desempenhar.

54. Cf. acima, pp. 877 ss.
55. *Carta VII*, 341 C.
56. Cf. acima, pp. 741 s.
57. *Timeu*, 28 C.
58. *Carta VII*, 344 D.
59. *Carta VII*, 344 C.
60. *Rep.*, 500 E.

O rompimento de Platão com Dionísio e a narração das medidas de violência do tirano que a ele conduziram enchem de intenso dramatismo a última parte da carta. Estas cenas contrastam de forma aguda e impressionante com a imagem da *paidéia* platônica, que ocupa o lugar central da obra. Já no *Górgias* Platão estabelecera a oposição entre a sua filosofia da *paidéia* e a filosofia da violência[61]. A Díon são-lhe confiscados os bens, que lhe haviam permitido até então viver no estrangeiro, sem os tirar do reino de Dionísio, e negado o regresso à pátria. Platão, que viveu algum tempo como prisioneiro no palácio do rei, acabou por ser alojado no quartel da guarda pessoal, que era hostil ao filósofo e constituía uma ameaça para a sua vida, até que por fim Arquitas de Tarento, secretamente informado do sucedido, consegue que o tirano consinta no regresso de Platão[62]. Na viagem de volta encontra-se nas festas de Olímpia com o desterrado Díon. O amigo dá-lhe parte do plano que elaborou para se vingar, mas Platão nega-se a participar nos preparativos. Em outra passagem da carta qualifica a sua aliança com Díon de *comunidade de "paidéia" livre* (ἐλευθέρας παιδείας κοινωνία)[63]. Mas esta comunidade, afirma, não o obrigava a seguir o amigo no caminho da violência. Ao que estava disposto, sim, e para o que se ofereceu, era para trabalhar pela reconciliação entre Díon e o tirano[64]. Deixava, no entanto, a Díon a liberdade para recrutar adeptos entre os seus partidários, alguns dos quais se alistaram como voluntários no seu corpo de liberdade. E embora a tirania de Siracusa dificilmente pudesse vir a ser derrubada sem o apoio ativo da Academia, Platão sempre encarou o sucedido como uma tragédia e, depois da queda dos dois beligerantes, aplicou-lhes as palavras de Sólon: αὐτοὶ αἴτιοι (foram eles próprios os culpados da sua ruína)[65].

Na realidade, o drama siciliano não foi tragédia só para os dois membros da casa reinante de Siracusa, que dele foram víti-

61. Cf. acima, pp. 659 ss.
62. *Carta VII*, 350 B s.
63. *Carta VII*, 334 B.
64. *Carta VII*, 350 D.
65. *Carta VII*, 350 D (final).

mas; em certo sentido, também o foi para Platão, embora este tivesse exteriormente permanecido à margem da catástrofe. Apesar de todas as dúvidas que alimentava acerca do êxito da aventura, empenhara todas as suas forças num empreendimento que por esse mero fato convertera em coisa própria. Afirmou-se que o erro de Platão provinha de uma absoluta carência de capacidade para compreender as "condições" da vida e da ação política, carência derivada do próprio caráter do ideal platônico do Estado. Já Isócrates, no *Filipe*, falava com ironia daqueles que traçavam normas políticas e leis absolutamente inaplicáveis à vida real[66]. Isto escrevia-o Isócrates no ano 346, isto é, pouco antes da morte de Platão, e sem dúvida pensava proferir com isso a última palavra sobre os esforços de Platão para resolver a questão do Estado. Sentia-se especialmente orgulhoso por as suas idéias, apesar de transcenderem bastante o ponto de vista dos políticos cotidianos, serem aplicáveis e fecundas no campo da política realista. Mas na realidade não é a Platão que tal crítica se pode fazer. Medeia um profundo abismo de princípio entre o seu Estado perfeito e a realidade política, mas o filósofo tem consciência disso e insiste nisso constantemente[67]. Só uma espécie de milagre poderia associar ao poder terreno esta sabedoria. Sem dúvida que o fracasso da empresa da Sicília, por ele acometida com tão grandes reservas, tinha forçosamente que o fazer desesperar da possibilidade de ver o seu ideal posto em prática, durante a sua vida ou num futuro qualquer. Isto, porém, não impedia que para ele continuasse a ser o ideal e a norma absoluta. É absurdo acreditar que só com um pouco mais de psicologia das multidões e de maleabilidade palaciana, Platão tivesse conseguido tornar mais aceitável para o mundo (que ele olhava como um médico olha um doente grave) aquilo que considerava o mais alto e o mais santo. Neste sentido, nada tinha de político o seu interesse pelo Estado. Assim o provou, acima de qualquer dúvida, a nossa análise da estrutura espiritual da *República* e da sua concepção do homem de Estado. Portanto, a catástrofe de Siracusa tampouco veio jogar por terra o

66. ISÓCRATES, *Fil.*, 12.
67. Cf. especialmente *Rep.*, 501 A.

sonho de uma vida, e muito menos destruir a *mentira de uma vida*, como se procurou apresentar a preocupação que Platão sempre mostrou pelo Estado e o seu postulado do império da Filosofia.

Como vimos, a renúncia à participação ativa na política era muito anterior à data em que Platão começou a escrever. Já na *Apologia* ela está expressa com toda a clareza. É ainda a Atenas, fundamentalmente, que ela aqui aparece referida. Mas ainda que Díon, quando conheceu Platão, procurasse convencê-lo teoricamente de que seria mais fácil realizar as suas idéias num Estado governado por um soberano com poderes ilimitados, a atitude cética do filósofo perante o problema da realização prática permaneceu inalterável, como o atesta a sua posição na *República*. É certo que decidiu quebrar a resistência, assediado pelo otimismo dos discípulos e amigos, Díon principalmente; mas o fracasso dos seus esforços, por ele previsto, não era o mais indicado para fazê-lo mudar de critério acerca da essência da comunidade humana e da posição central da *paidéia*. Nem por isso a experiência vivida em Siracusa deixou de ser para ele uma tragédia. Era um golpe vibrado na sua *paidéia*, não por significar uma refutação da verdade filosófica dela, mas por ter aceitado, com base numa situação falsa, o repto lançado à sua arte prática de educar, atitude imputável principalmente aos seus discípulos, que haviam assumido a responsabilidade de o envolverem nesta experiência[68]. Não é verossímil que um homem como Díon, embora diretamente interessado, sem dúvida nenhuma, nos resultados daquela ingerência de Platão na situação política de Siracusa, o tivesse arrastado para a aventura por motivos egoístas. Não podia ter-se iludido tão completamente, no caso de um amigo tão chegado como aquele, o conhecimento que Platão tinha dos homens e que lhe permitiu julgar com tanto acerto o caráter do tirano.

Por conseguinte, a diferente atitude adotada pelos dois homens, e revelada neste episódio, só leva a separar nitidamente o idealismo de Díon, puro e otimista, mas ligeiro e superficial, da

68. Na *Carta VII*, 350 C, Platão refere-se em termos muito enérgicos à pressão moral que Díon exerceu, ao incitá-lo a ir a Siracusa. Qualifica isto de espécie de violência (βίᾳ τινὰ τρόπον).

heróica resignação de Platão, baseada num instinto infalível. Platão, na *Carta Sétima*, apesar da sua manifesta concordância com o objetivo de Díon, que visava instaurar em Siracusa um regime constitucional, quis separar-se absolutamente dele naquela tentativa e definir-se por essa sua atitude; isto dá ao leitor atento a certeza plena de que Platão recusa, por princípio, a revolução como processo político[69]. E depois do sucedido é provável também que ainda acreditasse menos na realização do seu ideal por vias legais. Um cristão concluirá que Platão se viu arrastado a um desengano, para ele honroso, pela simples razão de procurar neste mundo o reino espiritual por cuja instauração pugnava. A sua retificação dos falsos juízos imperantes na opinião pública acerca do sucedido na Sicília e da posição por ele adotada nestes acontecimentos nasce de uma atitude interior superior, cuja impressão não é fácil escapar a ninguém. Brota da fortaleza de uma alma modelada a fundo, a qual lhe permite personificar em si, com uma elevação soberana, o equilíbrio divino que se impõe através de todo o caos do mundo. Não se pode fazer menos do que estabelecer um paralelo entre este documento pessoal e a justificação que na *Antídosis* Isócrates nos dá da sua conduta: constitui um importante sinal dos tempos o fato de ambos os homens se julgarem na obrigação de comparecer perante o público com o seu querer e destino pessoal. E uma prova nada desprezível da autenticidade da *Carta Sétima* é a força com que nos faz sentir o superior nível da personalidade que está por trás dela.

69. *Carta VII*, 331 B-D.

As Leis

Missão educativa do legislador

Já na Antiguidade a obra póstuma dos últimos anos de Platão, as *Leis*, mal encontrou intérpretes e apenas alguns leitores teve. Um homem tão erudito como Plutarco sentia-se orgulhoso por figurar entre o reduzido número de conhecedores das *Leis*[1]; e na época bizantina a transmissão da obra esteve por um fio, como o revela o fato de provirem de um único exemplar todos os manuscritos que nos chegaram[2]. Já em pleno séc. XIX os autores não sabiam o que fazer das *Leis* e o mais representativo dos historiadores da Filosofia neste período, Eduard Zeller, chegou mesmo a declarar, num trabalho do seu primeiro período, que se tratava de uma obra apócrifa[3]. Mais tarde, no estudo que dedica a Platão na sua *História da Filosofia Grega*, as *Leis* são tratadas num "apêndice"[4], dando assim a entender que, conquanto agora considerasse a obra autêntica, ainda não atinava como enquadrá-la na imagem de conjunto da filosofia platônica que, a seu ver, os restantes diálogos formava. E como as *Leis* representavam mais da quinta parte da obra escrita de Platão e são, de longe, o seu estudo mais ex-

1. PLUTARCO, *De Alex. Fortuna*, 328 E: τοὺς... Πλάτωνος ὀλίγοι νόμους ἀναγινώσκομεν.
2. Sobre a tradição documental das *Leis*, cf. L. A. POST, *The Vatican Plato and its Relations* (Middletown, 1934).
3. E. ZELLER, *Platonische Studien* (Tubinga, 1939), p. 117.
4. *Philosophie der Griechen*, t. II (3ª edição) p. 805.

tenso, um tal estado de coisas indica como ainda se tomava pouco a sério a necessidade de abordar, numa compreensão realmente histórica e fiel, a filosofia platônica[5]. Os autores formavam dela uma imagem subjetiva, de acordo com a idéia preconcebida do que entendiam por Filosofia. E como as *Leis* não eram, pelo seu conteúdo, nem lógica nem ontologia, esta obra era considerada secundária pelos filósofos. Para Platão, contudo, o seu conteúdo representava algo de fundamental, pois era constituído por profundíssimas reflexões sobre o Estado e as leis, os costumes e a cultura. E tudo isto o autor sobordina ao ponto de vista geral da *paidéia*. Por conseguinte, as *Leis* representam desde logo um pilar fundamental numa história da *paidéia* grega. Em Platão é a *paidéia* a primeira e última palavra.

Tal como a *República*, obra em que culmina a primeira fase literária de Platão, as *Leis* são uma exposição universal do *bios* humano. É curioso, porém, que, depois de terminar aquela obra, o filósofo tenha sentido a necessidade de traçar de novo e sob outra forma aquela imagem de conjunto, erguendo um segundo Estado junto ao Estado perfeito da *República*. Como dizem as *Leis*, trata-se ali de um Estado feito só para deuses e filhos de deuses[6]. No Estado ideal, Platão não aceitava de forma nenhuma a existência

5. Algumas obras modernas sobre Platão, como as de U. von Wilamowitz, P. Shorey, A. E. Taylor, E. Barker e P. Friedländer, ocupam-se mais do conteúdo das *Leis*. Mas, para fazer justiça a esta obra, é preciso examiná-la de pontos de vista muito diferentes. J. STENZEL, *Platon der Erzieher* (Leipzig, 1928), não a toma em consideração. Ainda está dentro da antiga tradição, que deixa a obra de lado.

6. *Leis*, 739 D. O estado das *Leis* é qualificado como o melhor depois da eternidade, isto é, do divino e perfeito, do qual se aproxima, sem no entanto com ele coincidir plenamente. Platão admite, além disso, a existência de um terceiro Estado (739 E), que se propõe estudar mais tarde, com a permissão de Deus. Este propósito não chegou a ser efetivado. Disto se deduz claramente que, para Platão, a existência das *Leis* ao lado da *República* não significa de forma alguma o abandono do seu ideal de Estado anterior. Pelo contrário, este ideal continua a conservar uma validade absoluta para as *Leis*, ao menos no que se refere à idéia fundamental: a de que o melhor Estado é aquele que forma no mais alto grau uma unidade consigo mesmo. O Estado das *Leis* deve aproximar-se desta meta tanto quanto o permitir o baixo nível da *paidéia* (cultura). Cf. 740 A. Não é, pois, no seu ideal filosófico, mas sim no diferente grau de *paidéia* pressuposto, que a diferença entre as duas obras reside.

de uma legislação especial. As leis que sobrecarregavam a maioria dos Estados do seu tempo acabariam por se tornar supérfluas por ação de uma educação perfeita, na qual assentava o seu Estado ideal[7]. Também no *Político* Platão critica a tradicional tendência grega a exagerar a importância da lei: para ele, o monarca perfeito seria preferível à melhor das legislações, pois a rígida lei escrita não pode amoldar-se com rapidez bastante às constantes mudanças de situação; e por este motivo não permite fazer o que um caso de apuro realmente exige[8]. O fato de a última das obras de Platão sobre o Estado ter por título *Leis* e regular legislativamente todos os pormenores da vida dos cidadãos já indica uma mudança de critério[9]. E esta mudança traduz-se igualmente na maior importância que agora se concede à experiência. No campo da ética e da educação, esta atitude revela-se na tendência a antepor a História e a Psicologia ao interesse pelo mero conhecimento da norma[10]. Na *República* eram a teoria das idéias e a idéia do Bem que ocupavam o lugar central. Nas *Leis*, só de passagem se menciona no fim a idéia do Bem, que se exige como conteúdo da cultura do governante[11]; e o problema da estruturação desta educação suprema, que na *República* era o verdadeiro pólo da atenção do autor e ocupava o maior espaço, cede nas *Leis* o posto ao problema da formação de uma vasta camada de homens, o que implica o problema da formação elementar. Filipe de Opunte, secretário e confidente de Platão, que depois da morte do mestre editou e dividiu em 12 livros as *Leis*, com base no manuscrito

7. *Rep.*, 425 A-C.

8. *Político*, 294 A-297 C.

9. Não foi a meta absoluta que mudou, mas só a norma aplicada para alcançá-la. Cf. acima, nota 6. É o baixo nível da *paidéia* (*Leis*, 740 A) encontrado pelo diálogo platônico que torna necessária a vigência das leis, ao passo que o da *República* permite prescindir delas.

10. Podia objetar-se que não se trata de modo algum de uma nova atitude de Platão e que só o ponto de vista mudou. Mas é precisamente o fato de Platão dedicar tanto interesse a este ponto de vista, que revela uma efetiva mudança da sua atitude filosófica.

11. A cultura mais exata (ἀκριβεστέρα παιδεία) exigida para os futuros governantes em *Leis*, 965 B, é indiscutivelmente caracterizada, em 965 C, como dialética da idéia na multiplicidade das suas manifestações.

inacabado daquele, advertiu a lacuna que representava a falta da parte relativa à educação do governante e procurou supri-la, concretizando *a posteriori* o caráter da sabedoria especial de que o governante precisa. Estas idéias ele as colocou por escrito no estudo que hoje figura como *Epínomis*, ou apêndice, às *Leis*, no fim da obra[12]. Não cremos que haja razões para nos inclinarmos para a hipótese da falsificação: tenha-se em conta que parece ter sido por encargo oficial da Academia, por ser considerado o melhor conhecedor dos papéis póstumos de Platão e dos seus últimos projetos, que Filipe desempenhou aquela tarefa. Devemos antes ver nela um complemento da obra, nascido portanto da idéia de ter ficado incompleta, predominante na escola platônica.

Não é possível tratar aqui por igual de todas e cada uma das partes de uma obra tão gigantesca como as *Leis*. Nem sequer seria fácil ir traçando, como fizemos com a *República*, as linhas gerais deste volumoso estudo, visto que a composição das *Leis* e a sua unidade levantam um problema dificílimo; e o encanto especial da obra reside precisamente na originalidade com que o velho Platão aborda aqui de um modo inteiramente novo uma série de importantes problemas concretos. É igualmente difícil dizer em termos gerais, embora isso se tenha tentado freqüentemente, a relação que as *Leis* têm com a *República*. Dir-se-á, por exemplo, que a *República* representa a fase da idéia e da verdade baseada no Ser

12. Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, III, 37, e SUIDAS, *s. v.* φιλόσοφος. A tradição sobre a redação da *Epínomis* por Filipe não deve ser separada da informação segundo a qual foi ele que editou as *Leis*, com base nas tábuas de cera legadas por Platão, e dividiu em 12 livros a gigantesca obra. E esta notícia devia proceder de uma fonte antiga muito boa, provavelmente da primitiva Academia. O estilo da *Epínomis* confirma cabalmente o teor da informação. A. E. TAYLOR, "Plato and the Authorship of the Epinomis" (*in Proceed. Brit. Acad.*, vol. XV) e H. RAEDER, "Platons Epinomis" (*in Danske Videnskab. Selskab.*, *Hist.-phil. Medd.*, 26, 1) procuraram recentemente defender a autenticidade desta parte da obra, na ânsia de salvarem para Platão o seu conteúdo matemático; este, porém, cabe melhor ainda a um matemático e astrônomo da Academia, tão erudito nestas matérias como Filipe de Opunte. Contra isto, cf. F. MUELLER, *Stilistische Untersuchung der Epinomis* (Berlim, 1927) e em *Gnomon*, XVI, P. 289; e ainda W. THEILER, em *Gnomon*, VII, p. 337 e B. EINARSON em *American Journal of Philology*, t. 61, 1940. A minha investigação acerda da *Epínomis* (premiada em 1913 pela Academia de Berlim) está inédita.

medidas pela grande dialética, ao passo que as *Leis* se movem no plano da mera opinião. Nem é outra, além da que atrás referimos, a chave que o próprio Platão nos dá para resolvermos o enigma[13]. Do ponto de vista da História da filosofia, as *Leis* estão, quanto ao método, sob muitos aspectos, mais próximas de Aristóteles. O velho Platão procura, com os seus princípios, aprofundar uma matéria cada vez mais ampla, em lugar de ir tornando mais insondável o abismo entre a idéia e o fenômeno, como fizera nos anos anteriores. As discussões sobre problemas de educação ocupam nas *Leis* um grande espaço. É exclusivamente sobre este tema que versam os dois primeiros livros e o sétimo. Contudo, não é a isto que se reduz a importância das *Leis* para a *paidéia*. A finalidade da obra, no seu conjunto, era edificar um formidável sistema de educação. A sua atitude em face da *paidéia* aparece exposta com a maior clareza de princípio numa passagem do livro X, que por seu turno retoma, com variantes, um tema já tratado no livro IV[14]. Referimo-nos ao paralelo que Platão estabelece entre o mau legislador e o médico de escravos, que corre de um enfermo para outro e, sem se dar ao trabalho de alegar razões nem de investigar a fundo cada caso, dá rápido e ditatorialmente as suas ordens, que retira, por hábito, da tradição alheia e da própria experiência. Comparado com ele, o médico que se dedica a tratar de cidadãos livres parece um filósofo. Fala aos enfermos como a discípulos que importa levar conscientemente ao conhecimento de um fenômeno. O médico de escravos não compreenderia nunca esta complicada maneira de instruir o doente e diria ao colega, se ele o escutasse: tu não tratas os doentes; tu os educas, antes, como sem em vez de curá-los te propusesses fazer deles médicos[15].

Pois bem: é ao nível do médico de escravos que todos os legisladores atuais se encontram, diz Platão. Não são autênticos médicos, porque não são educadores. E é para isso que tendem

13. Cf. acima, nota 6 deste cap.

14. *Leis*, 720 A s. e 957 D-E.

15. Cf. acima, pp. 1014 ss. *Leis*, 857 D: οὐκ ἰατρεύεις τὸν νοσοῦντα, ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις.

todos os esforços de Platão nas *Leis*: conseguir um legislador no mais elevado dos sentidos, isto é, um verdadeiro educador dos cidadãos. A diferença entre esta maneira de conceber a sua missão e a do legislador corrente revela-se no desprezo dos preceitos legais de tipo usual, que outra coisa não fazem senão prever determinadas penas para determinados casos. Assim, é demasiado tarde que a ação do legislador intervém, pois a sua missão mais importante não consiste precisamente em castigar as transgressões, mas em evitar que elas sejam praticadas. Ao dizer isto, Platão segue o exemplo da ciência médica, cuja tendência cada vez mais nítida daquele tempo era encarar como verdadeiro objeto da sua ação, não o homem enfermo, mas o homem são. Daqui deriva a importância tão grande, decisiva até, que a Medicina do tempo concedia à dietética. Era esta a arte de conservar os homens saudáveis, pela prescrição de um regime de vida adequado. A Medicina grega não entendia por *diaita* apenas o que hoje denominamos *dieta*, um regime alimentar para o doente, mas sim o tipo geral de vida de todo o homem saudável. Já acima dissemos que no interesse cada vez maior dos médicos pela dietética transparece a influência exercida pela idéia da educação sobre a Medicina[16]. Platão propõe-se nas *Leis* tirar as conseqüências do paralelo ente o cuidado do corpo e o da alma[17], entre a ação do médico e a do político, que já no *Górgias* estabelecera, e fazer triunfar no campo legislativo o conceito da *paidéia*. Na *República* esforçara-se por tornar supérflua, mediante uma educação perfeita, toda a obra legislativa[18]; nas *Leis*, parte da hipótese de que estas são, normalmente, indispensáveis à vida do Estado. Procura aqui submeter a própria legislação ao princípio educativo e torná-la seu instrumento, tal como na *Repúblca* fizera do Estado, como um todo, uma instituição educativa.

O meio de que se serve para alcançar este objetivo são os preâmbulos das leis, a cujas determinações conceituais e a cuja elaboração pormenorizada dedica uma atenção muito especial.

16. Cf. acima, pp. 1051 ss.
17. Cf. acima, pp. 654 s.
18. Cf. acima, nota 7 deste cap.

Numa passagem fundamental do livro IV estabelece uma distinção entre as expressões persuasivas e as normas imperativas do legislador[19]. Como missão da parte persuasiva, contida nos preâmbulos das leis, considera ele a formulação e fundamentação das normas de bem agir[20]. Esta parte deve ser extensamente elaborada e não deverá se destinar somente ao uso do juiz, mas dirigir-se a todos os cidadãos. Já o sofista Protágoras, no diálogo que leva o seu nome, exprimira o conceito de que, ao sair da escola, a juventude passa a uma nova fase da sua educação; a partir daí, é a lei do Estado o seu mestre para todos os atos e omissões da vida prática[21]. A lei é, pois, o verdadeiro veículo da educação dos adultos nas virtudes cívicas. Protágoras não tem a pretensão de dizer com isto nada de novo; não faz mais do que descrever a situação efetiva de qualquer *polis* grega. Platão parte deste fato como de algo dado, embora pretenda, com a sua reforma do estilo legislativo, que as leis se ponham conscientemente ao nível da sua missão. Pela maneira grandiosa como desde o início aborda a sua obra de educador, faz da filosofia o centro de convergência de todas as forças positivas da educação; e assim como antes integrara nesta estrutura espiritual a dialética socrática, o *eros*, o banquete, o Estado, assim agora, no final da sua vida, se apresenta diante de nós, no papel de educador, como a última daquela série grandiosa de figuras históricas, em que figuram Sólon e Licurgo; e é em linguagem solenemente arcaica, adequada ao seu propósito, que ele proclama as suas normas[22]. Para a mentalidade grega, a legislação no verdadeiro sentido da palavra sempre foi obra da superior sa-

19. *Leis*, 718 B.
20. Deve-se consultar todas as longas considerações de Platão nas *Leis* (parte final do livro IV, 718 D s.), principalmente o paralelo que estabelece entre o legislador e o médico em 719 E s.; e sobre o conceito de preâmbulo em geral, 722 D s.; todas as leis devem levar preâmbulo, 722 B.
21. *Prot.*, 326 C.
22. O próprio Platão nos fornece diversas indicações para a compreensão do estilo, solene e lento, retorcido por vezes. Nada lhe repugna tanto como aqueles homens incultos e seguros de si (ἀμαθαίνοντες), conhecidos pelo seu veloz ritmo psíquico (τάχος τῆς ψυχῆς), os intelectuais. (Sobre eles, cf. também *Rep.*, 500 B.) A linguagem de Platão nas *Leis* tem, entre outros, o propósito de situá-la acima deste tipo de cultura. Sobre o seu caráter poético cf. adiante, pp. 1362 ss.

bedoria de uma personalidade divina individual. Deste modo, é na formulação de leis que a suprema "virtude" do Estado platônico, a *sophia*, se revela e assim encontra a sua posição produtiva na vida da comunidade humana, de que a princípio parecia isolar quem a possuía. O filósofo converte-se em legislador. Em tudo se pode comparar aos grandes representantes da legislação grega; só difere deles em se elevar ao princípio modelador fundamental que as suas obras potencialmente continham: a idéia de que o legislador é o protótipo do educador. Como tal aparece já no *Banquete*, onde Platão coloca, sob este aspecto, o legislador ao lado do poeta, como já anteriormente outros escritores gregos haviam feito[23]. É lógico, portanto, que Platão acabasse a sua carreira como legislador: lembremo-nos de que a sua filosofia era do princípio ao fim uma obra de educação e que ele captara este conceito no seu sentido mais profundo.

O espírito das leis e a verdadeira educação

Assim como a *República* começa com o problema geral da justiça, assim na obra que estamos comentando Platão parte do espírito das leis, que num Estado autêntico infunde o seu *ethos* até o ínfimo pormenor. Foi neste conceito platônico do *"ethos"* das *Leis* que se originou o famoso ensaio de Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, o qual tão grande importância havia de ter para a vida do Estado moderno. Para ilustrar o seu conceito do espírito do Estado, escolhe Platão um certo tipo de vida política que sempre lhe atraíra a atenção: o Estado dórico. É por isso que ele apresenta como interlocutores do seu diálogo dois representantes desta estirpe grega: um Espartano e um Cretense. Era um gesto feliz, não só porque constituía um bom exemplo de como um forte caráter político pode influir nos detalhes materiais da legislação, mas ainda porque se levantava ao mesmo tempo o problema filosófico do *melhor ethos* do Estado. Com efeito, a teoria política do tempo de Platão costumava reputar Esparta e Creta os Estados gregos de

23. Cf. acima, pp. 728 s.

melhor regime político[24]. Mas ao lado destas duas típicas personagens dóricas que no espiritual procedem como irmãos gêmeos, introduz Platão no seu diálogo, como terceira personagem e principal interlocutor, o *estrangeiro de Atenas*, personagem misteriosa e soberanamente superior, que as outras reconhecem e respeitam de bom grado, apesar da sua marcada aversão por todo o ateniense médio. Com efeito, Megilo está firmemente convencido que todo o ateniense que por acaso seja bom é quase sempre uma personalidade verdadeiramente excepcional[25]. Platão procura expressamente tornar verossímil nele, um espartano, este grau de objetividade, apresentando Megilo como cônsul ou *próxenos* ateniense na sua cidade natal, o que lhe deu oportunidade de se ocupar com simpatia deste problema, desde há certo tempo[26]. É um espartano influenciado por Atenas, como o estrangeiro é, por seu turno, um ateniense amigo de Esparta. A escolha dos personagens tem caráter simbólico. As *Leis* revelam numa forma mais concreta do que qualquer das suas outras obras a tendência, em que Platão se inspira desde o início, a fundir numa unidade superior a essência dórica e a ática. É algo de comparável às tentativas dos humanistas que séculos depois pretenderam unificar o espírito da Grécia e o de Roma numa harmonia de contrários. É este mesmo espírito histórico-filosófico que preside à síntese platônica das *Leis* e que, a partir do historicamente dado e imperfeito, pretende erguer-se até o absoluto e perfeito. É por isso que esta obra suscita o interesse de todos os humanistas, mesmo que se prescinda do problema da educação ideal, nela tratado. As várias estirpes gregas encarnam numa forma unilateral, mas firme e vigorosa por natureza, a força fundamental da nação grega. Platão procura deter, com a invocação da sua origem comum, a sua luta pela hegemonia e pela mútua destruição. Este pan-helenismo, porém, não é para ele um ideal de nivelamento de todas as diferenças e da sua

24. Sobre isto, veja-se Platão, *Rep.*, 544 C 2; e ainda ARISTÓTELES, *Protréptico* (*diál. frag.*, p. 54, W. Walzer). Cf. em JAEGER, *Aristóteles*, p. 95, a prova da origem aristotélica dos extratos.

25. *Leis*, 642 C.

26. *Leis*, 642 B.

dissolução num vago e deslavado helenismo médio, a fim de torná-las mais manejáveis. Segundo Platão, o pior que podia acontecer seria misturarem-se e confundirem-se entre si todas as estirpes gregas[27]. Isto seria para ele um mal comparável à mistura de Gregos e Bárbaros.

O estrangeiro ateniense está de passagem em Creta e vê-se arrastado pelos dois interlocutores dóricos a um diálogo sobre as melhores leis, problema que para eles ganha foros de grande atualidade, ante a iminência da fundação de uma colônia. Trata-se de dar à *polis* cretense que vai ser fundada a melhor constituição, dentro das circunstâncias. É atual, portanto, que se parta da essência do Estado e da *arete* humana e que, de acordo com o ambiente dórico, se comecem por definir ambas as coisas no sentido da concepção do Estado e da ética dórica. Este ponto de partida do diálogo tem que ser especialmente grato ao leitor da *República*, onde já era tão sensível a nota espartana que se desejava de Platão uma atitude franca em relação à idéia de "Esparta". É certo que na *República* mal se menciona a Esparta histórica, a propósito da edificação do Estado perfeito; é que Platão move-se ali totalmente no reino do ideal. Mas, na série das constituições degeneradas, a timocracia espartana figura como o tipo de constituição da realidade empírica que mais se aproxima do ideal[28]. E muitos traços do Estado platônico são diretamente tirados do modelo espartano ou revelam-se como instituições espartanas transpostas pelo filósofo para uma forma superior espiritualizada. Facilmente se poderia pensar, em face deste procedimento, que é relativamente curto o passo que vai da concepção espartana à idéia platônica do Estado. A Esparta idealizada da *República* platônica projeta um raio transfigurador sobre o modelo terrestre.

Este quadro muda nas *Leis*, pois, embora se inspire no respeito tudo quanto Platão diz acerca da concepção e das tradições dóricas do Estado, agora a sua atitude é fundamentalmente de oposição. E era forçoso que assim acontecesse, pois agora tratava-se de aquilatar filosoficamente o espírito da Esparta histórica

27. *Leis*, 692 E-693 A.
28. *Rep.*, 544 C; cf. 545 B 6.

concreta, na sua totalidade. Nenhum aspecto da obra platônica oferece uma base para se falar um espartanismo unilateral; nisto, as *Leis* constituem o melhor comentário à *República*. Com efeito, ninguém podia estar mais convencido do que Platão do valor da contribuição dórica à cultura ética e política da Grécia e da Humanidade. Contudo, ao abordar como tal o fenômeno histórico individual, tinha por força que encará-lo como uma simples fase no conjunto do seu cosmos filosófico dos valores, fase cujo direito limitado só a partir de um princípio mais alto se podia medir. A oposição simples entre o fenômeno histórico e a norma absoluta que na *República* encontramos é nas *Leis* substituída por uma imagem da verdadeira perfeição humana estruturada em vários graus, cada um dos quais corresponde a determinados fenômenos históricos e tem com os outros uma relação de progresso dialético que vai do inferior ao superior. As *Leis* oferecem-nos assim os elementos de uma Filosofia da História, embora o esquema das oposições platônicas esteja, naturalmente, muito longe de satisfazer a requintada necessidade que a moderna consciência histórica sente de compreender os diversos fenômenos. Em todo o caso, nota-se nelas a orientação para o historicamente concreto, associada à atitude normativa numa unidade superior. Isto é o fruto de um ponto de vista a partir do qual, como Platão faz nas *Leis*, as manifestações históricas do espírito na literatura e na poesia se apresentam como expressões da *arete* humana e se determinam ou procuram determinar no seu valor relativo dentro do mundo global da *paidéia*[29].

Para a *paidéia* grega do tempo de Platão, o espírito espartano é representado pelas poesias de Tirteu. São estas a sua expressão decisiva, tanto para os próprios Espartanos – que desde a infância aprendiam de cor os versos deste poeta e se encontravam totalmente "saturados" deles[30] – como para os restantes Gregos, que nesta poesia viam tudo quanto caracterizava a *arete* dos Es-

29. O autor da presente obra precisa apenas dizer que nesta maneira de Platão proceder nas *Leis* vê algo que pode servir de modelo para todos os tempos.
30. *Leis*, 629 B.

partanos[31]. Assim acontecera durante vários séculos e assim continuaria acontecendo enquanto o elemento espartano se conservou dentro da cultura total da Grécia, como o prova da maneira mais bela uma poesia helenística recentemente descoberta entre outros epitáfios. Nela se diz, num elogio gravado no túmulo de um mestre e educador morto pela pátria, que provou por atos a sua *paidéia*, tal qual as poesias de Tirteu a cantam[32]. É exatamente da mesma maneira que Platão concebe as obras do poeta dórico: como testemunhos e leis da *arete* humana. Mas se é certo que Platão concorda claramente em aceitar o preceito espartano que a todos os cidadãos impõe como dever supremo a defesa da pátria, nem por isso as *Leis* deixam de perseguir um objetivo maior e mais fundamental: o de encontrar a norma última da virtude e da perfeição humana em que se inspiram as exortações de Tirteu à bravura[33]. Nos dois primeiros livros desta obra, Platão põe como base de toda a sua análise do *ethos* do Estado e do conceito de *arete* de Esparta a interpretação de Tirteu, o que logo define a sua atitude prática perante as instituições espartanas e cretenses. Por outras palavras: é no poeta, supremo legislador da vida humana, que deve buscar-se a idéia primordial da *arete* humana, com que o legislador quer penetrar até os mínimos detalhes da vida dos cidadãos. É nessa derivação do ideal educativo diretamente da substância histórica que reside a atitude verdadeiramente humanista do filósofo. Os poetas surgem sempre como representantes clássicos dos valores vigentes. Mas, desta forma, são ao mesmo tempo referidos a uma norma suprema; e é a comprovação dialética desta norma que constitui a contribuição da Filosofia para a obra da *paidéia*.

31. Assim se depreende da maneira como Platão, nas *Leis*, utiliza Tirteu como representante da idéia espartana da *arete* (629 A; cf. a este respeito 660 E, onde refunde os versos de Tirteu sobre a verdadeira *arete*).

32. Cf. a longa série de testemunhos da persistência viva de Tirteu no pensamento e poesia gregos posteriores, série que figura no meu ensaio *Tyrtaios Über die Wahre Arete*, pp. 559-568 (Ber. Berl. Akad., 1932). A esta lista pode agora acrescentar-se a poesia citada no texto, recentemente descoberta numa inscrição, e publicada por G. Klaffenbach na nota sobre a sua viagem à Etólia e à Acarnânia (Ber. Berl. Akad., p. 719, 1935). Esta poesia documenta a persistência de Tirteu, até o séc. III a. C., como representante de um determinado tipo de *paidéia*.

33. Cf. acima, pp. 125 ss. onde, na seqüência de Platão, se encara Tirteu tanto do ponto de vista espartano, como do ponto de vista universal.

O pensamento em que as poesias de Tirteu e as instituições vigentes na comunidade espartana e na cretense permitem sintetizar a concepção dórica da *arete* humana podia exprimir-se com estas palavras: *a luta é a essência da vida*. Todas as formas de convivência e todas as concepções morais que as presidem se adaptam a esta finalidade[34]. O estudo filosófico sobre Esparta começa por captar e ver conscientemente este traço geral em todos e cada um dos pormenores da vida espartana. O testemunho do poeta é aceito apenas a título confirmativo e serve, ao mesmo tempo, para esclarecer o caráter unilateral desde ideal. Para quem considera a vitória o único sentido da existência é a coragem, necessariamente, a única virtude[35]. Seguimos acima a polêmica travada em torno da aceitação das virtudes, desde os dias em que Tirteu anunciou ao mundo a primazia do ideal varonil espartano, como um dos temas mais grandiosos que ressoam através da poesia grega. Platão retoma de novo este problema filosófico: e o velho litígio entre Tirteu, que celebrava a bravura, o Teógnis, para quem toda a *arete* se condensava na justiça, é decidido por Platão a favor do segundo[36]. O passo decisivo, que supera o antigo ideal dórico, é a fundação do Estado jurídico. Era preciso saber distinguir a bravura numa luta justa, da valentia numa luta injusta, e compreender que a coragem associada às restantes virtudes, justiça, temperança e temor de Deus, vale mais do que a coragem só[37]. Impunha-se, portanto, corrigir Tirteu com Teógnis. O objetivo da nossa legislação só pode ser a totalidade da virtude (πασα ἀρετή)[38]. Mas o

34. *Leis*, 625 D-626 A.

35. Segundo a concepção espartana, o triunfo militar sobre os outros Estados é a característica e a norma (ὅρος) essencial do Estado bem governado. *Leis*, 626-B-C.

36. Tirteu é estudado em *Leis*, 629 A. Cf. acima, pp. 115 s,125 ss.; Teógnis, em *Leis*, 630 A-C (cf. acima p 138 s.).

37. *Leis*, 630 B. Cf. acima, pp. 130 ss., o cap. intitulado "O Estado jurídico e o seu ideal de cidadão", onde é estudado o seu significado na história da *arete* humana.

38. *Leis*, 630 E.

que os legisladores dóricos nos ensinam é que se deve partir conscientemente de um determinado conceito de *arete*. É nisto que estes legisladores devem realmente servir de modelo a toda a legislação futura[39]. Às quatro virtudes da alma que Platão aqui apresenta como bens divinos[40] devem submeter-se os bens humanos: saúde, força, beleza e riqueza[41]. Onde os bens divinos são cultivados, também os bens humanos são servidos; onde, porém, só aos segundos se atende, perdem-se uns e outros ao mesmo tempo[42]. Como já Teógnis dizia da justiça, os bens superiores têm sempre implícitos os bens ou virtudes inferiores[43]. E a verdadeira unidade que os engloba todos, os divinos e os humanos, é a *phronesis*, a *arete* do espírito[44]. Com esta declaração Platão supera todos os conceitos de virtude que os primeiros poetas gregos, um após outro, estabeleceram.

Platão mostra até que ponto a legislação pode cultivar determinada virtude na maneira como os Espartanos e os Cretenses estimulam a coragem, mediante a instituição das *syssitias*, ou refeições coletivas dos homens, e por um sistema de exercícios físicos militares, da caça e de todo o gênero de práticas orientadas para o endurecimento do corpo[45]. Contudo, o ideal de coragem espartano não conhece outra educação a não ser a que se destina a desenvolver no homem a firmeza diante do medo e da dor, ignorando a que visa a resistência às tentações do prazer[46]. Eis uma falta de coerência, que se traduz na fraqueza do homem perante os apetites. Com efeito, o sistema dórico carece em absoluto de instituições adequadas ao cultivo sistemático da temperança e da autodisciplina[47]; neste capítulo, é realmente bastante duvidosa a ação exercida pelas *syssitias* e pelos

39. *Leis*, 631 A.
40. *Leis*, 631 B.
41. *Leis*, 631 C.
42. *Leis*, 631 B.
43. Cf. TEÓGNIS, 147.
44. *Leis*, 631 C 6, 632 C 4.
45. *Leis*, 633 A s.
46. *Leis*, 633 C-D, 634 A-C.
47. *Leis*, 635 B-D.

exercícios físicos[48]. O ateniense impugna a pederastia dos Dórios como uma degeneração antinatural da vida sexual sã e censura o desregramento sexual das mulheres de Esparta[49]. Segundo Platão, o preconceito espartano contra os banquetes e o uso do vinho não é o meio mais adequado para educar o homem na *sophrosyne*; ao contrário, é uma força perante a própria indisciplina. Realmente, o beber, tal como tantos outros chamados bens da vida, não é em si nem bom nem mau[50]. Platão exige que nos banquetes impere uma severa disciplina, cujo instrumento deve ser um bom presidente de mesa, que refreie os elementos caóticos e selvagens, e os encaminhe para um verdadeiro cosmos[51].

A amplitude da polêmica platônica contra o preconceito espartano do anti-alcoolismo parece indicar a existência em Atenas de grandes núcleos de sequazes e admiradores da educação espartana, partidários da abstinência da juventude lacedemônia naquelas ocasiões. Pela literatura filolacedemônia dos oligarcas atenienses sabemos que o tio de Platão, o tirano Crítias, cantou os louvores daquela juventude abstêmia num poema elegíaco sobre a constituição dos Lacedemônios; talvez Platão o tenha lido na sua mocidade[52]. O poema difere do livro de Crítias, em prosa, sobre o Estado espartano, livro que Platão utilizou em outras passagens das *Leis*. Crítias aprova nesta elegia o costume espartano de não beber à saúde destes ou daqueles indivíduos cujo nome se mencionava no banquete. E descreve longamente o efeito favorável que esta tradição exerce sobre a saúde e o caráter dos jovens. Para ele, os Espartanos estão muito longe de ser gente puritana e representam antes o justo meio termo entre este extremo e o desregramento ateniense. Contra este juízo, Platão procura provar o seu ponto de vista de que o banquete é útil, sempre que nele reine um fino sentido acadêmico.

48. *Leis*, 636 A-B.
49. *Leis*, 636 C, contra a pederastia; 637 C, crítica à licenciosidade das mulheres espartanas.
50. *Leis*, 638 D-639 A.
51. *Leis*, 639 A-640 D. Por trás da prolixa investigação sobre o valor dos banquetes, nas *Leis*, está o costume da celebração de banquetes na Academia platônica. Cf. acima, pp. 721 ss.
52. CRÍTIAS, frag. 6 (Diels).

Que utilidade tem para o indivíduo ou para a *polis* um banquete baseado numa boa educação?[53]. As leis de Esparta nada contêm a este respeito, pois não havia ali nenhuma experiência disto[54]. Platão faz da questão do anti-alcoolismo objeto de uma vasta investigação especial que decorre ao longo dos primeiros livros das *Leis* e lhe serve de base não só para exprimir a sua crítica da lei espartana, mas também para expandir as suas próprias idéias sobre a *paidéia* e principalmente sobre a educação dos instintos. O estilo da sua velhice caracteriza-se pela tendência quase filosófica a dar importância a um certo problema particular, a partir do qual o autor abre em seguida caminho para considerações mais gerais. O valor do banquete é igual ao de qualquer *paidéia*, por exemplo a formação de um coro[55]. A educação de um indivíduo isolado não tem valor apreciável para o conjunto; em contrapartida, a educação do conjunto dos educandos[56] tem a maior importância para a *polis*, visto fazer deles homens verdadeiramente virtuosos, aptos para fazerem tudo bem e aptos ainda a derrotarem o inimigo, o que em Esparta constitui o critério supremo da *arete*[57]. A cultura (παιδεία) traz consigo a vitória, mas a vitória nem sempre gera a cultura; não poucas vezes é precisamente o contrário que acontece, pois acarreta como conseqüência a incultura (ἀπαιδευσία)[58]. Uma vitória que aumente a *hybris* do Homem é uma vitória cádmica, mas uma *paidéia* cádmica nunca existiu[59]. Para se pôr em relevo a força educativa do banquete, é preciso enquadrá-lo no âmbito total da *paidéia* e relacioná-lo com a cultura da música[60]. É por isso que Platão se vê forçado a definir a essência e o efeito da *paidéia*, e acrescenta: *é o caminho que a nossa reflexão deve seguir até chegar a Deus*[61]. Esta ligação da filosofia da educação ao Ser Supremo recorda-nos que na *República* a *paidéia* se radica na idéia do Bem[62].

53. *Leis*, 640 B: συμποσίου δὲ ὀρθῶς, παιδαγωγηθέντος τί μέγα ἰδιώταις ἢ τῃ πόλει γίγνοιτ' ἄν.

54. *Leis*, 639 E 5.

55. *Leis*, 641 B 3: χοροῦ παιδαγωγηθέντος. A utilidade para o conjunto do coro compara-se à que tem para cada um dos componentes. A escolha desta comparação ressalta da definição do banquete como uma forma de comunidade humana (τῶν πολλῶν κοινωνιῶν μία) dada em *Leis*, 639 D. Platão, à semelhança de muitos escritores daquele tempo, considera aqui o coro como protótipo de educação e disciplina. Cf. XENOFONTE, *Mem.*, III, 5, 18; DEMÓSTENES, *Fil.*, I, 35.

56. *Leis*, 641 B 6: παιδείαν τῶν παιδευθέτων.

57. *Leis*, 641 C 1.

58. *Leis*, 641 C 2: παιδεία μὲν οὖν φέρει καὶ νίκην, νίκη δ' ἐνίοτε καὶ ἀπαιδευσίαν.

59. *Leis*, 641 C 5.

Mas enquanto na *República* se dava a maior importância à fase suprema da *paidéia* e Platão procurava desligar o mais possível do conceito de *pais* o de *paidéia*, nas *Leis*, pelo contrário, é da primeira infância que ele parte[63]. O que aqui interessa cada vez mais ao autor é captar o enraizamento do estrato consciente, racional, da *paidéia* – o que poderíamos chamar o seu elemento verdadeiramente filosófico – na camada pré-racional, inconsciente ou semiconsciente da vida. No fundo, já na *República* existia a consciência destas concatenações, como tivemos ocasião de ver, quando nos ocupamos daquela obra[64]; o curioso é Platão, nas *Leis*, concentar-se tão tenazmente no *como* psicológico. O que na *paidéia* é fundamental – diz-nos agora – é uma boa educação da criança[65]. Esta educação deve despertar na alma infantil o desejo do que amanhã deverá desabrochar e chegar a bom termo na alma do homem. Também na *República* já aparece o conceito de *trophe* como algo de característico para Platão. Ali se exprime com absoluta clareza a opinião segundo a qual a perfeita *arete* é em todos os domínios condicionada pela maneira como o homem

60. *Leis*, 641 C 8. O espartano das *Leis* exprime o seu assombro acerca desta maneira de conceber a essência do banquete como uma forma da *paidéia*; é que em Esparta existe a *paidéia*, mas não os banquetes. Sobre a sua conexão com a *paidéia* musical (μουσικὴ παιδεία) cf. *Leis*, 642 A.

61. Cf. *Leis*, 643 A.

62. Cf. acima, pp. 864 ss. Também nas *Leis* (poderia dizer-se até que de forma mais acentuada nelas) o sistema da *paidéia* culmina na nova criação espiritual platônica, a alegoria (cf. adiante, pp. 370-71). É à teologia que está consagrado todo o livro X das *Leis*.

63. *Leis*, 643 B 5.

64. Cf. acima, pp. 793-94.

65. *Leis*, 646 C 8: κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν. Esta fase é aqui designada por κεφάλαιον da *paidéia*. No livro II, 653 B-C, é também apresentada como a verdadeira *paidéia*.

ou o ser vivo crescem, pelo elemento vegetativo, em toda a perfeição biológica e moral[66]. Esta opinião tinha forçosamente que levar Platão à investigação do desenvolvimento da vida instintiva na infância e ao problema de pôr ao serviço da educação as reações de prazer e desprazer, que tão fortes são nas crianças.

Agora é freqüente, diz-nos Platão, chamar *paidéia* à formação em qualquer tipo de atividade, e é assim que falamos da formação ou falta de formação na profissão de tendeiro ou de navegante ou em quaisquer outras manifestações do gênero[67]. Mas se encararmos a *paidéia* do nosso ponto de vista, isto é, do ponto de vista do educador que aspira a instilar no Estado um determinado *ethos*, um espírito coletivo que o enforme todo, deveremos, ao contrário, entender por cultura a educação para a *arete*, que se inicia na infância e estimula no homem o desejo de vir a tornar-se um cidadão perfeito, apto a mandar e a obedecer de acordo com os ditames do que é justo[68]. Nenhum outro tipo de formação, que se refira apenas a especialidades, pode em rigor ostentar o nome de cultura, de *paidéia*. Todas elas são manifestações banais, que visam o lucro ou qualquer aptidão ou conhecimento concretos, e carecem de princípio diretivo espiritual e finalidade reta, ou então são simples meios ou instrumentos[69]. Mas Platão não quer discutir com ninguém acerca do termo *paidéia*; o que lhe interessa é pura e simplesmente que a ação legislativa tenha por fundamento a concepção exata do que seja a *paidéia*. É que para ele é indiscutível que os indivíduos que recebem uma boa educação se tornam, em geral, homens excelentes. De modo nenhum

66. Cf. acima, pp. 76 ss.

67. *Leis*, 643 D 7-E 2.

68. *Leis*, 643 E 3. Platão procura definir conceitualmente a essência da *paidéia* em outras passagens das *Leis*, por exemplo em 654 B, 655 B e 659 D. É digno de nota que a definição de *paidéia* que ele dá nesta passagem tenda muito mais à missão social do Homem que, por exemplo, a longa definição descritiva dada por ISÓCRATES no *Panatenaico*, 30-2. Isócrates esforça-se principalmente por descrever a maneira de ser interior do homem culto e a harmonia da sua personalidade, tal qual corresponde ao ideal do seu tempo. Platão, em contrapartida, integra o Homem dentro do Estado e traduz todo o valor da sua educação na capacidade de cooperar com os outros.

69. *Leis*, 644 A 1-5.

se deve desprezar a verdadeira cultura, pois ela constitui para os melhores dentre os homens o valor ideal supremo (πρῶτον τῶν καλλίστων). E, se acaso esta educação faltou e se pode suprir, todo o homem deverá consagrar a vida inteira e todas as energias a alcançar este resultado[70].

Com estas palavras, Platão define a si próprio e define a obra da sua vida. Diz-nos aqui claramente como via a situação que se lhe deparou. A autêntica *paidéia*, que sempre fora a formação do Homem na *arete total*, surgia desintegrada numa série de aptidões especiais, sem um objetivo que as unificasse[71]. É este objetivo que a filosofia platônica se propõe restituir à vida dos homens, para dessa forma dar novo sentido e unidade a todos os campos concretos, desarticulados, da existência. Tinha por força que se dar conta de que a sua época, apesar da assombrosa riqueza de aptidões e conhecimentos especializados que acumulara, acusava, na realidade, um rebaixamento da cultura. Ele mesmo esclarece o que entende por restauração[72] da cultura quando à mera instrução

70. *Leis*, 644 A 6-B 4. No seu comentário às *Leis* de Platão, England explica a palavra ἐξέρχεται (que Platão emprega nesta passagem em referência à *paidéia*, ou cultura) por *exceder os seus limites*. De igual modo procede o dicionário de Liddell e Scott, na sua edição mais recente. Esta acepção da palavra dificilmente encontrará qualquer ponto de apoio nas fontes. Na realidade, o que se deve querer dizer é que a cultura *expira*, como do período das sessões do Senado ou do cargo de um funcionário público, de um mês ou de um ano, e ainda de certas doenças de determinada duração, se diz que *expiram*, *terminam*. Isto pressupõe a idéia de que também na vida da cultura existem períodos, e portanto uma atrofia da cultura, idéia que se harmoniza muito bem com a concepção geral da periodicidade da História, professada por Platão, e com o reatamento da evolução da cultura (*Leis*, liv. III). Um tal estado de consciência só em tempos de violentas mudanças, como aqueles em que Platão vivia, se podia formar. O problema da decadência da cultura ocupa inteiramente o seu espírito, desde o primeiro instante. A decadência dos Estados, de que fala com freqüência e que lhe servia de ponto de partida, não é mais do que uma parte do problema.

71. À verdadeira *paidéia*, que opõe à simples formação profissional, chama ele ἡ πρὸς ἀρετὴν παιδεία, isto é, o cultivo da perfeição humana. Por *arete* deve aqui entender-se "a *arete* total", de que tanto se fala nos primeiros diálogos de Platão e que ele opõe nas *Leis*, 630 D, às virtudes puramente guerreiras dos Espartanos. Esta *arete* é a única norma verdadeira de toda a legislação: 630 E. A valentia ocupa o quarto lugar na hierarquia das quatro virtudes cívicas de Platão. Cf. *Leis*, 630 C 8.

72. ἐπανορθοῦσθαι *Leis*, 644 B 3.

profissional e especializada opõe a verdadeira formação do Homem, que o seu esforço visa. Recuperar para a sua época esta totalidade da *arete*, que é o mesmo que dizer a totalidade do homem e da vida, era a mais difícil das missões, a qual, pela sua importância, não sofria comparação com qualquer contribução de conhecimentos especiais que o espírito filosófico pudesse dar. É na *República* que melhor se vê como ele concebia essa solução, pois toda a estrutura desta obra assenta nesta base; a idéia do Bem, o princípio originário de todos os valores, ocupa um lugar predominante no centro do cosmos. Este deve girar em redor da idéia do Bem, como centro do seu sistema solar. Eis por que neste passo das *Leis* a verdadeira *paidéia* aparece referida ao *divino*, como diz Platão[73]. É característico nesta obra, como em todas as posteriores à *República*, falar muito do "divino" ou de Deus; isto explica-se ou por Platão ter mais tarde abandonado a primitiva prevenção contra o uso desta palavra para designar o seu princípio, ou por a sua aplicação sem reservas indicar aqui outra fase de conhecimento mais próxima da *doxa*. No entanto, neste passo, como em geral em toda a obra, Platão mostra-se muito interessado na concatenação psicológica através da qual o princípio supremo atua na alma do homem. E ilustra-a por meio da imagem (*eikon*) do teatro de fantoches, em que o homem é o fantoche que atua no palco da vida[74]. Mas quer tenhamos sido criados para simples joguete de Deus quer para uma elevada finalidade – e isto não o podemos saber por nós próprios – o certo é que os impulsos e as representações da nossa alma são os fios que de nós partem em várias direções[75]. A perspectiva de gozar um prazer ou sofrer uma dor move a nossa vida instintiva na forma de sentimentos de coragem e de medo; a reflexão (λογισμός) valorativa

73. Cf. *Leis*, 643 A 5-7, sobre o caminho da *paidéia* para chegar à sua meta, que é Deus.

74. *Leis*, 644 C S.

75. *Leis*, 644 D 7-E 3. A idéia de que o homem é um joguete (παίγνιον) nas mãos de Deus repete-se no livro VII (803 C), e bem assim a idéia do boneco movido por um fio (θαύματα) 804 B 3. Ambas as idéias têm uma íntima relação com a concepção platônica da *paidéia*, defendida nas *Leis*, sendo portanto essenciais para o seu pensamento.

indica-nos qual dessas sensações é melhor ou pior. Quando esta reflexão constitui um acordo comum da *polis*, damos-lhe o nome de lei[76]. A alma só se deve deixar levar pelo fio macio e dourado com que o *logos* a puxa e não pelos duros e férreos fios dos instintos. Quanto mais suave e menos violenta for a ação com que a reflexão guia a nossa alma, mais ela necessita de cooperação interior[77]. Ora, como vimos, o fio do *logos* não é senão o que governa o Estado, sob o título de lei. Deus ou quem O conhece dá o *logos* à *polis*, que o instaura como lei, a qual em seguida regula as relações da *polis* com ela própria e com os outros Estados[78]. A obediência da alma ao *logos* é o que denominamos domínio de si. Com isto fica também esclarecido o que é a *paidéia*: é a direção da vida humana pelo fio do *logos*, manejado por Deus[79]. Ao chegar aqui, porém, salta aos olhos uma diferença essencial entre as *Leis* e a *República*. Na *República*, a idéia do bem era concebida como o paradigma que o governante filósofo traz na sua própria alma[80]. Nas *Leis*, o autor sente-se impelido a concretizar mais. Esta obra pressupõe uma Humanidade que quer saber exatamente o *como* e o *quê*, uma Humanidade que precisa de leis para todos e cada um dos detalhes da sua conduta. Nesta altura levanta-se o problema de saber como é que aquele *logos* divino encontrará o caminho para descer até o Homem e converter-se em instituição política. Platão parece pensar, indubitavelmente, em qualquer forma de assentimento da coletividade[81], mas para ele é decisivo que se faça

76. *Leis*, 645 A.

77. *Leis*, 645 A 4-7.

78. *Leis*, 645 B. Nesta passagem revela-se claramente a consciência de legislador que Platão tem de si próprio. Em última instância, é o próprio Deus que é o legislador. É Dele que as Leis deste recebem autoridade. Tal era a base sobre a qual a antiga *polis* grega edificara a sua legislação. Platão restaura este princípio, mas a sua idéia de Deus é nova e o espírito da nova idéia enforma a totalidade das suas leis.

79. *Leis*, 645 B 8-C 3. Platão não explana por si próprio, em detalhe, estas conclusões derivadas das suas premissas, mas limita-se a dizer que o leitor pode agora ver claramente o que são a *arete* e a maldade, e o que é a *paidéia*.

80. *Rep.*, 540 A 9; cf. 484 C 8.

81. Cf. *Leis*, 645, B 7: πόλιν δὲ... λόγον παραλαβοῦσαν, νόμον θεμένην. No *Político*, 293 A, afirmara que o assentimento dos governados não era essencial para a forma absolutamente melhor de governo, imaginada por ele como uma monarquia ou uma aristocracia. Nas *Leis*, porém, prevê a necessidade deste requisito, uma vez que ele está implícito no conceito de um domínio vinculado à lei.

legislador da *polis* um indivíduo que conheça o divino. Nisto não faz mais do que seguir o exemplo dos grandes legisladores do passado. Os Gregos costumavam apelidá-los de *homens divinos*, título que cedo foi conferido ao próprio Platão. No tempo deste, mais de uma cidade grega pediu a algum filósofo para elaborar leis para o Estado. O protótipo destes legisladores, intermediários entre os deuses e os homens, é Minos, *que falava com Deus. A sabedoria dos legisladores gregos está muito próxima da revelação*[82].

Agora já sabemos a que Platão se refere quando fala da ação educativa do banquete, cuja ausência do sistema educativo espartano censura[83]. O seu ideal da *paidéia*, se nos fixarmos no que a sua essência tem de mais íntimo, é o domínio de si e não o domínio sobre os outros por meio da violência exterior, como para os Espartanos[84]. Como educador, busca um meio de contrastar a qualidade que tem em mais alto apreço e encontra-o na embriaguez gerada pelo álcool. A embriaguez intensifica as sensações de prazer e debilita as energias espirituais. É como se o homem voltasse à infância[85]. Este estado é a pedra de toque para comprovar a

82. Fica, naturalmente, de pé a afirmação de que o órgão através do qual recebe o conhecimento do divino não é outro senão a sua razão (νοῦς, φρόνησις). Cf. 631 C 6, 632 C, 645 A-B. A sua visão não brota do êxtase, e os conceitos religiosos de *inspiração e entusiasmo* que Platão usa em outras obras para descrever o estado de espírito do filósofo, são por ele modificados no sentido de uma visão espiritual que constitui a meta final da trajetória dialética. Contudo, do ponto de vista daqueles que, sem serem filósofos, têm o dever de aceitar como lei o conhecimento do governante filósofo, este tipo de argumentação mal se distingue da revelação divina.

83. Nas *Leis*, 645 C 3-D, PLATÃO aplica diretamente a visão alcançada ao problema do significado educacional da fruição do vinho no banquete (μέθη). Eleva-se, desta forma, ao exame do problema levantado pelo ateniense: quais foram as instituições criadas por Esparta para inculcar a virtude da *sophrosyne* (*Leis*, 635 D), em comparação com o que se sabe acontecia com a educação da bravura. Cf. 637 A s. e 638 C-E.

84. O problema do que em Esparta se fazia educar o homem na *sophrosyne* (*Leis*, 635 E) orientava-se, pois, para a concepção platônica da *paidéia*, divergente da espartana, e devia, assim, desembocar no problema geral da essência da *paidéia* (634 A-644 B). O problema particular da atitude adotada pela disciplina espartana para com o uso do álcool serve agora para ilustrar psicologicamente, à luz de um exemplo concreto, este conceito platônico de *paidéia*.

85. *Leis*, 645 D-E.

força dos fatores inibitórios do pudor e da timidez, que atuam inconscientemente. E assim como só podemos educar o homem na intrepidez se o pusermos em contato com impressões assustadoras, assim a alma deve-se igualmente expor à tentação do prazer, para se fortificar contra ele[86]. Platão não chega a explorar a casuística dos tipos de prazer para os quais este meio de verificação foi concebido. Não faz mais do que apontá-los[87]. Em contrapartida, interessa-lhe muito que fique gravada o mais profundamente possível a conexão da *paidéia* com o *pais*, com a idade infantil[88]. Na *República*, fora seguindo a sua evolução ascendente, até chegar à coroa da suprema cultura espiritual; nas *Leis* desce até as raízes, até o refreamento da vida instintiva por meio do *logos*. Na primeira infância, a educação tem de se ocupar exclusivamente das sensações de prazer e de dor e da respectiva orientação. São elas o verdadeiro material sobre que versa, nessa idade, a educação. Assim concebida, a *paidéia* converte-sem em pedagogia[89].

Não é preciso dizer que esta expressão não exclui a elevada idéia primitiva da *paidéia* nem pretende substituí-la. É, porém, um novo e promissor rebento da árvore da filosofia platônica da *paidéia*, o qual brota diretamente da raiz, ao lado do tronco. Platão faz agora depender cada vez mais a educação superior da sorte que caiba na alma da criança a este precoce tratamento do *ethos*. Era uma descoberta inevitável para quem, como ele, fizera da equação socrática entre a vontade e o saber o ponto de partida da

86. Para a embriaguez como cura do espírito, cf. *Leis*, 645 C-D. Em 645 E, no final do livro II, Platão explica como através do desencadeamento artificial dos impulsos da embriaguez, se deverão educar os jovens no temor à falta de recursos inibitórios (o temor é chamado *aidos*).

87. *Leis*, 649 D.

88. Platão insiste expressamente nisto, no começo do livro II das *Leis*, 653 A s.

89. Platão mostra também, nas *Leis*, certa predileção pelo termo παιδαγωγεῖν. Assim como antes toda a aspiração do Homem à *arete* se convertia para ele em *paidéia*, assim agora a παιδαγωγία se converte na medula da *paidéia* do adulto. A embriaguez tem um grande valor educativo *porque leva o adulto à infância, torna-o de novo criança* (παῖς), *Leis*, 646 A 4. Desta forma, permite reatar na idade madura o que é fundamental em toda a educação: estabelecer uma adequada relação com a vida instintiva da primeira idade.

sua *paidéia*[90]. Ao contrário do que se poderia pensar, Platão não perde de vista aquela teoria; desloca, todavia, para fases cada vez mais primitivas o início da ação educativa. Já na *República* enveredara por este caminho, muito embora fosse ainda mais a necessidade de começar desde muito cedo a *propaidéia* espiritual o que ali o preocupava e o impelia a remontar ao período infantil[91]. Agora, porém, são os instintos o que ele procura captar o mais cedo possível com a sua formação, para que a criança se habitue desde o primeiro instante, como quem brinca, a amar a justiça e a aborrecer o mal[92]. A ação do próprio *logos* só pode frutificar, numa fase posterior, com a condição de o *logos* de outrem, do educador ou dos pais, lhe ter aberto o caminho na fase inconsciente. Toda a *arete*, na medida em que *arete* é *ethos*, isto é, formação moral no atual sentido da palavra, assenta na sinfonia da razão e do hábito. A *paidéia* é a educação dos sentimentos de prazer e desprazer que serve de base àquela sinfonia[93]. Platão chega aqui ao ponto de onde parte também a *Ética* de Aristóteles, que também trata, primordialmente, do *ethos*[94]. A evolução desde a exigência

90. Cf. acima, pp. 564 s, 412 ss., 597 s., 698 s.

91. Cf. acima, pp. 915 ss.

92. Diz-se nas *Leis*, 635 A, que a primeira sensação (πρώτη αἴσθησις) da criança é a do agradável e do desagradável. E deve crer-se que houve uma evolução muito feliz se a *phronesis* (o conhecimento socrático do "Bem", que é simultaneamente bondade) e o "verdadeiro critério" (ἀληθὴς δόξα) aparecerem numa idade avançada (πρὸς τὸ γῆρας). O homem só está completo depois de ter alcançado isto. Mas Platão mostra-se agora perfeitamente disposto a dar o nome de *paidéia* à primeira fase da *arete*, já formada na criança (653 B 1).

93. *Leis*, 653 B.

94. É certo que na sua *Ética* Aristóteles ainda distingue a *arete* do espírito (διανοητικὴ ἀρετή) e a *arete* do caráter (ἠθικὴ ἀρετή). Segue, dessa forma, Platão e a linha derivada da valorização socrática do saber para a *arete*. Na *Ética a Nicômaco*, porém, a parte principal já é ocupada pela análise das virtudes éticas, que doravante dão o nome a esta obra e a toda a disciplina. Na chamada *Grande Ética*, nascida na antiga escola peripatética e pela tradição falsamente atribuída ao próprio Aristóteles, esta evolução leva a pôr totalmente em dúvida a essencial ligação da ética com o espírito e a sua cultura, e a não mais lhe reconhecer outra missão, que a de educar os impulsos (ὁρμαί). Cf. JAEGER, "Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals", *in Ber. Berl. Akademie*, 1928, p. 407, e R. WALZER, "Magna Moralia und aristotelische Ethik", *in Neue Philol. Unters.*, ed. por W. Jaeger, t. VII, pp. 182-189.

socrática do conhecimento da virtude até a posterior teoria platônico-aristotélica do *ethos*, delineada até os ínfimos detalhes e que será a raiz de toda a Ética moderna, encontra-se determinada pelo fato de tal teoria querer ser uma *paidéia*. O seu caminho vai do mero conhecimento da norma à visão do que a alma é e do modo de tratá-la. Vem primeiro um período em que Platão considerava como meta suprema aprofundar cada vez mais a visão e o conhecimento consciente, levado pela fé na ação que sobre toda a cultura moral da personalidade esta exaltação e este aprofundamento exerceriam; depois, no fim da vida, a obra de Platão volta a colocar em primeiro plano a antiga idéia grega da formação do Homem, e o filósofo vê agora a sua verdade à nova luz. Parecer-nos-ia perfeitamente natural este aparente regresso do ideal ao histórico. Depois de atingir o ponto máximo, na sua caminhada para o puro ideal, sente a necessidade de, na medida do possível, realizar este ideal a plasmá-lo em vida, necessidade que o puxa de novo para o mundo e dele faz um prometéico forjador de homens[95]. É evidente que este anseio teria de impor-se com muito maior intensidade, tratando-se, como se trata nas *Leis*, do problema de modelar as forças irracionais da alma. Trata-se aqui de formação no mais estrito sentido da palavra, da maneira de andar e de se comportar, e de todas as manifestações do *ethos* interior da alma. Se é certo que Platão começa por se dirigir à inteligência, à maneira protestante, agora descobre a importância daqueles elementos de expressão cujo precoce aperfeiçoamento numa forma fixa constitui um dos traços essenciais da educação católica.

Passam assim a situar-se de novo no centro do interesse, de maneira significativa, certos fatores culturais da Grécia antiga com que de há muito estamos familiarizados. A cultura musical da velha Hélade eram as danças e os cantos corais. É certo que tinham perdido esta função num mundo intelectualizado e apenas perduravam, sobretudo em Atenas, como formas de produção artística, de estrutura enormemente complicada. Todavia, assim que se põe a pensar no seu problema da precoce formação do *ethos*,

95. Cf. acima, pp. 800-1, 828-29.

Platão acha que na educação do seu tempo não há nada que as substitua realmente. Chega assim, nas *Leis*, à exigência do ressurgimento das antigas danças de roda gregas, como fator fundamental na educação infantil. A infância não conhece sossego, despende um movimento incessante que não se pode acorrentar a um local estabelecido, mas apenas encaminhar numa determinada direção[96]. Ao contrário dos outros animais, o Homem possui o sentido da ordem e da desordem nos movimentos, o que chamamos ritmo e harmonia. Eis um exemplo clássico da alegria que se deve desenvolver no jogo, desde muito cedo, por meio de expressões corretas e belas, e que constitui o mais poderoso impulso para o desenvolvimento do senso artístico e moral[97]. Quem não tiver passado pela escola do prazer nos movimentos rítmicos e na harmonia das canções corais é um homem inculto. O homem culto é aquele que tem o sentido das belas danças[98]. Este traz na alma uma norma certeira que lhe dá o sentido infalível para o belo e para o feio (neste aspecto, Platão concebe como unidade indivisível o moral e o esteticamente belo)[99]. Esta unidade do ético e do estético já mal existia na arte do seu tempo. É por meio da *corêutica*, que tem presente como modelo, que o filósofo se propõe restaurá-la. Isto pressupõe uma norma absoluta do belo[100] e constitui o maior dos problemas para o educador que pretenda edificar tudo sobre base artística. Quem vir a fonte de toda a cultura e de toda a educação na assimilação do *ethos* da *polis* inteira e da sua juventude às melodias ouvidas e aos ritmos dançados não pode deixar tudo ao capricho individual, como "hoje" se faz[101]. Platão amplia a vista à procura de um país onde existam formas sagradas e fixas da arte, libertas de toda a ânsia de inovação e de

96. *Leis*, 653 D.

97. *Leis*, 653 E-654 A.

98. *Leis*, 654 B: ὁ μέν ἀπαίδευτος, ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον.

99. *Leis*, 654 B 6-E.

100. *Leis*, 654 E 9-655 B 6: *são belos todo o movimento e todo o ritmo que exprimam a* arete *da alma ou do corpo* (literalmente: que a ela se cinjam com firmeza).

101. *Leis*, 655 D, 656 D 1.

toda a arbitrariedade. E só as encontra no Egito, onde a arte não sofre, aparentemente, evolução e conserva com todo o rigor um sentido espantoso para o que a tradição já consagrou. A partir do seu ponto de vista, o filósofo julga adquirir uma nova compreensão deste estado de coisas, tal como em outro aspecto se entusiasma com a situação em Esparta[102].

Na sua opinião, o destino da arte depende da sua capacidade para se manter independente do gosto hedonístico e materialista do público. Cícero disse uma vez que o requintado gosto do público de Atenas era tabela para apreciar a elevação do nível artístico, e atribui à ausência de tal critério a sensaboria da arte em outras terras[103]. É com olhos bem diferentes que Platão encara este problema, apesar de viver no meio da época e do ambiente que Cícero celebra como clássicos. Parece-lhe que é o público do seu tempo, preocupado unicamente com o prazer, que estraga toda a arte[104]. O verdadeiro juiz em matéria artística – e ao dizer isto Platão está pensando indubitavelmente na comissão instituída por Atenas para atribuir os maiores prêmios às melhores obras apresentadas em público – não se deve deixar guiar pelos espectadores, porque isso arruinaria tanto os poetas como o público, não é discípulo deste e sim mestre que ele deve ser. O estrondear dos

102. Em *Leis*, 656 D s., Platão explica a persistência dos tipos na arte egípcia, tanto nas artes plásticas como na música, como efeito de um ato legislativo, comparável ao que ele agora propõe nas *Leis*, numa época primitiva. A arte egípcia tinha por força de causar aos Gregos, povo de sensibilidade desperta e fugaz, a impressão de não haver nela qualquer mudança ou evolução. Cf. 656 E 4: σκοπῶν δὲ εὑρήσεις αὐτόθι τὰ μυριοστὸν ἔτος γεγραμμένα ἢ τετυπωμένα τῶν νῦν δεδημιουργημέων οὔτε τι καλλίονα οὔτ' αἰσχίω, τὴν αὐτὴν δὲ τέχνην ἀπειργασμένα. As obras da época antiga não eram nem mais nem menos belas do que as criações artísticas dos tempo atuais. A única coisa que interessa a Platão é a constância do ideal de beleza. É claro que nas suas palavras dificilmente se notará qualquer admiração especial por este ideal de beleza egípcia, como tal.

103. CÍCERO, *Or.*, 8, 24 s., particularmente, 9, 28.

104. *Leis*, 657 E-658 D. Naturalmente, Platão não contesta que a arte exista para se gozar dela; não toma, porém, como norma do seu valor o grau de prazer que proporciona a qualquer um, mas sim o que proporciona aos melhores, isto é, aos homens suficientemente cultos (ἱκανῶς πεπαιδευμένοι) e, melhor ainda, àquele que se destaca pela perfeição (ἀρετή) e cultura (παιδεία).

aplausos da multidão anda associado à sua própria incultura no tocante a juízo correto e a bom gosto[105]. Já vimos que o único critério do público para apreciar uma obra de arte é a sensação de prazer que ela lhe dá. E, se fosse possível definir realmente o que cada idade da vida entende por prazer e o gênero de arte que prefere, veríamos que cada um escolhe um tipo de arte diferente. As crianças poriam acima de todos os artistas os prestidigitadores, mas nem sequer os adultos dariam melhores provas de possuírem um discernimento mais fino em matéria de arte[106].

Dentro da Grécia, só em Creta e em Esparta, onde se venera o velho Tirteu, existe uma sólida tradição a respeito da poesia[107]. Contudo, como vimos atrás, segundo Platão para que esta poesia pudesse se difundir em Atenas seria necessário modificá-la substituindo a justiça à valentia, como supremo valor[108]. Para ilustrar isto com um exemplo, Platão escolhe entre as poesias de Tirteu aquela em que a coragem é comparada às outras virtudes do Homem e sai vitoriosa[109]. E prova que não é a coragem heróica, mas a justiça, a virtude que efetivamente converte as outras qualidades positivas do Homem em verdadeiros bens e sem a qual estes carecem de qualquer valor [110]. O pressuposto de toda a poesia autêntica é uma concepção acertada da hierarquia dos diversos bens humanos, pois a missão do poeta é educar a juventude[111]. Sempre que satisfaçam esta exigência, a poesia e a música são verdadeira *paidéia*[112]. Mesmo unilateral, este ponto de vista encerra de fato

105. *Leis*, 659 A-C.
106. *Leis*, 658 A-D.
107. *Leis*, 660 B; cf. 629 B.
108. *Leis*, 629 E-630 C.
109. É a elegia que começa com as palavras: οὔτ' ἄν μνησαίμην οὔτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείην. Cf. *Leis*, 660 E 7 s. Cf. o meu estudo desta poesia em *Tyrtaios Über die Wahre Arete* (Ber. Berl. Akad., 1932). Platão escolhe esta poesia por ela não se limitar a cantar a bravura espartana e a mostrá-la plasticamente na luta, como fazem outras poesias do mesmo Tirteu, mas examinar de uma forma geral o problema do que seja a verdadeira virtude varonil. Cf. acima, pp. 121 ss.
110. *Leis*, 661 B 5.
111. *Leis*, 661 D 5.
112. *Leis*, 660 E e 661 C 5-8, isto é, no princípio e no fim do comentário à elegia de Tirteu, sublinha-se expressamente esta identidade entre a poesia e a *paidéia*.

uma boa dose de verdade, desde que se aplique à poesia e à música da Grécia antiga. O leitor da nossa exposição não terá dificuldade em compreender o que Platão quer dizer. A discussão da *arete* suprema e sobre os supremos bens da vida corre ao longo de dois séculos, através da poesia antiga. É a ela que se liga a posição conscientemente adotada por Platão nas *Leis*. As odes dos poetas são para ele *epodos*, exortações dirigidas à alma de quem as escuta, para que sob o encanto da forma assimile docilmente, como um remédio açucarado, o conteúdo sério que encerram[113]. Platão queria suscitar na sua cidade uma fome devoradora e insaciável deste gênero de alimento[114]. No fundo, ao fundir em nova unidade o gozo inato do belo e o desejo do bom, não faz outra coisa senão demonstrar o seu caráter helênico. Só esta unidade pode dar às almas dos gregos, sob o fogo da juventude e do entusiasmo[115], uma forma permanente; e até os velhos perdem a dureza e a relutância a deixarem-se moldar, quando o seu ânimo é previamente e na exata medida degelado, enternecido e aquecido pelos dons de Dionisos[116]. É assim que o legislador se torna forjador e modelador (πλάστης) de almas[117].

Platão acrescenta no fim, ainda que manifestamente só por uma questão de forma, a ginástica[118]; mas não se demora nela, tal como já na *República* lhe dedicava um espaço bastante menor do que à música. No fim deste primeiro grande estudo da *paidéia*, o problema do banquete e do seu valor educativo, que lhe servira de ponto de partida e que a seguir parecia ter perdido de vista, é de novo tratado e levado a seu termo, mediante longas considerações acerca da dose de vinho que se deve ingerir nas di-

113. *Leis*, 659 E-660 A. A ᾠδή é *paidéia*, porque é ἐπῳδή. É que, como Platão diz à guisa de introdução (659 D), a *paidéia* é παίδων ὁλκή τε καὶ ἀγωγὴ πρός τὸν ὑπὸ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον. Esta força de atração vem da beleza da forma. Sobre a definição da Lei como o ὀρθὸς λόγος (expresso em palavras), cf. *Leis*, 645 B. É a este conceito que se liga a ética aristotélica.
114. *Leis*, 665 C.
115. *Leis*, 666 A.
116. *Leis*, 666 B, 671 B.
117. *Leis*, 671 C.
118. *Leis*, 673 A s.

versas idades da vida e acerca da sua especial importância para cada uma delas[119].

Causas da decadência do Estado

A passagem ao estudo das origens do Estado, no final deste vasto ensaio sobre a *paidéia* e o espírito do Estado, que abrange os dois primeiros livros da obra, parece brusca e incoerente; só o é, porém, segundo a forma, pois é lógico que o problema da educação seja precedido pelo estabelecimento das bases do Estado, o qual, por seu turno, pressupõe e determinação do espírito que lhe daria forma. O espírito deverá encontrar nas instituições do Estado a sua coerente expressão, como o exemplo dos Estados dóricos pôs em relevo; mas deve distinguir-se radicalmente do espírito destes. O novo Estado tem de ser, tal como as suas instituições, um sistema educacional do estilo mais grandioso; e a forma que deverá reger esta educação tem que ser a virtude humana total, o desenvolvimento pleno da personalidade[120]. A virtude espartana da bravura não ocupará na hierarquia dos valores deste Estado o primeiro lugar, mas sim o quarto, ou seja o último[121]. O ulterior curso da investigação prova que não é como rígido moralista, de fora para dentro e sem ter em conta a realidade vital do Estado, que Platão decreta esta substituição do ideal da força pelo do domínio pessoal e da justiça; ao contrário, a sua exigência está intimamente compenetrada da sua concepção das condições que influem na duração e conservação do Estado. Logo voltaremos a isto.

De resto, a sua teoria das origens e transformações da vida do Estado e da destruição periódica e renovada da cultura, como resultado de tremendas catástrofes da natureza, revela a intensa e engenhosa atenção que ele dedicou ao problema da História da

119. *Leis*, 673 D 10, no fim do segundo livro . A digressão sobre o uso do vinho (μέθη) e a sua importância para a *paidéia* encontra aqui o seu *kolophon*, em 673 D 10 e 674 C 5.

120. *Leis*, 630 B 3, E 2.

121. *Leis*, 630 C 8.

Humanidade[122]. Para Platão, o que chamamos tradição histórica não é muito mais recuado do que ontem ou anteontem, comparado com as sombrias épocas pré-históricas, em que a evolução da raça humana avançava a passo de caracol[123]. Só uma pequena parte dos homens da época anterior se salva, de cada vez, das grandes inundações da superfície da Terra, das pestes e outras calamidades semelhantes, a fim de entrar na idade seguinte; é com base neles que recomeça um novo e gradual ressurgimento, a partir dos rudimentos mais toscos[124]. A Terra não tinha ainda uma população densa; não se conhecia ainda o uso dos metais nem a guerra, fruto do progresso da civilização técnica[125]. A idéia que Platão faz dos alvores da Humanidade é a de um estado da vida sobremaneira pacífico, em que ainda não existiam pobres nem ricos e em que a bondosa simplicidade do Homem se refletia num elevado nível moral[126]. Em tais circunstâncias as leis eram supérfluas e nem sequer se conhecia a escrita[127]. Como naquele tempo ainda não se faziam escavações, Platão atém-se à tradição literária, particularmente a Homero. À poesia mais antiga reconhece expressamente, ao menos em parte, o valor de uma fonte de verdade histórica. Guiado por Homero, narra a passagem do estado ciclópico, desprovido de leis, para a submissão sistemática a normas e

122. Durante muito tempo, a atitude de Platão em face da história só foi estudada, tal como a de Aristóteles, sob o ponto de vista do que ensinava para a história da Filosofia. Ultimamente, C. ROEHR, *Platons Stellung Zur Geschichte*, (Berlim, 1932) e K. VOURVERIS, An 'Αι ἱστορικαὶ γνώσεις τοῦ Πλάτωνος (Atenas, 1938), ocuparam-se deste problema, sob um ponto de vista mais amplo. Mas a minha maneira de tratar Platão vai ainda fundamentalmente mais longe, pois não tem em conta só as suas declarações expressas acerca dos problemas históricos, mas se esforça, além disso, por compreender toda a sua mentalidade e a sua exposição, a partir de uma consciência clara da sua própria época e da sua situação histórica. Esta consciência é perfeitamente natural num filósofo que parte do problema da estrutura do mundo moral e político, e depara com o fato da decadência e da velhice de uma ordem histórica dada, como era a da *polis* grega.

123. *Leis*, 677 D.

124. *Leis*, 677 A s.

125. *Leis*, 678 C-E.

126. *Leis*, 679 A-D.

127. *Leis*, 680 A.

para o regime patriarcal[128]. O ajuntamento de várias tribos em grandes aglomerados urbanos obriga a estabelecer um compromisso jurídico entre os diversos costumes que nas primeiras reinavam. É esta, de fato, a missão que se apresenta à primeira legislação[129]. Tal como o historiador Éforo, seu contemporâneo, Platão liga à idade homérica, à época dos Aqueus e das suas expedições à Ásia Menor, o regresso dos Heráclidas e, com eles, a história mais antiga dos Estados do Peloponeso, que surgem como realizadores da migração das tribos dóricas, por cima das ruínas dos antigos reinos aqueus[130]. Chegamos assim, neste relance histórico retrospectivo, ao ponto onde o nosso diálogo principia: à fundação dos Estados e aos legisladores dos Dóricos[131].

Na época em que Platão escreveu as *Leis*, na década quarta ou quinta do séc. IV, erguia-se aos olhos das pessoas reflexivas do mundo grego, como um imenso problema, o destino dos povos dóricos – a imagem da sua passada grandeza e do alto nível espiritual que outrora haviam tido, seguidos da tragédia da sua decadência, selada pela aniquilação de Esparta em Leuctra[132]. Após a derrota dos Espartanos, Epaminondas arrancou os Messênios da sua secular situação de hilotas e restituiu-os à liberdade, para deste modo provocar no Peloponeso uma discórdia interna que rematasse a obra da destruição guerreira do inimigo. Estes acontecimentos tinham por força que suscitar no coração dos partidários do espírito dórico na Grécia inteira a dúvida do que teria sido a história grega se os Estados dóricos do Peloponeso, Esparta, Argos e Messênia, em vez de se dividirem em querelas internas, se tivessem fundido numa unidade política[133]. Acontecia no passado, com os Dórios do Peloponeso, o mesmo problema que o presente parecia pôr ao conjunto dos Estados gregos; mais ainda, a rigor, era o problema do presente projetado no passado. As condições de desenvolvimento do que Platão chama o *sistema*[134] dos Estados dóricos, a tríplice aliança dos Heráclidas imediatamente após tomarem posse do território, tinham sido condições verdadeiramente ideais. Não foi preciso empreender, com grandes riscos para o Estado, novas partilhas de terras e novas amortizações, como no tempo de Platão propunham modernos revolucionários e reformadores sociais; começaram pelo princípio, em que podiam dividir em lotes iguais o território reconquistado e assim edificar o Estado sobre as bases de um princípio social justo[135]. Mais adiante, na sua maneira de tratar o problema da distribuição da propriedade territorial, ficava claro o quanto Platão levava isto a sério, quando se refere de maneira prática ao exemplo dos Heráclidas e seu estabelecimento no Peloponeso[136]. Mas o que ditou a ruína dos reinos dóricos, apesar de serem, como Platão pensava, muito mais fortes, mais unidos e mais bem dirigidos que os Gregos antes de Tróia?[137] Unidos, teriam sido capazes de dominar a Hélade e o mundo[138]; mas deixaram-se arrastar por irreme-

128. *Leis*, 680 B s. Aqui Platão utiliza expressamente Homero apenas como fonte da antiga cultura jônica. Em Creta, ainda no tempo de Platão era considerado poeta estrangeiro, se bem que muito talentoso (680 C 4). Sobre a história da poesia antiga, cf. 682 A.

129. *Leis*, 680 E 6-681 C.

130. *Leis*, 682 E s.

131. *Leis*, 682 E 8-683 A.

132. Sobre a repercussão da decadência do poder espartano na mentalidade política e pedagógica das pessoas da época, cf. acima, pp. 938-39.

133. Platão formula nas *Leis*, 683 C 8 s., este problema e procura responder a ele em detalhe. Salienta que para tanto é preciso recorrer à imaginação histórica; o seu intento não era possível sem uma construção ousada, e a finalidade educativa do paralelo com o presente influencia a sua imagem do passado. Todavia, o modo como apresenta os primitivos tempos dóricos tem grande interesse para qualquer historiador, pois revela a clara consciência de que, precisamente naquela época, o mundo se dispunha a fazer desaparecer para sempre sob a superfície do quadro, dentro de uma imagem histórica unilateral jônico-ateniense, a possibilidade histórica que o povo dórico tivera outrora, e a sua importância.

134. *Leis*, 686 B 7. Cf. também 687 A 6.

135. *Leis*, 684 E-E.

136. Isto acontece por motivo da fundação do novo Estado, no livro V das *Leis* (736 C 5), onde se citam expressamente as considerações históricas do livro III sobre os reinos dóricos do Peloponeso.

137. *Leis*, 683 D.

138. *Leis*, 687 A 6-B. Platão diz aqui, referindo-se aos Estados dóricos da época posterior ao regresso dos Heráclidas, o mesmo que em *Pol.*, VII, 7, 1327 b 29-33, ARISTÓTELES diz dos Gregos do seu tempo: que teriam conseguido o domínio do mundo, se se tivessem unido dentro de um só Estado. É difícil não ver nisto a influência do ideal pan-helênico de Isócrates. Para este, a primeira campanha asiática dos Gregos, a Guerra de Tróia, proporcionara a grande ocasião para a

diáveis discórdias internas. A imaginação histórica de Platão via nestes acontecimentos dos sécs. VIII e VII, que no seu tempo eram quase míticos, a verdadeira e irremediável tragédia, a grande ocasião para "dominar o mundo" que na história universal a nação grega teve e desperdiçou[139]. Era em Esparta que ele via a melhor prova da capacidade dos Dórios para criar Estados; entendia, porém, que os Messênios e os Argivos não estavam à mesma altura[140].

A causa da sua decadência não fora a falta de valentia ou de arte da guerra, como um espartano poderia pensar, mas a sua incultura (ἀμαθία) nas matérias humanas mais importantes[141]. Para Platão é esta profunda incultura que, hoje como outrora, destrói os Estados e continuará a destruí-los também no futuro[142]. Quem quiser saber em que consiste esta incultura será remetido ao que ficou exposto nas longas investigações sobre a essência da *paidéia*. Esta baseia-se na verdadeira harmonia entre os apetites e a razão[143]. Foi por seguirem no caminho dos seus apetites, em vez de enveredarem pelo caminho designado pela razão, que aqueles poderosos Estados dóricos caíram[144]. E assim o reconhecimento dos erros políticos que a história dos povos dóricos revela conduz-nos outra vez ao ponto de partida do diálogo, ao problema do verdadeiro *ethos* do Estado, *ethos* cujas raízes mergulham numa sã estrutura da alma individual. A crítica filosófica a que já na *República* Platão submetera o espírito do Estado espartano e a educação professada em Esparta é confirmada nas *Leis* pela esmagadora falência daquela família de povos, assim que se encara à luz do presente a sua luta histórica pelo mais alto prêmio: a hegemonia sobre os Gregos, à qual parecia destinada. É como se Platão pusesse nestas páginas termo ao combate de toda a sua vida com o problema da idéia dórica do Estado. É um desfecho trágico, e nem podia ser de outro modo. Na sua juventude, ouvira exaltar Esparta como ideal absoluto, nos círculos da oposição ateniense. Na sua maturidade, aprendeu muito daquele modelo, mas, embora o êxito de Esparta, então no apogeu da sua força, parecesse dar razão aos seus admiradores desprovidos de espírito crítico, já na *República*, Platão apontava, profeticamente, a raiz das suas fraquezas[145]. Quando começou a escrever as *Leis*, já estes defeitos eram visíveis a todos[146]. A Platão só lhe restava agora reconhecer que foi precisamente por não ser o melhor, isto é, por lhe faltar a verdadeira *paidéia* e o melhor *ethos* que o "segundo Estado" da *República* teve de sucumbir. Aqueles "reis" tinham-se deixado arrastar pelo *plethos* da sua alma, pela ânsia de poder e honrarias, pela *pleonexia*, em vez de obedecerem ao verdadeiro guia, ao espírito. Também aqui, na engenhosa e amadurecida antítese entre a forma exterior e a essência interior do Estado, se revela o primado platônico da *paidéia* sobre a política real. Exteriormente, o Estado era dirigido, como unidade, por uma pessoa, mas interiormente era dominado pela multidão de anseios e de desejos que governavam a alma deste indivíduo[147]. Já no *Górgias*

unificação nacional (cf. o final da *Helena*). Platão, porém, referindo-se a este ponto de vista, afirma que a campanha dos Dórios para a ocupação do Peloponeso fora uma ocasião mais favorável para isso.

139. Cf. *Leis*, 687 A 5, sobre a ocasião (χαιρός) desaproveitada pelos Estados dóricos. Cf. também 686 A 7, onde Platão parece ridicularizar, como anacronismo, os planos de Isócrates para a unificação dos Gregos contra os Bárbaros. Quando Platão escreveu as *Leis*, ainda Isócrates não pensara em Filipe da Macedônia como chefe potencial dos Estados gregos contra a Pérsia. De fato, o seu *Filipe* foi escrito depois da morte de Platão. No *Filipe*, 12, Isócrates troça dos planos, utópicos, dos que escreveram "*República*" e "*Leis*". As *Leis* já deviam ter aparecido, quando Isócrates publicou o seu *Filipe* (346).

140. *Leis*, 690 D. Esta crítica tinha, naturalmente, especial atualidade na época em que Platão trabalhava nas *Leis*, isto é, pouco depois do restabelecimento da independência política da Messênia, que desde o séc. VII estivera constantemente sob o domínio dos Espartanos. Também Isócrates, no *Arquidamo*, toma partido por Esparta, contra a Messênia.

141. *Leis*, 688 D, E; 689 A 1 e 8; 689 C. A ignorância das coisas humanas mais importantes, a que Platão atribui a queda daquele poderoso reino (688 D), lembra a passagem do *Protágoras*, 357 D-E, onde o *sucumbir ao prazer* se imputa igualmente à *máxima ignorância*.

142. *Leis*, 688 D.

143. *Leis*, 643 C 8 s., 653 A s., e essencialmente 653 B 5, onde a *arete*, fruto da ὀρθὴ παιδεία, é definida como a συμφωνία dos apetites com o *logos*.

144. *Leis*, 690 F-691 A.

145. Cf. acima, pp. 930-39.

146. Entre a época da redação da *República* e aquela em que Platão terminou as *Leis*, aconteceram fatos como as batalhas de Leuctra e Mantinéia e a decadência do poder espartano.

147. *Leis*, 689 A-B.

era em termos semelhantes a estes que Platão comparava a forma da democracia, onde imperava a arbitrariedade da multidão, à tirania, afim a ela por essência[148]. Para expressar isso nos termos da *República*, era a desintegração do Estado no interior da alma[149] do governante que assinalava a ruína do seu poder externo. É que para Platão o Estado nunca é o mero poder, mas sempre a estrutura espiritual do homem que o representa.

Por conseguinte, se a causa da decadência dos Estados deve ser buscada na incultura, isto é, na falta de *sinfonia* entre os apetites e a razão na alma do governante – quer seja um só, quer sejam vários – a conclusão é que deve ser arrebatada ao homem inculto qualquer influência na direção do Estado. E pode muito bem acontecer que, neste sentido profundo, se tenha de considerar inculto mesmo alguém que a opinião geral considere tipicamente culto: o hábil calculador de rápida percepção mental, o que sabe exprimir-se engenhosamente. Mais ainda: Platão vê nestas qualidades um certo sintoma de que o instintivo predomina em quem as possui[150]. Isto coloca no centro da atenção o problema de saber quem deve governar. Na *República*, Platão respondera que é sempre o melhor que deve governar o pior, e o superior governar o inferior[151]. Mas nas *Leis* faz uma nova tentativa de definição, evidentemente impelido pela consciência de que este problema é realmente decisivo para a política, tanto na qualidade da ciência como na arte prática. Se se concebe a política como a ciência de governar, tem de informá-la um princípio, com base no qual se possam regular todas as questões concretas; e será este princípio que terá de nos dar, com caráter de universalidade e de modo irrefutável e evidente para qualquer mente racional, a solução do problema de quem deva governar.

148. Os líderes populares nas democracias são equiparados aos tiranos, *Górg.*, 466 D e 467 A. O *demos* é um tirano a quem se têm de adaptar todos os cidadãos e principalmente todos os políticos, tal qual nos Estados despoticamente governados por um tirano: cf. *Górg.*, 510 C 7 s. e 503 A. É evidente, porém, que Platão fala aqui de uma democracia que tenha degenerado num governo pela populaça. No *Político* distingue uma forma boa e outra má de democracia, tal como qualquer outra forma de governo pode ser boa ou má.

149. *Rep.*, 591 E, 592 B.

150. *Leis*, 698 C-D.

151. *Rep.*, 412 C.

Platão assenta nesta passagem das *Leis* sete *axiomas* de governo, para os quais apela repetidamente, tanto para fazer a crítica dos Estados da realidade histórica como para estruturar o seu próprio Estado[152]. Por um lado, o termo *axioma* tem a acepção de exigência de direito ou de governo em sentido jurídico, e é assim que todos os intérpretes o concebem aqui, tendo em conta que se trata precisamente do problema do governo. Contudo, na ciência dos últimos anos de Platão, aquele termo já apresenta igualmente o sentido hoje vulgar de premissa que não pode ser demonstrada, da qual partimos numa dedução científica, principalmente em Matemática. Segundo o testemunho de Aristóteles, é neste campo que esta terminologia aparece pela primeira vez[153]. É conhecida a tendência de Platão a fazer das matemáticas o modelo de todo o método científico e filosófico; esta tendência acentuou-se sobremaneira nos seus anos posteriores e Aristóteles considera-a característica de toda a escola platônica[154]. É, por isso, inevitável interpretar neste sentido o conceito de *axioma*, aqui, onde precisamente se trata da fundamentação geral da política (o que não exclui necessariamente a sua primeira acepção de *exigência de governo*[155]. Também na terminologia matemática o axioma é concebido como um postulado compreensível por si mesmo; o primitivo sentido jurídico da palavra continua vivo nela. Também o número fixo destas regras fundamentais que Platão vai enumerando (de um até sete) põe em destaque o seu sentido axiomático; com o número, assinala-lhes Platão o caráter restrito[156], como também faz a geometria de Euclides. Estas regras axiomáticas indicam que por mandato da natureza, *1*) os pais devem go-

152. *Leis*, 690 A: ἀξιώματα τοῦ τε ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ποῖά ἐστι καὶ πόσα. Reclama uma validade absoluta para estes axiomas: valem tanto nos Estados grandes como nos pequenos, e até no governo da família e de casa. Cf. a aplicação destes axiomas em *Leis*, 690 D e 714 D.

153. ARISTÓTELES, *Metaf.*, Γ 3, 1005 a 20.

154. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 9, 992 a 32; *Ét. Eud.*, I, 6, 1216 b 40. Cf. também o meu *Aristóteles*, p. 266.

155 A. E. TAYLOR, *The Laws of Plato* (Londres, 1943), traduz ἀξιώματα por *"titles" to government and obedience.*

156. Cf. *Leis*, 690 A-C.

vernar os filhos; *2*) os nobres devem governar os não-nobres; *3*) os velhos os jovens; *4*) os senhores os escravos; *5*) os melhores os piores; *6*) os homens cultos e sensatos os incultos. O sétimo axioma é o princípio democrático que diz: *7*) o que é eleito por sorte deve imperar sobre aquele em que a eleição não tenha recaído. Nesta passagem, como nas *Leis* em geral, Platão aceita a sorte como decisão divina e não vê nela um mecanismo sem sentido, o que freqüentemente fazia ao criticar a democracia nas obras anteriores[157].

De acordo com estes axiomas, foi com justiça que os reis da Messênia e de Argos perderam os seus reinos, pois estes depositavam um poder grande demais e irresponsável nas mãos de um só indivíduo, que estava muito longe de se ajustar aos referidos axiomas[158]. E, apesar de certas expressões da *República* e do *Político* poderem levar à crença de que Platão se mostrava partidário desta forma de vida política, nas *Leis* ele mostra-se resolutamente contrário a esta unificação do poder e considera-a uma degenerescência da ânsia de domínio, da *pleonexia*[159], em que também Isócrates, interpretando-a no sentido habitual, vê a raiz de todos os males. O exemplo de Esparta prova que uma constituição mista é a mais duradoura. A instituição da monarquia é limitada em Esparta tanto pelo regime dos reis como pela intervenção dos gerontes e dos éforos[160]. Não é à Messênia e a Argos, mas a Esparta, que a Grécia deve agradecer que os povos gregos não se tenham misturado entre si e com os Bárbaros, emaranhando-se uns com os outros, como as multidões de povos do Império Persa, mas se tenham mantido na sua pureza. Esta é para Platão a mais alta manifestação da liberdade conquistada nas guerras contra os Persas[161]. O objetivo do legislador não deve ser a acumulação de grandes concessões de poder, sem interferências, nas mãos de um único indivíduo, mas antes a liberdade, a razão, a harmonia inter-

157. *Leis*, 690 C.
158. *Leis*, 691 C-D.
159. *Leis*, 691 A. Cf. 690 E.
160. *Leis*, 691 D 8-692 A.
161. *Leis*, 692 D-693 A.

na da *polis*[162]. A Pérsia e Atenas são os Estados que revelam, unilateralmente exaltados, os dois elementos fundamentais da vida de qualquer Estado[163]. Na realidade ambos os elementos são indispensáveis e o valor de Esparta reside em aspirar a esta mescla, graças à qual pôde agüentar-se de pé durante muito tempo[164]. Platão intercala aqui uma extensa crítica do reino persa, baseado inteiramente na idéia de que os dois homens realmente superiores que criaram este império, Ciro e Dario, não souberam educar os filhos[165]. Era nas mãos de rainhas ambiciosas, de novas ricas, que estava a *paidéia* dos príncipes persas[166]. Assim se explica que Cambises e Xerxes tenham em tão pouco tempo dilapidado tudo quanto seus pais conquistaram[167]. Estes não compreenderam a fundamental importância da sua missão de formarem quem lhes havia de suceder no trono, nem lhe dedicaram tempo algum[168]. Para Platão a exortação que, segundo Ésquilo, Dario dirige aos Persas após a sua derrota chegou tarde demais[169]. Na realidade, nem Dario nem Ciro podiam educar os filhos, pela simples razão de nem sequer eles próprios possuírem uma *paidéia*[170]. Com este traço Platão risca também a *Ciropedia* de Xenofonte. Nada encontra na Pérsia que possa servir de modelo aos Gregos[171].

162. *Leis*, 693 E-E.
163. *Leis*, 693 D.
164. *Leis*, 693 D-E.
165. Sobre Ciro, cf. *Leis*, 694 A; sobre Dario, 695 C 6; desde então não apareceu mais na Pérsia nenhum grande rei; 695 E.
166. *Leis*, 694 E. A *paidéia* persa corrompeu-se devido ao regime de mulheres e de eunucos que reinava na Corte de Ciro: 695 A.
167. *Leis*, 695 E. Cf. 694 C.
168. *Leis*, 694 E, 695 A.
169. ÉSQUILO, *Pers.*, 739 s.
170. Ciro não usufruíra de uma verdadeira educação (ὀρθὴ παιδεία) e Dario não procedeu para com seu filho Xerxes melhor do que Ciro para com Cambises: 695 D 7-E. Educação igual deu frutos iguais: 695 E 2.
171. É evidente que foi a existência de uma obra em que se louvava a *paidéia* dos Persas que deu pretexto a Platão para se deter tão demoradamente nela. O seu autor não era senão Xenofonte. Assim já se reconheceu na Antiguidade: cf. DIÓGENES LAÉRCIO, III, 34. Xenofonte quisera na *Ciropedia* contrapor a disciplina persa do destempero ateniense, da mesma maneira que Tácito escreveu a *Germania* para projetar a sua luz crua nas sombras que esta comparação revelava na

Mas o que mais profundamente interessa a Platão é Atenas, a sua cidade pátria[172]. O elogio que tece à sua participação na tarefa de libertar a Grécia[173] parece estar em contradição com a censura que dirige à liberdade excessiva que ali campeia[174]. Contudo, o quadro que Platão traça da história ateniense não é um quadro feito só de luz ou só de sombra. Nisto Platão não se afasta muito do velho Isócrates, que critica o presente estado de coisas, mas descobre muitas qualidades excelentes para exaltar na antiga Atenas do tempo da guerra contra os Persas[175]. Platão descobre nos primitivos tempos heróicos da democracia ateniense muito ainda daquele espírito da antiga veneração pela lei, mais tarde perdida[176]. Na descrição desde *aidos*, que era o que efetivamente mantinha a coesão interna do edifício social, coincide com o *Areopagítico* de Isócrates, obra escrita na mesma época das *Leis*[177]. E do ponto de vista do educador político, isto captava realmente

imoralidade e decadência de Roma. Platão confronta a Pérsia com Atenas, os dois Estados politicamente mais antagônicos, e prova que ambos se desmoronaram pelo mesmo vício: a ausência de uma autêntica *paidéia*. Com isto rouba à crítica o seu ferrão político partidário. Procurei provar acima, pp. 1244 ss., que é semelhante a crítica que ele faz incidir sobre o escrito de Xenofonte acerca da caça. Mas talvez devamos ir mais longe ainda e pôr em relação com as obras de Xenofonte que glorificavam as instituições espartanas o debate sustentado sistematicamente nas *Leis* contra a tese de que a *paidéia* e a *politéia* espartanas são as melhores. Aquelas obras apareceram nos começos da década V do séc. IV. Em essência, isto levaria a situar a redação das *Leis* na última década da vida de Platão.

172. *Leis*, 698 A 9.

173. *Leis*, 698 B-699 A.

174. *Leis*, 700 A.

175. Cf. acima, pp. 1148 ss. A este respeito, Platão presta homenagem literária indireta a Isócrates em *Leis*, 699 A, onde descreve os preparativos do rei Xerxes para atacar Atenas com as mesmíssimas palavras do *Panegírico*. Confronte-se a frase de Platão: καὶ ἀκούοντες Ἄθων τε διορυττόμενον καὶ Ἑλλήσποντον ζευγνύμενον com ISÓCRATES, *Paneg.*, 80-90: τὸν μὲν Ἑλλήσποντον ζεύξας, τὸν δ' Ἄθω διορύξας.

176. Sobre o *aidos* na antiga Atenas, cf. *Leis*, 698 B 5-6 e 699 C 4.

177. Cf. acima, pp. 1161 ss. Esta referência a Isócrates transparece claramente também de outros indícios, como acima pusemos em evidência. Se o *Areopagítico* não foi redigido depois de terminada a guerra da confederação, mas sim no ano 357, como procurei provar acima, pp. 1146 s., é mais ou menos contemporâneo das obras de Xenofonte, contra as quais Platão batalha nas *Leis* (cf. acima n. 171). Tudo isto nos remete aos inícios da V década do séc. IV.

o problema fundamental. É por isso que neste ponto podem coincidir dois espíritos de contextura tão diferente como Isócrates e Platão. É exclusivamente do ponto de vista da educação que Platão focaliza a degenerescência da democracia ateniense, tal como explica a decadência do Império Persa pela exclusiva razão de não ter tido uma *paidéia*. Isto revela-se principalmente na maneira como faz derivar esta evolução de Atenas da decadência da música e da poesia e da sua degeneração numa indisciplina amusical[178]. Esta imagem da degenerescência constitui um dos conhecimentos históricos mais grandiosos do nosso filósofo. Foi dele que a escola peripatética a tomou e a transmitiu à política e à literatura musical do período helenístico e da época do Império[179]. Os seus pormenores ilustram a tese da *República*, segundo a qual a educação musical é a cidadela do Estado perfeito[180].

A conservação dos diversos gêneros e do seu caráter em toda a sua pureza, hinos, *trenodias*, *peanes*, *ditirambos* e *nomos*, garantiu durante muito tempo a fidelidade da rigorosa tradição musical dos séculos passados[181], sem que nem os assobios nem os gritos ou aplausos da multidão influenciassem em nada a arte. Os peritos na *paideusis* podiam escutar até o final sem interrupções, e a multidão conservava-se ordeira, sob a batuta do mantenedor da ordem[182].

178. *Leis*, 700 A 7 s.

179. O quadro que Platão traça da evolução da música grega é integralmente focado do ponto de vista da sua concepção da *paidéia*. Poderia pensar-se que os teóricos da música posteriores a ele se emanciparam deste critério, para exporem a evolução desta arte de acordo com idéias puramente artísticas, mas na obra do Pseudo-Plutarco, c. 27, a evolução histórica da música segue uma trajetória que parte do seu primitivo caráter propedêutico (παιδευτικὸς τρόπος) para se aproximar cada vez mais do teatral (θεατρικὴ μοῦσα), acabando, por fim, por se entregar completamente a este. O testemunho de Platão é várias vezes invocado em apoio da tese. Examinando o assunto com cuidado, vê-se que a imagem por ele traçada da história da música é tirada de Aristoxeno, historiador peripatético da música. O Pseudo-Plutarco cita a sua obra sobre a música (c. 15) e a parte histórica da *Harmônica* (c. 16); no livro II da sua obra *Da Música*, Aristoxeno tratava precisamente da teoria platônica do *ethos* na música (cf. c. 17).

180. *Rep.*, 424 C: τὸ... φυλατήριον... ἐνταῦθά που οἰκοδομητέον τοῖς φύλαξιν ἐν μουσικῇ.

181. *Leis*, 700 A 9-B.

182. *Leis*, 700 C.

Mas veio a seguir outra época em que indivíduos de grandes dotes poéticos, mas sem nenhum discernimento quanto ao conteúdo normativo da arte, impelidos por um êxtase dionisíaco e arrastados pelas simples sensações, confundiam os *ditirambos* com os *peanes* e os *hinos* com os *trenos*, procurando imitar com a cítara os efeitos ruidosos da música de flauta[183]. Apagavam todas as fronteiras e julgavam-se com direito a tudo quanto de algum modo gerava o prazer dos sentidos, pois na sua ignorância não pensavam que no campo do musical vigorasse alguma classe de normas para distinguir o verdadeiro do falso[184]. Impunha-se assim no reino das musas a ausência de leis e incitava-se a multidão à loucura de julgar estas coisas e de exteriorizar os seus juízos com estrepitosas manifestações[185]. O silencioso sossego do teatro transmutou-se em algaraviada e a distinção que até ali reinara neste campo foi substituída pela teatrocracia, pelo império do público inculto. Se realmente fosse uma democracia de homens livres, nada teria havido a objetar: mas era apenas a petulância e o desenfreamento de todos em tudo, desenfreamento e petulância que se não detinham perante nada[186]. O destino reservado a esta liberdade é, para Platão, a descida gradual e progressiva do estado de vinculação interior, que primitivamente reinara, até acabar na ausência pura e simples de todo o vínculo, e no retrocesso final e completo para o caos titânio[187].

Fundação de Estados e norma divina: os preâmbulos das leis

Fora histórico o ponto de partida da investigação: o espírito dos Estados dóricos e da sua legislação. Em seguida, porém, Platão introduziu no exame a exigência filosófica de um ideal abso-

183. *Leis*, 700 D. Sobre o conteúdo normativo da música, cf. 700 D 4: ἀγνώμονες... περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον. Γνώμη também em TEÓGNIS, V, 60, significa "norma".

184. *Leis*, 700 E.

185. *Leis*, 700 E 4.

186. *Leis*, 701 A.

187. *Leis*, 701 B-C.

luto de *arete* e do Homem, e com ele o seu conceito de *paidéia*; e a partir deste elevado ponto de vista fez incidir a sua crítica sobre a tradição da *paidéia* espartana[188]. Parecia assim ficar livre o caminho para a fundação do novo Estado, que aguardamos. Mas ao chegar aqui voltam as considerações históricas a afluir: Platão não aborda, de modo prático e direto, o problema que tem diante dos olhos, mas pergunta como é que ele surgiu na história do Estado[189]. Através da progressão histórica desta evolução volta a surgir o problema da formação dos Estados dóricos; e o trágico destino que os feriu, apesar das brilhantes perspectivas que tinham, conduz de novo ao resultado da anterior crítica do *ethos* do Estado e do ideal humano dos Dórios: os fatos históricos confirmam a análise filosófica. Por um instante pareceu que iria aqui brotar da crítica do processo histórico a estrutura do Estado ideal, uma vez que Platão estabelecia os axiomas de governo, dos quais devia partir qualquer tentativa desta natureza[190]. Abriam-se de novo, cada vez mais vastos, os horizontes históricos, para assegurar a correta aplicação destes axiomas. Interpretados em sentido platônico, estes horizontes conduzem à idéia de uma constituição mista, que o filósofo vê realizada na antiga Esparta[191]. A Pérsia e Atenas, ao invés, representam, na sua forma de Estado atual, os extremos exagerados da tirania e da arbitrariedade, que nascem de uma ausência de *paidéia*[192].

É só ao chegar a esta parte do diálogo que um dos interlocutores, o cretense Cleinias, revela a intenção dos seus concidadãos de fundarem uma nova colônia e comunica ao ateniense que a cidade confiou o assunto a Cnossos e o encarregou de, juntamente com outros nove homens, pôr a idéia em prática[193]. A conversa-

188. *Leis*, livro I.

189. *Leis*, livro III.

190. *Leis*, 690 A-C.

191. *Leis*, 692 A.

192. *Leis*, 693 D-701 B.

193. *Leis*, 702 B-C. Imediatamente antes desta passagem, o ateniense coloca o problema do motivo por que fez este rodeio através da sua longa digressão histórica. Trata de preparar com ela a investigação sobre o problema do Estado perfeito, o que dá ao cretense Cleinias um pretexto para falar da fundação da projetada colônia.

ção toma assim um rumo prático, que é o mesmo que dizer sistemático, pois a partir de agora vemos um filósofo influir na estruturação da *polis*. Com efeito, Cleinias convida os Atenienses a participarem no empreendimento como conselheiros. Não podemos tratar aqui nos seus pormenores técnicos os preceitos que se dão para a organização do novo Estado, embora num sentido profundo tudo se refira e brote da *paidéia*, que deve encarnar na legislação. Logo o primeiro preceito, de acordo com o qual a cidade a fundar não deverá ser marítima, se relaciona com o critério fundamental da educação platônica[194]. Na *Constituição de Atenas*, é à evolução desta cidade como potência marítima que Aristóteles atribui a radicalização da democracia ateniense num governo de massas[195]. Era uma idéia originária do grupo conservador, moderado, dos democratas atenienses, que voltava à luta para impor a sua influência, precisamente na altura em que Platão escrevia as *Leis* e Aristóteles forjava na Academia as suas concepções, após a derrota da segunda liga marítima[196]. Platão coincide com Aristóteles e com o velho Isócrates tanto na atitude negativa em face do domínio marítimo ateniense como na fé numa constituição mista[197]. Também Isócrates era partidário declarado da tendência moderada que ansiava pelo regresso à *constituição dos pais*[198]. Aristóteles relaciona o nascimento do poder marítimo de Atenas com o desprezo da autoridade do Areópago, como causas que contribuíram para degradar a democracia ateniense[199]. Esta idéia também faz parte da crítica conservadora dirigida contra o Estado de Péricles, contra a democracia imperialista e dominadora dos ma-

194. *Leis*, 704 B.

195. ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, C. 27, 1.

196. Para isto, o documento principal de que dispomos é o *Areopagítico* de Isócrates. Cf. atrás o cap. "Autoridade e liberdade...", pp. 1142 ss. e o meu estudo ali citado: *The Date of Isocrates' Areopagiticus and the Athenian Opposition.*

197. Mais tarde, no *Panatenaico*, Isócrates fundamenta detalhadamente esta teoria; mas enquanto Platão vê encarnado em Esparta o ideal da constituição mista (*Leis*, 629), Isócrates transplanta este ideal para a antiga Atenas, que já no *Areopagítico* apresentara como modelo.

198. Cf. acima, pp. 1151 ss.

199. ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, c. 27, 1.

res; e as origens da idéia ainda remontam mais além. A aversão da nobreza pelas tendências ao domínio marítimo e pelo armamento naval transparece já na crítica que os velhos elementos conservadores do Conselho de Estado fazem à política do jovem rei Xerxes, em *Os Persas* de Ésquilo[200]. Foi em Atenas e não na Pérsia que Ésquilo captou estas idéias, em relação às quais se mostra surpreendentemente compreensivo. Não devemos esquecer que o poeta fazia pessoalmente parte da nobreza rural estabelecida em Elêusis. Em *Os Persas*, é só na batalha campal de Platéias que o destino dos Bárbaros se consuma[201]. Platão vai ainda mais longe e nega importância decisiva à batalha naval de Salamina, que constituía o título de glória nacional dos Atenienses. Para ele, foi o esmagamento das forças terrestres dos Persas em Maratona e Platéias que salvou a Grécia da escravidão[202]. As concepções políticas de Platão, tal como as de Isócrates, não se devem desligar do seu ideal de *paidéia*. E o seu encadeamento ganha aqui um relevo bem nítido.

Platão compreende que o Homem não dita leis a seu belprazer, mas que a situação constitui um fator determinante. São a guerra, a miséria econômica, a doença e as catástrofes que originam as revoltas e as inovações[203]. A *tyche* é onipotente na vida do homem e na da coletividade. É Deus quem manda mais, a seguir vêm a *teyche* e o *kairos* e, como terceiro fator, a indústria humana, a *techne*, que lhes acrescenta o que a arte do timoneiro faz no meio da tempestade, ajuda por certo nada desprezível[204]. Se ao legislador fosse dado o desejo de influir nas condições prévias do que considerasse mais importante para a felicidade da futura *polis*, Platão escolheria para os seus planos um Estado governado por um tirano suscetível de ser instruído[205]. A *tyche* deve reuni-lo ao

200. Cf. ÉSQUILO, *Pers.* 103-113. No entanto a frota e a sua destruição é um tema que aparece ao longo de toda a obra, sempre que o corpo dos príncipes persas critica ou deplora a política do jovem rei Xerxes.

201. ÉSQUILO, *Pers*. 800 s.

202. *Leis*, 707 B-C.

203. *Leis*, 709 A.

204. *Leis*, 709 B-C.

205. *Leis*, 709 E 6-710 B.

grande legislador, para tornar possível a coincidência do espírito e do poder, exigida na *República*, e que continua ainda agora a lhe parecer o caminho mais simples para chegar à concretização da sua idéia[206]. Platão sabe, pela experiência adquirida no convívio com o de Siracusa, que um tirano facilmente pode transformar o *ethos* de um povo inteiro, por meio de lisonjas e de honras, ou por censuras e castigos[207]. O que é difícil e raro é que um *ethos* divino se apodere de tais homens, para incitá-los à justiça e à temperança[208]. Platão sente crescer esta dificuldade, na sua velhice. E enquanto não se realiza esta condição prévia, este caminho para a realização do Estado ideal, este não passará de um "mito"[209]. Segundo Platão, é só em grau, e não por essência, que as restantes formas de regime político diferem da tirania. Todas são despotismos, e a lei que nelas vigora é a expressão da vontade da classe dominante a cada momento[210]. Contudo, não é a própria essência da lei que a torna o direito do mais forte[211]. Platão aplica os seus axiomas a este problema e chega à conclusão de que os mais aptos para governar são os que obedecem mais rigorosamente à *verdadeira* lei.

Assim concebida, a obediência à lei não é outra coisa senão a obediência a Deus, que, segundo o velho aforismo, tem nas mãos o princípio, o meio e o fim de todas as coisas[212]. Um dirigente que não acreditar em Deus nem agir de acordo com os seus preceitos arrastará todos para o abismo[213]. É Deus a medida de todas as coisas. É a meta para a qual tudo deve correr[214]. As *Leis* exprimem com transparente clareza esta idéia central do ideal platônico do Estado, a qual, por seu turno, aparece na *República* traduzida e filosoficamente expressa em conceitos como a *idéia de Bem* e a conversão da alma a ela, fonte de todo o Ser e de todo o pensar[215]. A idéia do Bem era precisamente o novo aspecto platônico do divino, a que tudo o mais se devia sujeitar. Outros pensadores gregos anteriores a Platão haviam apregoado como o *divino* a inesgotável unidade-totalidade, a força motriz primordial ou o espírito formador do mundo. A partir do seu ponto de vista filosófico, que parte do ético ou do educacional, Platão considera-o antes a norma das normas, a medida das medidas. Assim concebido, o conceito de Deus converte-se em centro e fonte de toda a legislação, e esta na sua expressão imediata e realização terrena. Deus revela-se e age no cosmos do Estado como no da natureza. Em Platão estão ambos relacionados entre si, pois também no Universo vigora a medida suprema e a sua harmonia[216]. A lei é o instrumento usado para integrar nela o Homem. É a sua *arete* e é nela que o Homem consegue a sua verdadeira natureza. É neste novo conceito de valor da natureza, da *physis*, que o pensamento de Platão tem o seu ponto de

206. *Leis*, 710 C 7-D. Cf. *Rep.* 473 D e *Carta VII*, 326 A.

207. Nas *Leis*, 711 A 6, Platão refere expressamente (pela boca do estrangeiro ateniense) a experiência pessoal de um Estado governado por um tirano. Sobre a influência transformadora que isto exerce nas idéias do povo, cf. 711 B.

208. *Leis*, 711 D s.

209. *Leis*, 712 A.

210. *Leis*, 712 E 10-713 A 2. Cf. 714 B, onde Platão recorda a tese de 715 B-C, e os governantes deste Estado devem ser servidores da lei.

211. No Estado das *Leis*, nenhum grupo deve deter o poder total, Trasímaco no livro I da *República* – o qual afirma que em todo o mundo as leis se promulgam em benefício da camada dominante no Estado – e 715 A, onde se alude claramente ao discurso de Calicles (citação de Píndaro), que defende o direito do mais forte. Como exceção a este ponto de vista, limitado, Platão admite apenas a forma de Estado espartana, mistura de monarquia e democracia, que na instituição dos éforos tem até uma espécie de elemento tirânico (712 D-E). Cf. em 691 D-692 A (cf. acima, nota 197 desde cap.) as considerações sobre a constituição sintética de Esparta, muito semelhantes a estas.

212. *Leis*, 715 E 7.

213. *Leis*, 716 A 5-B.

214. *Leis*, 716 C e 717 A.

215. Cf. acima, pp. 871 ss., 888-89.

216. É rigorosamente neste sentido que, no *Timeu*, Platão interpreta, com os meios que lhe oferecia o conhecimento da natureza do seu tempo, o mundo visível e a sua ordem. A sua filosofia da natureza é, portanto, o fundo necessário sobre o qual se projetam a sua *paidéia* e a sua teoria do Estado, tais quais estão expostas nas suas obras políticas mais importantes, a *República* e as *Leis*. Em rigor, seria falta de integridade excluir da exposição da sua *paidéia* o *Timeu* ou outra qualquer obra platônica, coisa que se deve aqui assinalar com todo o rigor, para evitar o equívoco de que o autor poderia ter considerado possível tal separação. Mas, é claro, a presente obra não pode tratar com igual detalhe todos os aspectos da concepção platônica do mundo e não tem outro remédio senão destacar em primeiro plano aqueles dos seus livros que se relacionam diretamente com o problema da *paidéia*.

apoio[217]. Como as passagens das *Leis* acerca da alma revelam, não é a matéria e o seu acaso, mas sim a alma e a sua ordenação, o princípio que rege o mundo. Tudo está unido sob o seu cetro, desde o mundo dos astros até a alma das plantas; a alma significa razão e medida[218]. Dentro deste mundo, a medida das meras opiniões e pareceres humanos perde todo o seu direito. A idéia platônica da educação e do Estado baseia-se na inversão da tese de Protágoras, segundo a qual é o Homem a medida de todas as coisas. Platão coloca Deus em lugar do Homem e diz: *é Deus a medida de todas as coisas*[219]. Não é a primeira vez que vemos um poeta ou pensador grego proclamar a sua medida suprema dos valores, sob forma de correção de um antecessor famoso. Platão não faz com isto, em última análise, mais do que restabelecer a primitiva concepção grega das relações entre a *polis*, a lei e a divindade. A essência da divindade mudou, no entanto, radicalmente. Em vez dos antigos deuses individuais da *polis* aparece o Deus "medida de todas as coisas", o *Agathon* de Platão, forma primordial de toda a *arete*. O cosmos torna-se uma conexão teleológica e Deus passa a ser o

217. O caminho para Deus é sempre κατὰ φύσιν, 716 A I. Cf. a exposição da *República*, onde a *arete* designa o estado que é κατὰ φύσιν. Enquanto na frase de Spinoza – *Deus sive Natura* – Deus se equipara à natureza e é entendido a partir dela, em Platão, ao contrário, é a *verdadeira* natureza que se equipara ao divino e ao Bem a que o mundo visível aspira, sem, no entanto, chegar a alcançar.

218. Cf. a propósito o começo do livro V e sobretudo o livro X, onde a sua teologia se edifica totalmente sobre esta teoria da alma e das suas relações com o corpo.

219. O próprio texto literal da passagem (*Leis*, 716 C) prova que Platão, com a sua fórmula, quer evocar a famosa tese de Protágoras e expressar o seu próprio princípio supremo em nítido contraste com ele. *Portanto, Deus deve ser para nós. mais do que qualquer outra coisa. muito mais do que (como se diz) qualquer homem, a medida de todas as coisas.* Deus é a *medida*, no sentido da meta (τέλος) para a qual se deve apontar (στοχάζεσθαι) cf. 717 A. Isto lembra-nos a *República* e o *Górgias*, onde Platão ensina que a meta de toda a aspiração deve ser o Bem ou o *Bom em si*. A coincidência essencial entre o Deus das *Leis* e a forma do *Bom em si* (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) do livro VI da *República* não poderia ser expressa com clareza maior do que por meio desta ligação com tudo quanto Platão escreveu acerca do σκοπός, naquelas obras anteriores. Devemos ter presente que a idéia é, em Platão, a mais alta realidade do que existe e que, portanto, a idéia do Bom representa o grau de bem mais poderoso, e superior a qualquer outra coisa do mundo.

pedagogo universal[220]. No *Timeu*, a outra grande obra da velhice de Platão, paralela às *Leis*, descrevera o filósofo a maneira como o divino modelou o mundo das idéias eternas no mundo dos fenômenos. As idéias são aqui os *modelos do existente*[221]. O Filósofo torna-se, por meio da legislação, o demiurgo do cosmos da comunidade humana, que deve ser integrado dentro daquele cosmos mais vasto; e o império de Deus realiza-se pela aplicação consciente que o Homem, ser racional, faz do *logos* divino[222]. Neste sentido, justifica-se dizer que Deus é o pedagogo universal; mais ainda, esta predição esclarece fulgurantemente, mais do que nenhuma outra fórmula, o ponto de partida interior e a fonte da nova consciência platônica de Deus. Platão considerava um conhecimento decisivo – atendo-se às investigações astronômicas de eudoxo – o de que os astros se movem no firmamento segundo uma ordem clara e eterna, regida por regras matemáticas simples e racionais[223]; de igual modo, a legislação humana tende a libertar os movimentos arbitrários dos seres animados, na medida em que participam da visão daquela ordem superior, da sua carência de objetivo e de orientação, para guiá-los por sendas belas e harmoniosas. A imagem do céu estrelado reflete-se com as suas órbitas circulares na alma do homem e no movimento circular do pensamento puro dentro dela[224]. É indubitável que o editor das *Leis* exprime o pensamento do seu defunto mestre, quando na *Epínomis* apresenta a ciência dos *deuses visíveis*, a Astronomia matemática, como símbolo da suprema sabedoria neles concretizada, a qual tem o seu trono sobre os astros[225].

220. *Leis*, 897 B: ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα.

221. Esta formulação, que ilustra bem a obra da criação universal do *Timeu*, aparece no *Teeteto*, 176 E.

222. Já em *Leis*, 643 A 7, isto é, logo no livro I, ao começar a tratar da essência da *paidéia*, afirmara que, em última análise, ela conduz a Deus. É Deus a sua meta última a inabalável. Segundo 645 A-B, o legislador é o homem divino que no seu íntimo alberga o verdadeiro *logos* e convence a *polis* a convertê-lo em lei; e a lei é o fio por meio do qual Deus move o seu joguete, o homem.

223. Fundamentar isto é o propósito da teologia platônica, nos livros X e XII das *Leis*.

224. *Timeu*, 37 A.

225. A expressão *deuses visíveis* vem em *Epínomis*, 984 D 5. O conceito da astronomia como ciência matemática, em *Epínomis*, 990 A s.

Depois de fixar o centro teológico, Platão aborda a exposição das próprias leis. É aqui que se manifesta o seu critério fundamental do que deve ser uma verdadeira legislação. Toda a ação legislativa é educação, e a lei o seu instrumento. É assim que Platão chega à exigência (que descrevemos pormenorizadamente na introdução a este capítulo) de não se formularem só preceitos, mas de se induzirem os homens a uma ação correta, por meio dos preâmbulos às leis[226]. Há muitas coisas que importa dizer e que não se podem condensar no lacônico enunciado habitual de uma lei[227]. No fundo, isto significa a superação da fase do domínio puro e simples da lei, que se exprime no imperativo *não farás*, pela Filosofia, cujos pensamentos se traduzem em princípios universais. O conteúdo material da lei não é tão importante para aquela como o ponto de partida dos preceitos legais deduzidos pela razão, ou seja a norma moral. Este fato tem necessariamente que opor ao legislador filosófico dificuldades de ordem prática. O filósofo procura superá-las, filosofando constantemente nas entrelinhas – por assim dizer – dos artigos das suas leis[228]. Isto traduz-se numa excessiva extensão das leis, que não é totalmente realizável na prática. A Platão, porém, interessa-lhe antes pôr isto em relevo, à luz de um exemplo concreto. Para tal escolhe as leis sobre o matrimônio. Formula-as em primeiro lugar na simples forma usual da ameaça e em seguida expõe-nas sob a sua nova forma dupla, que combina a ordem com a persuasão[229]. O preâmbulo torna-se, naturalmente, muito mais longo do que a própria lei. Platão regressa nele à opinião, já fundamentada no *Banquete*, da procriação como perpetuação do gênero humano. A este concebe-o como unidade, como a cadeia jamais quebrada nem interrompida das gerações através dos tempos. É também a imortalidade assim concebida a que é visada pelo desejo de que a fama dos mortos seja honrada e eles não se percam no anonimato[230]. Platão parte da idéia da fama professada pelos antigos Gregos, do *kleos* que anda unido ao nome e no qual encontra expressão social a *arete* do indivíduo[231]. Em sentido estrito, é a família a portadora deste *kleos*, do bom nome e da recordação. Privar-se voluntariamente desta *athanasia* nunca pode ser conforme ao direito divino (ὅσιον)[232]. A idade matrimonial do homem é fixada entre os 30 e os 35 anos. Os que permanecerem celibatários depois de atingirem esta idade são obrigados a pagar uma multa anual em dinheiro, processo destinado a impedir que o celibato fosse explorado como meio para enriquecer. Os celibatários estão, além disso, excluídos das honras que na *polis* os mais jovens tributam aos anciãos. Nunca são "anciãos" em sentido social[233].

Platão deixa ao arbítrio do legislador a leis, grandes ou pequenas, que seja conveniente levarem um preâmbulo[234]. Declara que todas as considerações anteriores têm, em certo sentido, caráter de preâmbulo[235] e evidencia o desejo de que a pesquisa ulterior se oriente por este espírito[236]. Além do preâmbulo sobre os deveres para com Deus e para com os pais e sobre as honras que lhes são devidas, considera indispensável sobretudo a exposição da essência da alma, ponto a que atribui fundamental importância para a educação[237]. Depois de terminada a parte destinada ao preâmbulo deve vir a autêntica legislação. Esta começará pelas leis sobre cargos públicos e sobre a estrutura política fundamental

226. Cf. acima, pp. 1299 ss.

227. *Leis*, 718 B-C.

228. Esta justaposição de preceitos legais e motivações psicológicas, que exige, Platão denomina *duplo discurso*. Cf. 718 B-C, 719 E s., 720 E 6-8.

229. Forma simples da lei sobre o matrimônio: *Leis*, 721 A-B 3, e forma dupla: 721 B 6-D 6 (combinação de *peitho* e *ananke*).

230. *Leis*, 721 C. Cf. *Banq.*, 208 D-E.

231. Cf. acima, pp. 66 s., 1007 ss.

232. *Leis*, 721 C.

233. *Leis*, 721 D. Isto significa que nunca podem exercer a autoridade que, segundo o terceiro axioma platônico, compete aos velhos sobre os jovens (Cf. 690 A 7).

234. *Leis*, 723 C-D.

235. *Leis*, 722 D.

236. *Leis*, 722 E 5.

237. *Leis*, 724 A. A teoria da alma, que é precisamente o núcleo da mensagem socrática, vem no início do livro V. A última frase do livro IV volta a insistir na conexão entre os preâmbulos das leis e a *paidéia*. As leis em sentido tradicional não bastam, com efeito, se realmente devem educar os cidadãos naquela *arete* do τέλεος πολίτης, que era exigida em 643 E como meta de toda *paidéia* autêntica. Portanto, o que importa acrescentar à legislação para a enformar até o último dos seus preceitos concretos é, numa palavra, o espírito socrático.

do novo Estado. A instituição dos cargos públicos e a definição das atribuições a eles inerentes deve preceder o corpo das leis, de acordo com as quais os funcionários irão governar[238]. Platão antecipa-se aqui a fazer uma observação importante para a orientação da *paidéia*. No tecido do Estado, distingue a *urdidura* e a *trama*. A primeira deve ser mais forte que a segunda. É formada pelos homens chamados a governar o Estado, homens cuja *arete* deve sobressair da dos outros cidadãos. Por conseguinte, estes homens devem distinguir-se dos que só tiveram uma cultura inferior (σμικρὰ παιδεία)[239]. Com efeito, no livro XII, pouco antes do fim da obra, Platão refere-se, ao falar dos governantes e da sua educação, à necessidade de lhes dar uma cultura mais cuidada (ἀκριβεστέρα παιδεία)[240]. Parece indubitavelmente prematura a observação feita no livro V, pois ainda ali não se falou de *paidéia* nem em sentido superior nem em sentido inferior, mas se tratou apenas de problemas bem diversos. É evidente, porém, que Platão tem presente logo desde o início o problema educativo; e assim deparamos com um livro inteiro, o VII, consagrado às leis sobre a educação. É manifesto que estas leis do livro VII sobre

238. Aos preâmbulos gerais ao conjunto da legislação (734 E) devem seguir-se as leis em sentido estrito. Platão classifica (735 A) como εἴδη πολιτείας, a instituição dos cargos públicos e a promulgação das leis de acordo com as quais os titulares do governo devem reger o Estado. Os cargos públicos, porém, só são enumerados no começo do livro IV, pois antes intercala uma pormenorizada análise sobre a distribuição das terras (735 B). É precisamente nesta passagem tão importante que a composição da obra se revela mais imperfeita. É certo que nenhum lugar era tão adequado como este, que precede as normas de organização administrativa, para tratar o problema da distribuição das terras, tão candente para a mentalidade dos reformadores sociais do séc. IV. Apesar disso, porém, o leitor fica com a impressão de que Platão não tinha o propósito de tratá-lo aqui, quando escreveu as palavras de 735 A 5-6, que anunciam a passagem para a instituição dos cargos públicos. Ivo BRUNS, *Platos Gesetze*, pp. 189 s., considera 734 E 6-735 A 4 um fragmento erradio do primeiro projeto de Platão.

239. *Leis*, 734 E 6-735 A 4.

240. *Leis* 965 B. Em contrapartida, o que em *Leis*, 670 E, Platão entende por uma ἀκριβεστέρα παιδεία, como a que se destina ao πλῆθος, não tem, evidentemente, nada a ver com a cultura superior dos governantes, de que aqui se trata. Aquela expressão, na passagem do livro II, não tem ainda o acentuado sentido conceitual com que no livro XII a ἀκριβεστέρα παιδεία se opõe à σμικρὰ παιδεία do livro V, 735 A.

educação se devem equiparar à breve *paidéia* a que se refere a advertência prévia (V, 735 A). Trata-se da educação geral do cidadão, por oposição à cultura dos que são chamados a governar o Estado. Na versão da obra que até nós chegou, é esta educação elementar que ocupa o primeiro plano, o que está perfeitamente justificado. Um dos encantos principais das *Leis* consiste precisamente em elas se ocuparem a fundo de um problema que não só a *República* omite por completo, mas que, além disso, nunca fora seriamente abordado nas discussões sobre a verdadeira educação, desde que o movimento sofístico principiara[241].

[Na realidade, a criação de um sistema completo de educação elementar, encarado como *paidéia* do povo e base da alta educação que nas obras anteriores se ocupara, constituiu uma das mais audaciosas inovações de Platão, digna do seu grande gênio educativo. É o último passo para a realização plena do programa do movimento socrático, um passo chamado a ter uma importância incalculável, apesar de nenhum legislador do seu tempo se ter sentido tentado a tornar realidade o ideal platônico de uma educação geral da massa do povo. Como se pôs em evidência, foi quando a educação pretendeu ser mais do que uma aprendizagem meramente técnica e profissional, com o primitivo ideal aristocrático de formação da personalidade humana no seu conjunto, que, como sempre sucede no mundo, a história da *paidéia* grega começou. Este ideal de *arete* foi transplantado para a educação dos cidadãos que, sob as novas condições sociais e políticas da Cidade-Estado grega do período clássico, desejavam participar na *kalokagathia* das classes mais cultas; mas, mesmo na democracia ateniense, esta missão estava inteiramente confiada à iniciativa privada individual. O passo revolucionário que Platão dá nas *Leis* e que constitui a sua última palavra sobre o Estado e a educação consiste em instituir uma verdadeira educação popular a cargo do Estado. Nas *Leis*, Platão atribui a este problema a mesma

241. Não é provável que Platão tenha alguma vez tido o propósito de tratar nas *Leis*, por igual, a cultura elementar e a cultura superior. Estudada a fundo, a *paidéia* dos governantes não se distinguiria da cultura do governante-filósofo, tal qual está exposta na *República*.

importância que na *República* concedia à educação dos governantes. E é lógico que assim seja; com efeito, onde é que este problema havia de encontrar a atenção merecida, senão no Estado educativo das *Leis*, baseado na harmonia ideal entre o governo e a liberdade?]*.

As leis sobre a educação do povo

Platão sabe que não há nenhum campo em que seja mais difícil agir sobre a vida por meio de leis gerais que o da educação. É em casa e na família que uma grande parte da *paidéia* se efetua, furtando-se assim à crítica pública[242]. Mas esta influência doméstica tem a mais alta importância. Neste ponto, Platão crê poder conseguir mais por meio da instrução que por meio de preceitos[243]. No atual estado de coisas, a educação privada segue em direções contrárias conforme as diversas famílias, sem que o legislador possa opor-se a estas contradições, que as mais das vezes se manifestam em coisas pequenas, quase imperceptíveis. Se, porém, atentarmos nos seus efeitos de conjunto, veremos que estas diferenças na concepção do que deve ser uma educação acertada chegam mesmo a pôr em questão a obra da legislação escrita[244]. Portanto, se é difícil prescrever leis acerca disto, também não se tolera a solução de guardar silêncio. Platão atinge com esta crítica

* O texto entre colchetes não consta da edição alemã; foi acrescentado pelo autor na edição espanhola revista pelo autor. – *N. T.*

242. A aceitação da existência de uma casa e de uma família no Estado das *Leis* já representa uma aproximação da realidade vigente. Os fundamentos desta ordem social são assentes na parte da obra que trata da distribuição da propriedade territorial (735 B s.). É indubitável que esta parte não tem qualquer relação com a *paidéia*, mas a sua maneira de conceber a regulamentação da propriedade e dos meios para adquiri-la influi também decisivamente, como é natural, na estrutura da educação. E reciprocamente, a consagração da propriedade privada é por sua vez, como Platão observa (740 A), a expressão de uma determinada fase da educação de cultura: a do presente (κατὰ τὴν νῦν γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ παίδευσιν).

243. *Leis*, 788 A.

244. *Leis*, 788 A-B.

o estado de coisas existente em Atenas e na maioria das cidades-estados da Grécia, onde não se conhecia uma regulação legal dos problemas da educação[245]. É já com as leis sobre o matrimônio e a procriação, as quais precedem imediatamente as leis sobre a educação, que Platão lança os fundamentos desta[246]. As duas partes que pretendem contrair matrimônio devem propor-se como finalidade social suprema procriar os filhos mais belos e melhores que for possível[247]. Não é uma seleção dos esposos a cargo do Estado, como faz na *República* para os "guardiões", que Platão prescreve. Tampouco ataca nas *Leis* o matrimônio como tal. Mas recomenda aos cônjuges que dediquem a estes problemas uma atenção especial e cria uma comissão de mulheres, que devem instalar-se no templo de Ilithya, deusa dos partos[248]. Têm neste templo as suas horas de serviço, em que realizam as suas deliberações. Outorga-se-lhes um direito de inspeção sobre os matrimônios, como o período de procriação, extensivo aos dez anos subseqüentes à sua celebração. Esta comissão de mulheres intervém quando os cônjuges não mostram o necessário interesse em ter descendência ou são incapazes de procriar. No segundo caso, dissolve-se o matrimônio[249]. As mulheres que fazem parte da comissão percorrem as casas aconselhando as jovens casadas, a fim de as prevenirem contra erros que pudessem nascer da inexperiência. Estatui-se um sistema penal bastante desenvolvido, sobretudo no tocante à honra, para castigar os que de maneira consciente e obstinada agirem contra o que os bons conselhos e a razão indicam[250].

Platão segue aqui as pegadas da legislação espartana, que apenas desenvolve. Sabemos por Crítias e Xenofonte, autores de obras em que se trata do Estado e da disciplina dos Espartanos, que ali a sociedade começava a velar pela descendência logo na altura da concepção e do período de gravidez[251]. Este regime

245. *Leis*, 788 C.

246. Γένεσις, τροφή, παίδευσις formam uma unidade. Cf. 740 A 2 e 783 B 2.

247. *Leis*, 783 D-E.

248. *Leis*, 784 A.

249. *Leis*, 784 B.

250. *Leis*, 784 C s.

251. CRÍTIAS, frag. 32 (Diels); XENOFONTE, *Const. Laced.* I, 4 s.

eugenésico encontrou grande aplauso na literatura filosófica do séc. IV, sendo aceito por Platão e Aristóteles nas suas utopias do Estado. Foi nesta literatura que Plutarco e outros escritores pedagógicos o beberam mais tarde. É característico das *Leis* de Platão tratar-se nelas mais a fundo que na *República* das bases filológicas e eugenésicas para a procriação de uma infância melhor e mais sadia. Isto corresponde ao critério de situar também na primeira infância a fase decisiva da educação moral[252]. Sem dúvida as normas da dietética médica devem ter influenciado consideravelmente as suas idéias, a este respeito. Ao prescrever a necessidade de a criança se mover ainda antes de sair do seio materno[253], não faz mais do que estender a este campo o sistema de exercícios físicos a que a Medicina do seu tempo dedicava um interesse primordial. Platão lembra o exemplo dos galos de combate ou outras aves pequenas criadas para a luta, às quais os donos treinam para a sua missão, levando-as consigo no braço ou sob a axila, em longos passeios[254]. Os balanços do corpo, com ou sem esforço próprio, exercem sobre o homem uma ação revigorante, como acontece com o passeio, com o balanço, com os cruzeiros por mar, a equitação e outros tipos de movimento[255]. É por isso que Platão ordena às mulheres que passeiem durante a gestação e prescreve massagens para os lactentes, até os 2 anos. As amas devem levar as crianças ao campo, aos serviços religiosos ou a casa de parentes, levando-as ao colo até que elas saibam manter-se de pé[256]. Platão conta com a resistência das mães e das amas; mas pensa que, apesar disso, devem dar-se aos pais estes conselhos, para instruí-los nos seus deveres e chamar-lhes a atenção para as conseqüências que o não segui-los acarretaria[257]. Quando mais

252. Cf. acima, pp. 1316 ss. e *Leis*, 653 A s.
253. *Leis*, 789 A s.
254. *Leis*, 789 B-C.
255. *Leis*, 789 C-D.
256. *Leis*, 789 E. Platão não quer que as crianças andem antes dos 3 anos, com medo de que fiquem cambejas. As amas têm de ser suficientemente fortes para as carregaram no colo até aquela idade. Exagera sem dúvida; todavia, o costume de fazer andar as crianças antes do tempo justifica o seu receio.
257. *Leis*, 790 A-B.

crescidas, as crianças devem também manter-se em movimento constante e de modo nenhum se deve obrigá-las a permanecerem quietas. Isto é contrário à natureza da criança que, a rigor, deveria mover-se ritmicamente dia e noite, como se estivesse num barco[258]. O indicado para sossegar a criança não é o silêncio mas o canto, pois o movimento exterior liberta-a do medo interior e a sossega[259]. Se Platão dedica tão grande atenção a estas questões médicas, é porque reconhece a importância do fator fisiológico do caráter, do *ethos*. Por isso é que da teoria do tratamento físico do recém-nascido passa diretamente à teoria do caráter. Gerar na criança sensações agradáveis e evitar-lhe as desagradáveis, por meio do movimento do corpo, é o primeiro passo para a formação da alma. Platão concebe a cultura do Homem como formação da alma; é precisamente por isso que ele é o fundador da pedagogia da primeira infância.

Libertar a criança das sensações de medo é o primeiro passo no caminho da sua educação para a valentia. É este o objetivo que Platão visa com a ginástica do recém-nascido. O descontentamento e o mau humor contribuem para a sensação de medo[260]. Platão preconiza o justo meio termo entre a brandura e a opressão. A primeira torna a criança hipersensível e excessivamente caprichosa, a segunda mata nela a liberdade e torna-a hipócrita e misantropa[261]. O educador deve evitar com o maior cuidado criar na criança o que hoje denominaríamos um complexo de inferioridade, resultado a que facilmente conduz uma educação opressiva. O objetivo deve ser educar a criança na alegria, pois é logo desde muito cedo que as bases da harmonia e do pleno equilíbrio do caráter devem ser lançadas na alma do Homem. Consegue-se este justo meio termo, com a preocupação de não oferecer à criança só prazer, assim como de não afastar dela o prazer, por sistema[262]. O hábito tem grande força, a ponto de Platão derivar a palavra ἦθος, caráter, de ἔθος,

258. *Leis*, 790 C-E.
259. *Leis*, 790 D.
260. *Leis*, 791 C.
261. *Leis*, 791 D.
262. *Leis*, 792 B. Cf. 793 A.

hábito[263]. É logo nos três primeiros anos que se deve começar a habituar a criança neste equilíbrio, quando ela ainda está quase inteiramente dominada pelas sensações do agradável e do desagradável[264]. Não é como leis, mas como usos não escritos (ἄγραφα νόμιμα), que Platão encara estas normas. Atribui-lhes a maior importância e denomina-as vínculos do Estado (δεσμοὶ πολιτείας). São elas que mantêm coeso o edifício inteiro, que desmorona quando estes vínculos se relaxam[265]. As normas da *paidéia* consistem essencialmente nestes usos (ἔθη) e costumes (ἐπιτηδεύματα) fixos, mais importantes que a lei escrita (νόμος). Para fundar e manter firme uma nova *polis*, é preciso contar com ambos os elementos[266]. Mais tarde, Cícero falará freqüentemente, nos seus escritos de ética e de filosofia política, de *leges et mores* ou de *leges et instituta maiorum*, para designar todo o complexo de normas escritas e não escritas que servem de base à vida humana. Esta dualidade remonta ao período clássico do Estado grego, de cuja estrutura social Platão tira estes conceitos, que transmite ao pensamento filosófico das gerações posteriores. Objeta a si mesmo que, a rigor, os usos e costumes não deviam figurar numa obra que tem por título *Leis*. Se, apesar disso, tira muitas coisas daquela fonte[267], não é por não estabelecer uma distinção nítida entre as duas classes de conceitos, mas sim pelas razões que dão forma à sua *paidéia*. É fundamentalmente educativo o conceito que ele tem da legislação; por isso encara esta idéia com a amplitude suficiente para que a sua obra (que não se destina a figurar em tábuas de bronze nas muralhas da cidade, mas é uma criação literária), abarque também em larga medida os usos e costumes. Está por trás desta obra, como o atestam as muitas e interessantes citações de costumes (νόμιμα) de povos estrangeiros nas *Leis*, um estudo dos *nomima* gregos e bárbaros suficientemente extenso para poder estabelecer uma

263. *Leis*, 792 E. Também isto foi aceito por Aristóteles.
264. *Leis*, 792 B 4.
265. *Leis*, 793 A 10-C.
266. *Leis*, 793 D. É evidente que tudo isto se refere às leis de Atenas, que a respeito de tais coisas guardavam completo silêncio. Cf. 788 C.
267. *Leis*, 793 D.

comparação com as próprias leis[268]. É uma época em que o interesse pela história dos costumes da própria nação e de outros povos atinge o ponto culminante na Grécia. Aristóteles foi o continuador do trabalho que acerca destes problemas a Academia indubitavelmente cultivou. Platão escalona por períodos a educação da juventude. Dos 3 aos 6 anos precisam as crianças de jogos. É logo neste período que devem ser combatidos, por meio de castigos, o amolecimento e o excesso de sensibilidade da infância. Os castigos não devem suscitar a cólera da criança à qual se aplicam, nem deixar impunes os seus excessos[269]. Nesta idade, são as crianças, quando se juntam, que devem inventar os seus jogos, sem que estes lhes sejam prescritos. Platão quer que estas reuniões de crianças se efetuem nos lugares sagrados de cada bairro (κώμη) da cidade. Precede deste modo a moderna aquisição dos jardins de infância. As amas devem velar nestes locais pela conduta das crianças confiadas à sua guarda. Elas e todo o tropel ou bando (ἀγέλη) das crianças, como Platão o denomina com uma expressão espartana, estão sob a jurisdição de uma das damas da comissão de doze mulheres, escolhidas com este fim pela comissão inspetora dos matrimônios[270]. A educação dos meninos e meninas deve estar entregue a mulheres, em regime de co-educação, até os 6 anos. A partir dos 6 anos, Platão estabelece a separação dos dois sexos[271]. A formação da criança deve adestrar tanto a mão esquerda como a direita e não uma só, como hoje acontece[272]. Amplia-se agora a educação gímnica, reduzida ao mínimo nos anos anteriores[273]. Pratica-se à base da dança e dos exercícios em círculo, suprimindo-se tudo quanto nela não seja útil para a posterior instrução

268. Platão menciona e dá como exemplos (νόμιμα ou ἐπιτεδεύματα) dos Espartanos, os Celtas, os Iberos, os Persas, os Cartagineses, os Citas, os Trácios, os Saurômatas, os Cretenses e de muitas outras cidades e regiões gregas.
269. *Leis*, 793 D 7 E.
270. *Leis*, 794 A-B.
271. *Leis*, 794 C.
272. *Leis*, 794 D 5-795 D. Como exemplo que atesta a possibilidade deste tipo de educação da mão direita e da esquerda, citam-se os costumes dos Citas, 795 A.
273. *Leis*, 795 D 6 s.

militar[274]. É indubitável que isto pertence em grande parte à formação atlética daqueles tempos, que acabou por se tornar um fim em si mesma. Por outro lado, do que Platão diz adiante sobre a nomeação de professores de ginástica deduzimos que ele se inclinava a desenvolver extraordinariamente o conceito de ginástica no capítulo dos exercícios militares, razão por que no Estado das *Leis* pouco mais fica de pé do que o nome da famosíssima ginástica grega[275]. Esta obra fala-nos de professores especializados, pagos, destinados ao ensino do tiro de arco e de lança, de esgrima com armas, ligeiras e pesadas, de tática e de todo o tipo de movimentos de corpos de exército, de instalação de acampamentos, equitação, etc. Platão declara expressamente que inclui todas estas coisas no conceito de "ginástica"[276]. Sem dúvida que isto já se refere a uma fase mais avançada da educação; mas só se o relacionarmos com o que ele diz acerca dos começos da ginástica é que obteremos a perspectiva em que se devem situar as normas que Platão dá sobre a necessidade de restringir a formação atlética. O que ele quer que se cultive é um estilo de homem distinto e livre, para o que a ginástica, na forma em que ele a exige, constitui um importante meio. Fala-nos de renovar as antigas danças de armas, como a dos Curetes em Creta, a dos Dióscoros em Esparta, e as de Deméter e Core em Atenas[277]. Isto nos recorda que já Aristófanes havia censurado em *As Nuvens* a decadência destas danças, como um sinal da quebra da antiga *paidéia*[278]. Platão vê, com os olhos do espírito, a mocidade que ainda não participa na guerra desfilar com armas e cavalos, nas solenes procissões em honra dos deuses, tal qual nós a vemos representada nas figuras idealizadas dos frisos do Partenon, e faz com que ela meça forças em jogos agonísticos e pré-agonísticos[279].

E na realidade política daquele tempo pode obeservar-se a mesma tendência a fortalecer o espírito do guerreiro, aqui revelada pela teoria de Platão. O serviço militar obrigatório de todos os cidadãos não era originariamente apenas uma instituição espartana; era também a base jurídica em que assentava a existência civil da democracia ateniense. Não só não era considerada antidemocrática, mas, ao contrário, via-se nela o pressuposto evidente das liberdades que todo o cidadão deste Estado desfrutava. Dada a freqüência das guerras que Atenas se viu obrigada a travar no séc. V, a época do seu maior poder, impunha-se como evidente por si próprio o cumprimento deste dever. Com o aparecimento do regime de mercenários no séc. IV, começam as queixas universais contra a decadência da capacidade e do espírito militar dos cidadãos[280]. Subsistiu, contudo, o serviço militar obrigatório de dois anos para os efebos, o qual, à vista daquilo, foi considerado uma exigência de maior importância que anteriormente para educação da juventude. Muitos autores se julgaram obrigados a admitir que o Estado ateniense, no período que se seguiu à batalha de Queronéia, chegou mesmo a adaptar praticamente a sua legislação sobre a educação dos efebos às sugestões dadas por Platão nas *Leis*[281]. Esta hipótese, porém, não pode ser defendida, se se tiver em conta a antiguidade da instituição da *efebia*, que ascende, como se pode verificar, a tempos remotíssimos[282]. No entanto, o espírito que dá forma às *Leis* de Platão é o mesmo que aparece na democracia ateniense, na época das reformas de Licurgo, um século depois do aparecimento desta obra. Mas nessa altura a liberdade já se perdera para sempre. O remédio aplicou-se tarde demais para poder surtir efeito; é que a grande massa dos cidadãos só compreendeu a necessidade de reforçar a sua capacidade militar quando se viu perante o fato consumado da derrota que acabou definitivamente com a democracia ateniense.

Após a ginástica vinha a música[283]. Pareceria não haver razão para se voltar a este assunto, depois de tê-lo examinado no li-

274. *Leis*, 796 A.
275. *Leis*, 813 C 6 s. Cf. 813 E, sobre os mestres das especialidades.
276. *Leis*, 813 D 6.
277. *Leis*, 796 B.
278. Cf. acima, pp. 297 s.
279. *Leis*, 796 C-D.

280. ISÓCRATES, *Areop.*, 82; DEMÓSTENES, *Fil. I, passim.*
281. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, t. I, p. 353.
282. Cf. J. O. LOFBERG, "The Date of Athenian Ephebeia", *in: Classical Philology*, vol. XX, pp. 330-335.
283. *Leis*, 796 E.

vro II das *Leis*, em conexão com o problema da precoce habituação às corretas sensações de prazer[284]. No livro VII, é também nesta última perspectiva que Platão se situa para abordar a educação musical. É precisamente isto que destingue a maior parte do que sobre esta diz nas *Leis* das correspondentes declarações da *República*. Na *República*, Platão tinha especial interesse em aplicar as novas idéias morais e metafísicas da sua filosofia como pauta para apreciar o conteúdo e a forma das artes musicais; nas *Leis*, ao contrário, o interesse do filósofo incide, como vimos atrás, na fundamentação psicológica da obra educativa e, portanto, arranca da modelação do inconsciente[285]. Enquanto no livro II das *Leis* é ainda o problema da forma que aparece em primeiro plano e o diálogo se demora longamente na questão de saber quem aprecia corretamente os assuntos artísticos[286], no livro VII Platão já procede legislativamente e coloca à frente de tudo a idéia de aprender gozando[287]. Esta idéia já fora expressa na discussão preliminar[288], mas agora Platão inicia um novo esclarecimento de base sobre o valor educativo do jogo, o qual até então fora completamente ignorado por todas as cidades[289]. Quer estas repetições fossem inerentes ao caráter do estilo platônico e do *ethos* educativo, quer fossem próprias de uma obra inacabada, o certo é que designam claramente a idéia que Platão pretende sublinhar. O problema do jogo deve tê-lo preocupado na velhice com intensidade maior do que nunca, e certamente como meio para o desenvolvimento precoce de um *ethos* adequado. Nos jogos das crianças de 3 a 6 anos, concedia liberdade plena à capacidade inventiva das crianças[290]. A partir desta data, porém, prescreve jogos fixos, plasmados por um espírito muito concreto. A premissa mais importante de toda a educação é a estabilidade das normas e das instituições do Esta-

284. *Leis*, 659 D s. Cf. 673 B 6, onde se declara terminada a discussão acerca da música.
285. Cf. acima, pp. 1296-97, 1316 ss.
286. *Leis*, 658 E. Cf. acima, nota 104 deste cap.
287. *Leis*, 797 A s.
288. *Leis*, 643 B-C, 656 C.
289. *Leis*, 797 A 7.
290. *Leis*, 794 A.

do encarregadas de velar pela boa tradição. É por isso que ele se preocupa nas *Leis* com fundamentar as orientações já traçadas na *República* e destinadas a manter pura a tradição musical quanto a habituar desde muito cedo as crianças a formas fixas nos seus jogos. Estes devem permanecer inalteráveis, à margem da moda, da arbitrariedade e da ânsia de experimentação, que Platão parece considerar características do seu tempo[291]. A palavra "antigo" não tem qualquer sentido depreciativo, como acontece na era atual, em que tanto mudam as modas[292]. Novos jogos significam um novo espírito na juventude, o qual, por seu turno, exige novas leis. Toda a mudança (a não ser que se trate de mudar o que está mal) é, em si, perigosa, quer se processe no tocante ao clima, quer se refira à dieta corporal ou ao caráter da pessoa[293].

Eis o motivo por que Platão procura estabilizar as formas de expressão dos jogos humanos, os ritmos e as canções, considerando-os sagrados, e portanto intangíveis e invariáveis[294], de acordo com o exemplo, acima mencionado, da arte egípcia[295]. De um ponto de vista histórico, isto equivaleria a fazer retrogradar para a poesia, hieraticamente vinculada, do Oriente toda a evolução da poesia, isto é, a contribuição própria dos Gregos, e tornar impossível a poesia como expressão do indivíduo. Com efeito, as *Leis* proíbem tudo o que não sejam canções e danças oficiais. O termo *nomos* tem em grego a dupla acepção de lei e de canção. Platão quer identificar totalmente ambas as acepções. As canções reconhecidas pelo seu sistema educativo devem ter o valor de leis, onde ninguém pode tocar[296]. Há uma série de normas fundamentais que lhes regulam o *ethos*, a forma, o fim e o tema[297]. Para a sua seleção estabelece-se uma autoridade, com poderes também para modificar a redação do que não estiver completamente assimilado pelo costume, indubitavelmente no sentido das modifica-

291. *Leis*, 797 B-C.
292. *Leis*, 797 C 5-D.
293. *Leis*, 797 D.
294. *Leis*, 798 B-D; caráter sagrado das canções e danças, 799 A.
295. *Leis*, 656 D. Cf. 797 A.
296. *Leis*, 799 E-800 A.
297. *Leis*, 800 B-801 E.

ções que o próprio Platão propunha mais acima em relação à elegia de Tirteu[298]. As normas dadas aos poetas vivos, que devem ter sempre presente, como pauta, o espírito das leis, estão sem dúvida concebidas somente para a época subseqüente à fundação do novo Estado, uma vez que depois não se deve introduzir nem a mínima alteração nas canções admitidas. Esta tradição apenas deixa margem, quando muito, a poesias de ocasião, como os hinos e os encômios a concidadãos dignos de serem honrados; e mesmo estes devem limitar-se as pessoas já falecidas, que tenham dado provas da sua *arete* até o fim dos seus dias[299].

Na representação prática que Platão faz da nova ordem do seu Estado vemos combinada a firmeza absoluta e constante da tradição com as variações impostas pela necessidade. Toma o ano solar como unidade básida do ciclo cronológico da vida e atribui a cada divindade de categoria superior ou inferior a sua festividade fixa, que se deve celebrar com sacrifícios e orações[300]. Para cada festividade estatui canções, atitudes e gestos rítmicos especiais, os chamados *esquemas*, palavra que os Gregos também costumavam usar regularmente em outras ocasiões, para designar a essência do elemento rítmico[301]. A ordem ideal de vida traçada nas *Leis* só é comparável ao ano eclesiástico dos católicos, com os seus ritos sagrados e liturgias, fixos para cada dia do ano. O paralelo, que já atrás nos viera à mão[302], volta a repetir-se nesta conseqüência que Platão tira da sua idéia fundamental. Quando tentamos imaginar o edifício educativo de Platão como um Estado, ele nos parece surpreendente; quando, porém, pensamos na maior instituição educativa do mundo pós-clássico, a Igreja Católica, vemos que a obra de Platão é uma espécie de antecipação profética de muitos traços essenciais do Catolicismo[303]. O que hoje aparece desdobrado em Estado e Igreja constituía ainda para Platão uma unidade, dentro do conceito da *polis*. Mas nada contribuiu tanto para desfazer esta unidade e criar um reino espiritual, ao lado do terrestre e acima dele, como as imensas exigências que Platão faz à potência espiritual educativa da sociedade humana. O Estado que ele edifica centrado na sua idéia de educação vai-se aproximando a passos largos, na sua trajetória da *República* até as *Leis*, do tipo espiritual de domínio sobre as almas que mais tarde a Igreja realizará. Todavia, Platão não perde nunca de vista a sua concepção fundamental de que este reino é, singelamente, a natureza interior do Homem, posta em ação sob uma orientação superior: o império do superior sobre o inferior em nós, estabelecido como postulado fundamental nos axiomas das *Leis*.

Haverá quem pense que fazer desembocar assim os jogos infantis e as suas formas no que é grandioso representa a colossal exaltação de uma idéia em si exata, mas desloca para o campo do que geralmente consideramos um mero apêndice da vida o centro de gravidade daqueles assuntos que costumamos encarar muito a sério. Platão não ignora tal conseqüência e procede à troca de valores com palavras de religiosa solenidade, que a vinculam à fundamental idéia teocêntrica da sua educação. Dissera no início da obra que o Homem é um joguete nas mãos de Deus[304]. Se relacionarmos esta imagem com a idéia do preâmbulo às leis, onde declara que é Deus a medida de todas as coisas[305], chegaremos à conclusão que ele próprio aqui proclamava:

298. *Leis*, 801 D, 802 B. Sobre a refundição das poesias de Tirteu, Cf. acima, pp. 1305 ss.

299. *Leis*, 801 E-802 A.

300. *Leis*, 799 A.

301. *Leis*, 802 E 5. Cf. acima, pp. 109 ss.

302. Cf. acima, pp. 1319 ss.

303. Entre os traços da *paidéia* platônica que correspondem à estrutura espiritual da Igreja Católica figuram: a grande importância dada às normas fixas de conduta, os cânticos e os movimentos no culto divino, e principalmente o basear toda a vida e educação do Homem num sistema de Teologia, tomando como medida única de todas as coisas Deus e o que lhe possa agradar. Platão castiga com a pena de morte os que negarem a verdade do sistema e duvidarem da existência de Deus: cf. *Leis*, liv. X, 907 D-909 D. Como ponto de partida para isso, toma a forma de processo por ateísmo que existia já na antiga cidade-estado. Mas, enquanto esta condenara Sócrates à morte por ele negar os deuses da *polis*, o Estado platônico das *Leis* inverte as coisas e condena à morte quem não acreditar no novo Deus proclamado por Sócrates. É claro que Platão está convencido de que quem se submeter durante alguns anos à terapêutica filosófica da alma (que ele prescreve para os que negam Deus, antes de renunciar a eles cômo incuráveis) não poderá deixar de reconhecer e admitir a verdade da doutrina do Bem eterno, como base da sociedade.

304. *Leis*, 644 D.

305. *Leis*, 716 C.

não é a vida do Homem que merece ser tomada mais a sério. Na realidade (φύσει) só Deus merece ser tomado a sério; e no Homem, aquilo que há de divino[306], o *logos*, através de cujo fio Deus move os homens. Na sua forma suprema, o Homem é um joguete de Deus[307] e a vida a que deve aspirar é a de representar o seu jogo, da forma que mais agrade à Divindade[308]. Sem esta perspectiva do divino, o humano perderia o seu valor próprio e substancial. Especialmente a guerra e as contendas já não constituem a parte verdadeiramente séria da existência. Não é o *jogo* (παιδία) *nem qualquer cultura* (παιδεία) *digna de nota, o que entendemos que deve ser tomado mais a sério.* O Homem devia, por isso, reputar fundamental a vida pacífica, pois até dizemos fazer a guerra para conseguirmos a paz...[309]. A vida devia ser toda ela um incessante serviço divino, com sacrifícios, cantos e danças, para conquistar a vontade de Deus. Em plano paralelo, é dever irrecusável defender-se dos inimigos; e para o cumprimento de tal dever está melhor preparado que ninguém o homem formado neste espírito[310]. Foram, porventura, as Ordens monásticas e de Cavalaria da Idade Média as que mais fielmente se ajustaram a este duplo ideal.

Dentro do conjunto do Estado platônico das *Leis*, que, pelo menos contemplado com os olhos do liberal do séc. XIX, nos parece tão distante do espírito moderno, descobrimos toda uma série de exigências de extraordinária modernidade: a escolaridade geral obrigatória[311]; a equitação para a mulher[312]; a construção de escolas e ginásios públicos[313]; a educação para os dois sexos[314], que na *República* Platão reservava aos "guardiões"; a rigorosa divi-

306. *Leis*, 803 B-C.
307. Cf. *Leis*, 644 D 7-645 B. Em 803 C e 804 B, Platão volta a apoiar-se expressamente nesta imagem.
308. *Leis*, 803 C, E.
309. *Leis*, 803 D.
310. *Leis*, 803 E.
311. *Leis*, 804 D.
312. *Leis*, 804 E.
313. *Leis*, 804 C.
314. *Leis*, 805 C.

são do tempo nas tarefas diárias[315]; o trabalho noturno (totalmente ignorado dos Gregos) para as pessoas com postos diretivos na vida pública e privada[316]; a fiscalização dos professores[317]; e a criação, no Estado, de uma autoridade suprema em matéria de instrução, com um ministro da educação à frente[318]. Nesta passagem, Platão pressupõe pura e simplesmente a existência do παιδείας ἐπιμελητής. A instituição deste cargo, como tal, aparece no livro VI das *Leis*, na atribuição dos cargos (ἀρχῶν κατάστασις), assunto deste livro. Recordaremos aqui brevemente que, ao passar dos preâmbulos à legislação em sentido estrito (755 A 5), Platão distinguia dois tipos de leis: leis que versam *sobre* a organização administrativa e leis executivas *para* a administração do Estado. Os funcionários encarregados da música e da ginástica são designados em 764 C s., após o que vem (765 D), como remate, a instituição do mais importante cargo em matéria de educação: o de ministro da instrução. Este funcionário não deve ter menos de 50 anos. Já nesta parte, que denominaríamos constitucional, Platão sublinha com palavras solenes (766 A) a importância fundamental que a *paidéia* tem no Estado das *Leis*; e fundamenta nisso a criação – que aos Gregos tinha de parecer surpreendente – de um cargo completamente novo, expressão visível da posição central atribuída neste Estado à *paidéia*. Tanto aos eleitores como ao eleito, Platão inculca a idéia de que o posto de funcionário supremo em matéria de educação é, *de longe*, o *mais importante de todos os cargos supremos do Estado* (765 E 2). Com a instituição desta suprema autoridade educativa, pretende o legislador impedir que a educação venha alguma vez a converter-se *numa coisa secundária* dentro do seu Estado. A eleição do ministro da instrução reveste-se de especialíssima solenidade e de um aparato muito complicado. À exceção da *boule* e dos *pritanos*, to-

315. *Leis*, 807 D 6-E.
316. *Leis*, 807 E.
317. *Leis*, 808 E.
318. Em *Leis*, 809 A, Platão diz do supremo funcionário posto à frente da educação, no Estado: ὁ τῶν νομοφυλάκων ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἀρχὴν ηρημένος em 809 B 7 e 813 C 1: παίδων ἐπιμελητής, em 811 D 5 e 812 E 10: παιδευτής e em 813 A 6 ὁ περὶ τὴν μοῦσαν ἄρχων.

dos os funcionários se reúnem no Santuário de Apolo e, em votação secreta, elegem o membro do conselho secreto do Estado (νυκτερινὸς σύλλογος), o *guardião da lei* (νομοφύλακες) que cada qual julgar mais capaz para dirigir os assuntos da educação. Os seus colegas mais chegados não participam na prova para verificação da dignidade da pessoa eleita (δοκιμασία). A duração do cargo é de 5 anos, no termo dos quais não se pode reeleger o titular do posto. Ao abandonar, porém, as suas funções, incorporar-se-á como membro permanente ao conselho noturno do Estado, ao qual pertencerá, natural e automaticamente, em primeiro lugar, como inspetor-geral (ἐπιμελητής) dá *paidéia*. Deixemos, no entanto, esta digressão de caráter constitucional e tratemos das funções atribuídas ao ministro da educação. Surge agora o problema de saber como será educado o funcionário supremo encarregado da educação[319]. Deve estar dotado das instruções mais minuciosas que for possível, a fim de, por seu turno, poder servir de intérprete e educador aos demais[320]. Os preceitos sobre as danças corais e os cantos deverão ser a base da sua instrução, pois a educação religiosa serve de enquadramento a tudo o mais[321]. Mas os filhos de todos os cidadãos livres – que são aqueles a quem as *Leis* se referem – devem além disso, adquirir muitos conhecimentos. E a este propósito é tratada a leitura e a escrita, o manejo da lira e a leitura dos poetas que não são matéria de cantos e danças[322].

Platão demora-se especialmente no método do ensino dos poetas e censura a tendência a saber muitas coisas que nesta matéria a sua época costumava considerar cultura[323]. Aprendiam-se de cor poemas inteiros, como outras fontes da mesma época confirmam[324], tendência que obedecia à concepção da poesia como enciclopédia de todo o saber e que Platão combate na

319. *Leis*, 809 A 6. O educador do supremo funcionário da educação é a própria lei.
320. *Leis*, 809 B.
321. Cf. *Leis*, 800 A s., onde se dão as normas precisas destinadas a criar uma tradição fixa em matéria de cantos e danças.
322. *Leis*, 809 E-810 C.
323. *Leis*, 810 E.
324. *Rep.*, 598 E, 599 C. Cf. XENOFONTE, *Banq.*, IV, 6.

República[325]. É ele quem, pela primeira vez na história da educação, aconselha, contra esta corrente, a composição de livros de leitura em que se inclua uma seleção do melhor[326]. Para não sobrecarregar a memória em demasia, pensa que só se devem assimilar trechos soltos de obras poéticas. A seleção deve ser feita pelos professores, de acordo com o paradigma das *Leis*[327]. Ao chegar aqui, o autor abandona por um instante a ficção do diálogo real e concebe-o como obra literária. São páginas ditadas pela inspiração divina, tal como qualquer outra criação poética. Mais ainda, Platão equipara-as expressamente à poesia em verso, e constituem um dos mais preciosos testemunhos da sua consciência pessoal como artista[328]. Não só aconselha aos educandos que leiam as *Leis* como poesia do mais alto estilo, mas também os mestres devem formar nelas o seu critério para julgar a verdadeira poesia e estudá-la da maneira mais conscienciosa[329]. O supremo funcionário da educação do Estado, ao escolher os seus colaboradores e o pessoal do ensino, deve tomar como norma o grau de compreensão que eles têm desta obra e das concepções ali expostas. Quem não for capaz de coincidir inteiramente com o espírito destas *Leis*, não estará apto para educar nem poderá ocupar nenhum cargo no Estado platônico[330]. No fundo vemos espreitar, naturalmente, o perigo de muitos elogiarem esta obra unicamente com a intenção de ocuparem um cargo. Seja como for, o certo é que Platão quer que ela seja considerada o código de toda a sabedoria educativa e fonte inesgotável de materiais de cultura. É com esta intenção que coloca a obra nas mãos dos gramáticos[331].

Não vamos descrever aqui a instrução que, depois do mestre de literatura, devem receber, segundo as *Leis*, o mestre de música ou o citaredo[332], nem a forma como o regulamento da ginástica e

325. *Rep.*, 598 E, 599 C. Dv. XENOFONTE, *Banq.*, IV, 6.
326. *Leis*, 811 A.
327. *Leis*, 811 C s., especialmente D 5.
328. *Leis*, 811 C 6-10.
329. *Leis*, 811 E.
330. *Leis*, 811 E 6-812 A 1.
331. Esta designação do mestre da poesia aparece em 812 B.
332. *Leis*, 812 B s.

da orquestra traduz na prática as idéias gerais que já expusemos (cf. acima, pp. 926 ss.)[333]. Como é natural, surgem nestes capítulos numerosos pontos de contato com a *República* e com a prévia exposição deste problema nos anteriores livros das *Leis*[334]. A seriedade platônica facilmente se transforma em ironia e é assim que ele apresenta aos poetas – a quem acusa de imitar modelos e temas maus nas suas melodias para dança e nas suas canções – a sua própria obra, as *Leis*, como a mais bela de todas as tragédias, pois nela se imita o que há de mais belo e de melhor na vida[335]. *Se vós sois poetas, também nós o somos e do mesmo gênero* – lhes diz[336]. – *Nós, os filósofos, somos vossos êmulos. Se a nossa esperança não nos ilude, é com o mais formoso dos dramas que o verdadeiro* nomos *pode produzir que vos fazemos concorrência. Convidamo-vos, ó filhos das doces musas, a levardes as vossas canções ao arconte para serem comparadas com as nossas, e se forem tão boas ou melhores do que elas, faremos um coro em vossa honra; de outro modo, porém, ó amigos, não o poderemos fazer!* A obra escrita de Platão implica desde o início uma rivalidade com a poesia de velho estilo; é esta rivalidade a premissa de todos os ataques que na *República* se dirigem contra os poetas clássicos. A introdução legal das próprias obras de Platão como objeto de ensino, em vez dos poetas antigos, nas escolas e orquestras do seu Estado do futuro, é o último passo lógico e coerente dado neste caminho. Deixando de lado o problema da viabilidade de semelhante exigência, não há dúvida que nos ajuda poderosamente a compreender o sentido da obra de Platão: o filósofo torna-se poeta para criar a nova *paidéia* e edifica sobre a sua própria obra o Estado que concebeu. Para desentranhar o conteúdo de verdade e de ironia que se encerra nos dois pontos de vista adotados acerca de si mesmo, é preciso relacionar estas declarações com as do *Fedro* e da *Carta Sétima*, onde Platão parecia negar quase toda a importância à palavra escrita[337].

333. *Leis*, 813 B s.
334. Deve consultar-se sobretudo o livro II.
335. *Leis*, 817 A-B.
336. *Leis*, 817 B 6 s.
337. *Fedro*, 277 E; *Carta VII*, 341 C.

É elucidativo ver como o filósofo, que na *República* fundava sobre a dialética e as matemáticas a cultura dos governantes, se põe a cogitar nas *Leis* sobre se este tipo de saber é realmente aconselhável para a cultura do povo. É facilmente compreensível que não considere aplicável à educação geral dos cidadãos a formação conscienciosa de longos anos nas matemáticas e na Astronomia, por ele exigida aos supremos dirigentes do Estado[338]. Mas também não se contenta com uma educação geral, à base de ginástica e de música, com a antiga *paidéia*; a estas matérias acrescenta, pela primeira vez, uma cultura elementar realista. Satisfaz assim as exigências cada vez maiores da época, no tocante à formação da inteligência. Mas com isso Platão visa, ainda, uma finalidade mais alta. Estas ciências ganham agora uma importância imediata para a concepção do mundo, que antes não possuíam[339]. Quando Platão diz que para a educação do povo basta conhecer os rudimentos da aritmética e do cálculo das linhas e das superfícies[340], parece, à primeira vista, coincidir com a limitação que Sócrates queria impor à *paidéia*, nestas matérias[341]. Sócrates, porém, ao dizer isto, pensava nas necessidades do futuro político, ao passo que Platão se refere à cultura elementar. Esta nunca se concebera totalmente desligada do ensino da aritmética; mas o mínimo de matemática considerado necessário por Platão ultrapassa visivelmente aquele limite. Representa novo triunfo da ciência matemática, a qual, depois de conquistar a cultura superior, se impõe agora na cultura elementar. É esta imposição em todas as fases da cultura que explica que as matemáticas se tenham fami-

338. *Leis*, 818 A, revela que também nas *Leis* Platão exige o *conhecimento exato* (ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα) das matemáticas por *uns poucos* (τινες ὀλίγοι). A palavra ἀκρίβεια tem uma consciente relação com a expressão ἀκριβεστέρα παιδεία, que no livro XII (965 B) designa a cultura do governante futuro. É uma expressão diretamente tirada da *República*, onde Platão, 503 D 8, também designara a cultura do regente por παιδεία ἡ ἀκριβεστάτη. Não há pois, neste aspecto, qualquer diferença entre a educação do governante exposta nas *Leis* e a exposta no livro VII da *República*. O que Platão exige da matemática no livro VII das *Leis* correspondente ao nível popular de cultura (σμικρὰ παιδεία) Cf. 735 A 4.
339. *Leis*, 967 A s.
340. *Leis*, 817 E.
341. XENOFONTE, *Mem.*, IV, 7, 2 s. Cf. acima, pp. 538 s.

liarizado, antes de nenhuma outra ciência, com a necessidade pedagógica de expor os seus conhecimentos em diversos graus de acessibilidade, de acordo com cada fase da educação, sem no entanto sacrificarem em nada a exatidão do seu método[342]. Platão está manifestamente tão imbuído das matemáticas do seu tempo, que fundamenta a sua exigência do ensino elementar das matemáticas com a referência direta às mais recentes descobertas da investigação grega. O estrangeiro ateniense diz abertamente que só em idade muito avançada conheceu as doutrinas que procura infundir a toda a nação grega, através da escola primária: acrescenta que considera uma vergonha que um povo culto como o grego esteja, neste aspecto, muito abaixo dos Egípcios[343]. Esta afirmação refere-se ao problema da mensurabilidade das linhas, das superfícies e dos corpos, entre si[344]. O que Platão expõe aqui corresponde, evidentemente, a uma informação mais recente sobre o nível de conhecimento das matemáticas egípcias. Este conhecimento devia-o, provavelmente, a Eudoxo, que vivera e fizera observações no Egito, durante muito tempo[345]. Também tem por força que assentar num testemunho direto o que Platão diz acerca dos métodos intuitivos aplicados pelos Egípcios ao ensino da aritmética elementar, e cuja imitação aconselha[346]. Que deve ter sido Eudoxo o veículo da informação confirma-o quase com caráter de certeza o fato de Platão relacionar esta referência com a introdução de outra teoria desconhecida também dos Gregos daquele tempo e que tinha a maior importância para o culto divino. Referimo-nos à teoria astronômica segundo a qual os planetas

342. Cf. o que em *Leis*, 818 C-D, se diz sobre a necessidade da metafísica e sobre a ordem a seguir nos estudos matemáticos. Isto pressupõe uma pedagogia sistemática já desenvolvida. O caráter humanístico destes estudos é também sublinhado na *Epínomis*, 987 C. A idéia aparece pela primeira vez em *Rep.*, 522 E.

343. *Leis*, 818 B-819 D. Diz Platão que, quando numa idade relativamente avançada aprendeu a este respeito alguma coisa, tinha vergonha *de toda a Grécia*: Cf. 819 D 8, 820 A 9, B 3-4.

344. *Leis*, 819 E 10 s.

345. Sobre a estada de Eudoxo no Egito, para fins de estudo, Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, VIII, 87.

346. *Leis*, 819 B 3.

ostentam o seu nome sem qualquer razão, pois, ao invés do que parece à primeira vista, não se movem no firmamento primeiro para diante e depois em sentido inverso: descrevem, sim, um movimento de translação sempre no mesmo sentido[347]. Esta teoria fora estabelecida por Eudoxo e a ela se devia o conhecimento — que neste ponto Platão menciona concretamente — de o planeta Saturno, que parecia mover-se mais lentamente, ser na realidade o mais rápido de todos e o que percorria uma órbita maior[348]. Platão relaciona este dado astronômico com a sua concepção dos astros como seres animados ou deuses visíveis[349]. Visto assim, o erro material converte-se em grosseira omissão de um tributo de honra merecido, que, se no caso de um simples corredor olímpico seria uma grande injustiça, bem maior seria tratando-se do culto devido a um deus[350]. Daqui, a exigência do ensino matemático e astronômico na escola primária desemboca diretamente na peculiar teologia das *Leis*, que vê na contemplação do ciclo matemático eterno dos astros uma fonte essencial da sua fé em Deus[351]. A função teológica das *mathemata* e especialmente da Astronomia é essencial para Platão. Em posteriores passagens das *Leis* consagradas à prova da existência de Deus destaca-se expressamente a mudança histórica que, através das modernas descobertas da Astronomia, a converteu, de uma ciência de mentalidade atéia, em ponto de apoio do conhecimento de Deus[352]. O resulta-

347. *Leis*, 822 B-822 C.

348. T. L. HEATH, *A Manual of Greek Mathematics*, p. 188 (Londres, 1931). O chamado sistema "filolaico" do movimento da Terra, que se diz ter Platão aceitado quando já ancião, não vem expressamente apontado neste passo das *Leis*.

349. Cf. acima, pp. 1339-45.

350. *Leis*, 822 B-C. A essência da religião, tal como os Gregos a concebiam, consistia sobretudo em render aos deuses as honras e louvores a eles devidos. Cf. acima, pp. 30 s., onde se põe em evidência a relação entre esta atitude religiosa e a ética da nobreza na Grécia Antiga.

351. Cf. *Leis*, 996 D, sobre as duas fontes da fé em Deus, uma das quais é o conhecimento do curso matemático, eternamente igual, dos astros. A outra fonte é a experiência íntima da vida da alma dentro de nós como um *ser em eterno fluir* (ἀέναος οὐσία). Cf. o meu *Aristóteles*, pp. 188 s. É certo que só os futuros governantes tinham motivo para adquirir um conhecimento exato das leis astronômicas. Cf. 968 A.

352. *Leis*, 967 A s.

do final do ensino "realista" é o fortalecimento da fé em Deus, no coração dos cidadãos[353].

Platão considera a sua *polis* tão diferente de tudo quanto existe, que se impõe o problema de saber como se deverão encarar as suas relações com o resto do mundo. Por não ser cidade marítima, não desenvolverá um comércio digno de nota, mas aspirará à autarquia econômica[354]. Mas também no campo espiritual se deve isolar contra todas as influências ocasionais do exterior que possam desviar a ação das suas leis perfeitas[355]. As viagens ao estrangeiro só serão autorizadas aos mensageiros, embaixadores e *theoroi*[356]. Platão inclui na última categoria não os embaixadores permanentes, acepção tradicional daquele termo, mas sim os homens em quem vive algo do espírito da investigação científica, isto é, verdadeiros "observadores" da cultura e das leis de outros homens, dedicados a estudar serenamente a situação reinante no estrangeiro[357]. Sem um conhecimento dos homens, bons e maus, nenhum Estado pode tornar-se perfeito nem conservar as suas leis. A finalidade principal destas viagens de estudo ao estrangeiro é levar os *theoroi* a travarem relações com as poucas personalidades superiores, *homens divinos*, que existem no meio da multidão e com os quais vale a pena falar e chegar a um entendimento[358]. Poderia parecer que isto de reconhecer no mundo, tanto nos Estados bem organizados como nos piores, a existência de tais homens, representava para Platão uma concessão

353. Em 822 D, Platão faz curiosamente seguir às normas sobre o ensino das disciplinas matemáticas uma longa digressão sobre a caça como *paidéia*. É esta que constitui o final da legislação educativa do livro VII. Que não é este o local mais apropriado para tal assunto, a seguir à cultura intelectual, facilmente se compreende e é por isso que não trataremos dela aqui. Já o estudamos a propósito da obra de Xenofonte sobre a cinegética, dado que ambos coincidem perfeitamente na apreciação da importância educativa da caça, e as suas doutrinas se explicam e completam uma à outra. Cf. acima, pp. 1246 ss.

354. *Leis*, 949 E. Cf. 704 B s., onde se estabelece o caráter não-marítimo mas agrário da *polis*.

355. *Leis*, 949 E 7.

356. *Leis*, 950 D.

357. *Leis*, 951 A.

358. *Leis*, 951 A-C.

nada fácil. No entanto, apesar de ser o Estado melhor o terreno mais propício e mais fecundo para estes homens surgirem e prosperarem, sabemos pela *República* que a *tyche* divina torna também possível, excepcionalmente, o aparecimento destes homens num meio hostil. O próprio Platão viveu muito tempo ausente de Atenas e a lei sobre as viagens ou missões ao estrangeiro dos homens espiritualmente mais notáveis provém, segundo todos os indícios, das suas experiências pessoais. Os Gregos sempre tinham empreendido viagens ao estrangeiro, para fins culturais. São um fenômeno especificamente grego, tal como a própria cultura, assim concebida. Depois de deixar o seu cargo, Sólon fez uma viagem através da Ásia e do Egito *para se informar por si mesmo* (θεωρίης εἵνεκα), e muitos lhes seguiram o exemplo, além disso, ele também já tivera predecessores. Na época de Platão, a época da *paidéia*, era com grande freqüência que se empreendia este gênero de viagens para fins culturais (κατὰ παίδευσιν ἐπιδημεῖν), de que conhecemos grande número[359]. Num intercâmbio com os seus pares do estrangeiro, estes enviados devem informar-se das melhores leis das outras *polis* e das que precisam ser aperfeiçoadas. Só a homens experientes, com os 50 anos já completos, se encomenda uma tal missão[360]. Ao regressarem à pátria é-lhes facultado li-

359. ENÉIAS TÁCTICO, X 10, autor contemporâneo de temas militares, estabelece corretamente distinção entre viagens culturais e viagens para fins de negócios. Parte da suposição de que numa cidade residem (ἐπιδημεῖν) sempre muitos estrangeiros, seja para fins culturais (κατὰ παίδευσιν), seja com objetivos relacionados com negócios (κατ' ἄλλην τινὰ χρείαν). É indubitável que a primeira categoria de estrangeiros é, em parte, formada por "estudiosos" vindos de fora (Cf. ISÓCRATES, *Antíd.*, 224; PSEUDO HIPÓCRATES, *Demon*, 19, refere também as longas viagens que tais estudiosos tinham freqüentemente que empreender para escutarem mestres famosos), e em parte por viajantes investigadores ou pessoas que viajavam para ver mundo e ampliarem, assim, a sua cultura. Este tipo de viagens, θεωρίης εἵνεκα, começa muito cedo entre os Gregos. Os exemplos mais famosos são oferecidos por Sólon, Hecateu, Heródoto, Eudoxo e Platão.

360. *Leis*, 951 C 6. Também em *Leis*, 952 D-953 E, Platão dá normas precisas sobre a admissão de estrangeiros e sobre as categorias que devem ser admitidas. Além dos comerciantes, turistas e embaixadores, figuram, como quarta categoria, os *theoroi* científicos, isto é, os sábios investigadores. Estes têm livre acesso ao ministro da educação e aos sábios do país.

vre acesso ao órgão supremo da autoridade, o conselho secreto e noturno do Estado. Dele fazem parte os titulares das supremas dignidades sacerdotais, os dez mais velhos guardiões das leis, os funcionários supremos do executivo, o ministro do culto e do ensino ou "*epimeleta*" *de toda a* "*paidéia*" e os seus antecessores no cargo ainda vivos[361]. A esfera de competência deste conselho abrange a legislação e a educação; a sua missão consiste em melhorar estas matérias[362]. Os que regressam do estrangeiro, depois de terem observado de perto as instituições dos outros homens, devem dar parte de todas as sugestões que dos outros tenham recebido em matéria de legislação e educação, bem como das suas próprias observações[363]. Os seus conselhos devem, todavia, ser submetidos a uma crítica severa, para que a sua aplicação não sirva de veículo a influências perturbadoras[364]. Tanto na composição do conselho de Estado como nos objetivos para os quais funciona e na finalidade do estudo dos *theoroi* se reflete a posição dominante que a *paidéia* ocupa no Estado das *Leis*. A aspiração de Platão é preservar o seu Estado do perigo de estagnação e combinar a regulamentação autoritária da vida no interior do Estado com uma receptividade elástica, para assimilar as sugestões proveitosas que possa receber do exterior.

A educação dos governantes e o conhecimento de Deus

O conselho noturno é a âncora do Estado[365]. Aqueles que o integram devem conhecer a meta para a qual o estadista se deve orientar[366]. Reaparece aqui a estrutura fundamental do Estado da

361. *Leis*, 951 D-E.
362. *Leis*, 951 E 5-952 A.
363. *Leis*, 952 B.
364. *Leis*, 952 C-D. A introdução de inovações prejudiciais em matéria de *paidéia* é castigada com a pena de morte.
365. *Leis*, 961 C.
366. *Leis*, 961 E 7-962 B, sobre o objetivo (σκοπός). O órgão do Estado que deve conhecer o objetivo é o conselho noturno (σύλλογος) 962 C 5. Os governantes são definidos na *República*, no mesmo sentido, como aqueles que possuem o conhecimento do paradigma, a Idéia do Bem. Cf. acima, pp. 865 ss.

República. Esta meta é o que a *República* denomina Idéia do Bem e o que nas *Leis* se designa por unidade das virtudes, com uma velha expressão socrática[367]. Todavia, ambos os termos exprimem a mesma coisa, pois quando dirigimos o olhar sobre a unidade das diversas formas de manifestar a bondade – a que chamamos *aretai* – é a Idéia do Bem que focamos[368]. Os guardiões são órgão do Estado que na *República* representa este conhecimento supremo, formador do Estado. Nas *Leis*, é ao conselho noturno que esta missão compete. Platão diz expressamente que os seus componentes devem possuir a *virtude total* e, de par com ela, aquela capacidade que é o seu princípio espiritual de cristalização: o conhecimento filosófico da unidade dentro da multiplicidade[369]. Lá porque a *República* trata longamente deste princípio, ao passo que as *Leis* se limitam a insinuá-lo, isso não representa uma diferença essencial; e, embora tenhamos afirmado a princípio que nas *Leis* falta a teoria das idéias, não queremos com isso dar razão aos que o interpretam no sentido da conhecida hipótese moderna, segundo a qual Platão abandonou a teoria das idéias, nos últimos anos da sua vida[370]. É precisamente a conclusão contrária que com a maior clareza se tira das suas observações esquemáticas acerca da educação dos governantes, no livro XII das *Leis*. Platão remete, neste capítulo, para a dialética[371], dando por suposto que se trata de algo conhecido dos seus leitores; voltar a tratar do seu valor cultural seria apenas repetir o que já expusera na *República*. Mas a

367. *Leis*, 963 A s. Platão toma como base as declarações dos livros I e II, que partiam do problema do fim (σκοπός) de toda a legislação substituindo a valentia, que era o objetivo do Estado espartano, pela *arete* total (πᾶσα ἀρετή). Cf. acima, pp. 1305 ss. Esta definição do objetivo serve de base a toda a legislação platônica, mas no final da obra, onde voltará a dizer algumas palavras sobre a *paidéia* dos governantes, Platão volta expressamente a dirigir o nosso olhar para este objetivo.
368. A *unidade das virtudes* (963 A-964 C) é o velho problema de Sócrates que já conhecemos dos primeiros diálogos de Platão. Cf. ROBIN, *Platon*, p. 272 (Paris, 1935). Esta "*arete* total" é idêntica ao conhecimento do Bem em si. Cf. nota anterior.
369. *Leis*, 962 D. Aqui e em 963 B 4, Platão chama também à unidade da *arete*, simplesmente, o *Uno* (τὸ ἕν).
370. Assim, Jackson, Lutoslawki e outros.
371. *Leis*, 965 C: τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν βλέπειν. Também ali se alude à dialética, ao falar de um *método mais exato*.

função modeladora da dialética, a visão global do múltiplo no uno, é inequivocamente designada com as velhas palavras e ilustrada à luz do velho problema socrático fundamental da unidade das virtudes.

Na realidade, fora precisamente este problema da *arete*, e não outra idéia qualquer, a raiz de onde brotara a idéia platônica de fazer do conhecimento filosófico do uno no múltiplo a cultura dos governantes e o fundamento do Estado. Neste ponto capital, o pensamento de Platão mantém-se inabalável desde a primeira à última das suas obras. E permanece também invariável em atribuir à *phronesis*, ao conhecimento desta unidade do Bem como norma suprema, como ideal, o primeiro lugar entre as virtudes[372]. No que se refere à formação filosófica, os componentes do conselho noturno não ficam atrás dos guardiões da *República*. Tal formação consiste numa trindade: conhecer a verdade, ser capaz de expressá-la por palavras e antecipar-se pela ação à experiência vivida do mundo[373]. Platão acentua nas *Leis* que o modelo da ação é a verdadeira medula de toda a *paidéia*[374]. A verdade que os governantes devem possuir é o conhecimento dos valores, isto é, das coisas de que vale a pena preocuparem-se na ação[375]. E este sistema do conhecimento dos valores culmina no conhecimento de Deus, que é, como Platão nos ensina, a medida de todas as coisas[376]. Para poderem aplicar praticamente esta pauta nas leis e na vida, o legislador e os órgãos do governo devem possuir o conhecimento de Deus como ser e valor supremo. Deus ocupa no Estado das *Leis* o lugar que na *República* ocupava o supremo paradigma que os governantes deviam gravar na alma: a Idéia do Bem[377]. Não existe entre ambos nenhuma diferença essencial,

372. *Leis*, 963 C 5-E. Cf. ainda 631 C 5.

373. *Leis*, 966 A-B.

374. *Leis*, 966 B.

375. *Leis*, 966 B 4: περὶ πάντων τῶν σπουδαίων. Isto recorda a frase empregada por Platão no *Protágoras*, e no *Górgias*, para caracterizar a sua nova modalidade da "arte política": o *saber das supremas coisas humanas*. Nem outro é o objeto sobre que incide a educação dos governantes, nas *Leis*.

376. *Leis*, 966 C. Cf. 716 C.

377. *Rep.*, 484 C-D. Cf. o ensinamento supremo (μέγιστον μάθημα) em 505 A.

mas tão só uma diferença de aspecto e de grau de conhecimento, ao qual um e outro correspondem como objeto[378].

As *Leis* de Platão terminam com a idéia de Deus, mas, como o livro X revela, há toda uma teologia por trás desta idéia. A uma história da *paidéia* grega não lhe interessa entrar numa análise pormenorizada da estrutura conceitual desta teologia. É uma questão que compete a uma história da teologia filosófica dos Gregos e que nesta perspectiva trataremos em outro lugar. A *paidéia* e a teologia filosófica dos Gregos foram as duas formas principais por cujo meio o Helenismo influiu na História Universal, durante os séculos em que praticamente nada se conservava da ciência e da arte gregas. Ambas as coisas, a *arete* humana e o ideal divino, aparecem primitivamente ligadas em Homero. Platão restaura esta ligação, num grau diferente. E é nas suas duas grandes obras educativas, a *República* e as *Leis*, que esta síntese se destaca com maior nitidez e, além disso, com clareza e decisão cada vez maiores. O ponto culminante desta trajetória é o final das *Leis*, a que devemos juntar o livro X, inteiramente consagrado ao problema de Deus. O prolongamento histórico da metafísica platônica na teologia de Aristóteles e de outros discípulos de Platão (entre eles o editor das *Leis* e autor da *Epínomis* que acompanha esta obra) vem confirmar que por trás das soluções esboçadas no final desta criação platônica se esconde nada mais nada menos que o projeto desta ciência das coisas supremas, como coroação e remate de todo saber humano. Não se acusa aqui nenhuma diferença entre um simples saber cultural e um supremo saber, contra o que ultimamente se procurou estabelecer[379]; é que no espírito de Platão não se pode conceber nenhum saber cultural autêntico que não tenha a sua origem, a sua orientação e a sua meta no conhecimento de Deus. Duas são — declara Platão neste

378. O Deus *medida de todas as coisas* (cf. acima, p. 1261 s.) é idêntico ao *Uno* (τὸ ἕν) que em 962 D e 963 B 4 Platão define como objeto do saber dialético dos governantes. Estes são, pois, exatamente tão filósofos como os governantes da *República*, e o ponto culminante da sua ciência é nos dois casos o mesmo: a teologia. O *Uno* das *Leis* é idêntico ao *Bem em si* da *República*.

379. MAX SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, pp. 32-39, (Bona, 1925).

epílogo da sua obra criadora sobre a Terra – duas são as fontes de onde brota a fé na existência do divino: o conhecimento das órbitas circulares matemáticas, eternamente invariáveis, em que se movem os corpos celestes e o "ser que eternamente flui" dentro de nós, isto é, a alma[380]. Desde Aristóteles, que das *Leis* de Platão encaminhou para a sua teologia estas duas fontes da certeza de Deus, até a *Crítica da Razão Prática*, de Kant, que, no fim de todas as suas idéias teóricas destinadas a derrubá-lo, voltou outra vez a desembocar praticamente nele, nunca a Humanidade logrou, com a Filosofia, erguer-se acima deste conhecimento[381]. Desta forma, o esforço de Platão ao longo de toda a sua vida, para descobrir os verdadeiros e inabaláveis fundamentos de toda a cultura humana, conduz à idéia do que está mais alto que o Homem e que, apesar disso, é o seu verdadeiro *eu*. É em Deus que descobre o seu centro o antigo humanismo, sob a forma que reveste na *paidéia* platônica[382]. O Estado era a forma social que a tradição histórica do povo grego oferecia a Platão, para que nela gravasse aquela idéia. Ao infundir-lhe, porém, a sua nova idéia de Deus, medida de todas as coisas, transmutava-o de organização terrena local e temporal em reino ideal de Deus, tão universal como o seu símbolo, os astros divinos animados. Os seus corpos cintilantes são as imagens dos deuses, os *agalmata*, que o platonismo substitui às figuras dos deuses do Olimpo. E estes deuses não estão confinados a estreitos templos erguidos pela mão do Homem; ao contrário, a sua luz brilha sobre todos os povos da Terra, anunciando o Deus uno, supremo e invisível.

380. *Leis*, 966 D.

381. Estes fatos, dignos de sobre eles se meditar, foram reunidos e apreciados no meu *Aristóteles*, pp. 187 s.

382. *Leis*, 967 D. *Sem o conhecimento divino, que dimana daquelas duas fontes* (cf. acima n. 378), *nenhum homem pode chegar à inabalável adoração de Deus*. E é nesta verdadeira adoração de Deus que, nas *Leis* de Platão, culmina a cultura humana total. O final cumpre, assim, o que o autor prometera no começo da obra (Cf. *Leis*, 643 A), onde adiantando-se ao resultado da investigação, esta *paidéia* se definia como o caminho para Deus.

Demóstenes: agonia e transformação da cidade-estado

Demóstenes foi para os séculos que se seguiram ao seu ressurgimento, na época do Renascimento, o que já tinha sido para o organizador da 1ª edição impressa das suas obras, segundo o que este diz no seu prólogo, digno de ser lido: o homem que despertou os Gregos para a liberdade e o paladino da oratória contra os seus opressores. Foi ainda no tempo da opressão napoleônica da Europa que as suas obras foram traduzidas pelo filólogo e humanista Friedrich Jacob, para fortalecer o espírito de independência nacional; e imediatamente após a I Guerra Mundial, o estadista Clemenceau escreveu uma biografia de Demóstenes cheia de inflamada retórica francesa, que lançou contra os Alemães-Macedônios, e com a qual pôs os Atenienses-de-Paris em guarda contra os perigos que ameaçavam um povo de artistas e de capitalistas, enfraquecido pelo requinte e falho de energias vitais para opor ao bárbaro adversário uma inquebrantável vontade de subsistir[1]. Enraíza-se assim no solo da cultura latina, e com os mesmos recursos oratórios do herói glorificado, um novo culto de Demóstenes, em cujos altares se acendia pela última vez a chama do antigo classicismo. Entretanto, no campo contrário aparecia o li-

1. Georges CLEMENCEAU, *Démosthène* (Paris, 1926). Acerca das vacilações e diferenças nacionais que nos tempos modernos se notam nos juízos sobre Demóstenes, cf. Charles Darwin ADAMS, *Demosthenes and his influence* (Londres, 1927) na série "Our Debt to Greece and Rome". O autor mostra claramente a predileção que os democratas do séc. XVIII sentiam por Demóstenes e a repulsa que esta figura desperta nos modernos historiadores alemães.

vro de combate de um filólogo alemão, que, com o título pejorativo de *Imagens de uma Antiga República de Advogados*, fazia o balanço, aparentemente demolidor para Demóstenes, de um século de aguda reação contra a figura classicista do grande orador e agitador, que os retóricos de escola tinham convertido, sem qualquer razão, num santo[2]. É indubitável que este livro de combate – o qual, por sua vez, era em alto grau uma obra de agitação – derramava uma luz crua demais sobre os traços do personagem, acentuando-os caricaturalmente; apesar de tudo, porém, representava apenas o ponto extremo da curva descrita pelo juízo histórico a respeito de Demóstenes, desde o despertar do sentido histórico há século e meio, aproximadamente.

É certo que o primeiro grande representante do novo ponto de vista histórico nas investigações da Antiguidade, Barthold Georg Niebuhr, era ainda um dos mais convictos admiradores de Demóstenes, mas com Gustav Droysen já rompe caminho, vigorosamente, a crítica contra esta figura histórica. Serve-lhe de ponto de partida a transcendente descoberta do mundo helenístico[3]. Até agora, a história da Grécia terminava dramaticamente com a ruína das liberdades políticas da cidade-estado grega, na batalha de Queronéia. Demóstenes erguia-se como o último estadista grego junto à tumba da liberdade grega, e pronunciava a sua oração fúnebre. Agora levantava-se bruscamente o pano sobre o imenso espetáculo de vários séculos de hegemonia política e espiritual de Hélade no mundo inteiro, iniciada com a conquista da Pérsia por Alexandre. Esta nova perspectiva de uma irreprimível expansão interna e externa da cultura grega para o universalismo e cosmopolitismo fazia variar as proporções, e a grandeza de Demóstenes transformava-se em pequenez e limitação. Dava a impressão de pertencer a um mundo que estava encerrado na vaidade ilusória da sua própria importância e só vivia da recordação retórica e anacrônica das suas glórias passadas[4]. Obstinava-se em fazer reviver as suas façanhas no mundo do presente, quando, na realidade, já pertencia ao mundo do passado. Os golpes da crítica sucediam-se sem cessar. Primeiramente pôs-se de lado a pauta dos juízos políticos de Demóstenes, a que os historiadores modernos se tinham agarrado submissamente até então, por não se conservar nenhuma imagem coerente da história do seu tempo, traçada pela mão de um contemporâneo. Depois de se ter aprendido a duvidar da capacidade de Demóstenes como estadista, começou-se a criticar e a repudiar também o seu caráter. A par disto, começava a subir a cotação dos contendores de Demóstenes – Isócrates e Ésquines – que tinham sabido abandonar a tempo a fé no futuro do Estado ateniense, mostrando-se contrários a toda a luta. O êxito, como tão freqüentemente sucede, arvorou-se em juiz da História, e sentia-se a satisfação de saber que Demóstenes já encontrara em vida adversários tão perspicazes como a ciência moderna[5].

Chegou o momento de submeter a nova revisão a figura de Demóstenes, agora que a crítica já ultrapassou, sem dúvida, largamente os seus limites[6]. A troca radical de valores das personalidades de Demóstenes, Ésquines e Isócrates deve alarmar, pela sua ausência de probabilidade psicológica, o nosso sentimento e o nosso saudável senso comum. Além disso, desde que se descobriu o mundo helenístico, operou-se também um progresso decisivo

2. Cf. Engelbert DRERUP, *Aus einer Alten Advocatenrepublik* (Paderborn, 1916).

3. Começa logo com a brilhante obra da juventude de DROYSEN, *Geschichte Alexanders des Grossen* (1ª ed., 1833). Cf. principalmente a sua *Geschichte des Hellenismus* (1ª ed., 1936). O mais erudito representante da ortodoxia demosteniana de velho estilo é Arnold SCHAEFER, *Demosthenes und Seine Zeit*, 3 vols. (Leipzig, 1856).

4. Assim pensavam, em essência, os modernos historiadores alemães da Antiguidade, como Julius Beloch, Eduard Meyer e outros. Ulrich Wilcken e Helmut Berve mostram-se muito mais comedidos nos seus juízos.

5. Cf. E. DRERUP, *Demosthenes im Urteil des Altertums* (Wurzburg, 1923).

6. A moderna escola dos historiadores ingleses está em muitos aspectos influenciada por Droysen e Beloch; ultimamente, porém, voltam a notar-se já correntes de resistência contra o seu juízo condenatório, por exemplo em Pickard-Cambridge. Cf. também a excelente obra francesa sobre história grega, *Démosthène* (Paris, 1937), de GLOTZ e CLOCHÉ, e o interessante livrinho de P. TREVES *Demostene e la libertà Grega* (Bari, 1933). As idéias que exponho neste capítulo foram extensamente fundamentadas no meu livro, *Demóstenes: O Estadista e a sua Evolução*. Doravante apoiar-me-ei repetidamente nas afirmações que tive ocasião de desenvolver naquela obra.

na apreciação da história do séc. IV. Não foi da evolução política que ele brotou, mas da história dos movimentos espirituais daquela época profundamente radical. Surgiu uma concepção totalmente nova da ligação do destino político com a crise geral do espírito e da cultura grega; mundos que até há poucos decênios pareciam hermeticamente fechados e independentes, como a história do Estado e da Filosofia, do jornalismo e da retórica, aparecem agora como membros vivos de uma unidade orgânica, participando no mesmo grande processo vital da nação. Vamos aprendendo a dar à idéia da necessidade histórica, descoberta por Tucídides[7], um movimento mais amplo do que se lhe costumava dar, especialmente na história política. Hoje consideramos um crasso racionalismo ajuizar do aparecimento de um fenômeno histórico como Demóstenes na história da agonizante cidade-estado grega, simplesmente sob o ponto de vista da sua pessoa e das suas possibilidades no plano da política efetiva. A sua resistência frente aos poderes do seu tempo traduz a lei superpessoal do tenaz apego de um povo à forma de vida que modelou, que está enraizada nos seus dotes naturais e à qual deve as mais altas conquistas da sua história.

A *polis*, considerada como forma definitiva da vida política e espiritual, é o dado fundamental da história grega nos séculos que vão de Homero a Alexandre[8]. Essa estrutura, multiforme como a variedade individualizada da paisagem grega, tinha feito florescer toda a riqueza da vida interior e exterior dos povos helênicos; e quando depois do despertar de uma comunidade espiritual pan-helênica, desde os fins do séc. VI, a evolução operada

7. Cf. acima, pp. 456 ss.

8. Dentre os antigos investigadores, cf. sobretudo a viva concepção da antiga Cidade-Estado de Jakob BURCKHARDT, na sua *Griechische Kulturgeschichte* (obra que reflete as experiências do Estado interior de Basiléia, vividas pelo autor) e a famosa, embora esquemática obra de FUSTEL DE COULANGES, *La Cité Antique*. O melhor livro recente sobre a *polis* é o de G. GLOTZ, *La Cité Grecque* (Paris, 1928). Nesta obra, a *polis* é estudada principalmente do ponto de vista da sua existência econômica e política externa, e de suas instituições. Na presente obra, a história da *polis* grega é exposta a partir de dentro, salientando o seu processo de formação moral e espiritual. Cf. atrás todo o livro I, principalmente os caps. que tratam de Esparta, do Estado jurídico e de Sólon.

no campo estatal levou ao agrupamento de numerosas pequenas unidades em estruturas federativas, a existência independente da cidade-estado continuou a ser o limite ante o qual, mais cedo ou mais tarde, tiveram que se deter as novas necessidades. O problema da autonomia da *polis* não mais acalmou desde a sua primeira transgressão pela política imperial ateniense de Péricles, que rebaixou os confederados ao plano de simples súditos. A hegemonia espartana, ao recolher a herança do poder ateniense após o seu triunfo na guerra do Peloponeso, teve que assentar o seu domínio sobre o reconhecimento formal da autonomia das diversas cidades. Este regime foi confirmado também solenemente na paz firmada em Antálcidas, depois da primeira insurreição dos Estados gregos contra os triunfadores espartanos, na chamada guerra de Corinto[9]. É certo que para Esparta a fórmula de autonomia dos Estados gregos era também um meio de impedir a formação de uma contra-aliança sob a direção de outro Estado; porém, quando esticou demasiado a corda a atentou contra a liberdade dos diferentes Estados, o resultado foi a ruína do domínio espartano. Desde então já não se pôde impor de modo decisivo a hegemonia de nenhum único Estado dentro do sistema estatal grego. Por outras palavras: o abandono do Estado autônomo da *polis* era tão incompatível com a mentalidade política dos Gregos como até hoje o tem sido, praticamente, com a nossa própria mentalidade política, a renúncia ao princípio dos Estados nacionais para adotarmos formas de Estado mais amplas na Europa.

A juventude de Demóstenes coincidiu com a época de ressurgimento do Estado ateniense, depois do catastrófico desfecho da guerra do Peloponeso[10]. Enquanto com Platão o espírito filosófico da época se vira com todas as suas forças para o problema espiritual do Estado e aborda a missão da sua reconstrução moral, independentemente das condições de tempo e de espaço, o Estado ateniense real vai, pouco a pouco, se sobrepondo a seu abati-

9. XENOFONTE, *Helênicas*, V, 1, 31.

10. Acontece freqüentemente que este fato não é tido suficientemente em conta para compreender a sua evolução posterior. Cf. o cap. I, "A recuperação política de Atenas", do meu *Demóstenes*, pp. 9-33.

mento e recupera uma liberdade de movimentos que lhe abre perspectivas para um lento fortalecimento do seu poder. Cedo se realizara a profecia de Tucídides, segundo a qual a mudança do poder determinaria uma mudança de simpatias. Atenas, apoiada pelos que anteriormente tinham sido aliados de Esparta, por Tebas e Corinto, conseguiu reconquistar gradualmente a sua posição no mundo dos Estados gregos e reconstruir, com dinheiro persa, as fortificações que tinha sido obrigada a destruir depois da guerra. Depois veio o segundo passo: Tebas desligou-se de Esparta, o que brindou Atenas com a possibilidade de fundar a segunda liga marítima, a qual, evitando a política excessivamente centralizadora da primeira liga, soube estreitar os vínculos de Atenas com os seus aliados. À sua cabeça destacaram-se políticos e soldados de verdadeira grandeza, como Timóteo, Cabrias, Ifícrates e Calístrato; e o abnegado impulso do sentimento patriótico dos anos que se seguiram à fundação da nova liga marítima deu, na guerra dos sete anos contra Esparta, travada ao lado de Tebas, o magnífico fruto da paz do ano 371, que conferiu a Atenas a indiscutível primazia no mar e legalizou definitivamente a nova liga, mediante tratados internacionais[11].

A juventude ateniense, perdida em especulações filosóficas ou entregue no seu desespero à aventura e ao jogo, sentiu-se arrastada pela grande corrente da História que de novo parecia chamar Atenas à altíssima missão de expandir as forças do Estado na vida da nação grega. A juventude, à qual se dirigia como um grito de combate o *Górgias* de Platão e que na década de 90 se sentira o fermento da Humanidade futura, já era uma geração diferente da que tinha suportado o peso dos problemas da guerra do Peloponeso e das suas desastrosas conseqüências[12]. Enquanto no *Teeteto* o sábio platônico se retira para as longínquas alturas do mundo da sua especulação matemático-astronômica e volta ceticamente as costas a tudo o que seja política[13], esta nova juventude sente-se

11. XENOFONTE, *Helênicas*, VI, 3, 18. Cf. 14.

12. Sobre a crítica amarga feita no *Górgias* de Platão aos grandes estadistas do passado ateniense, cf. acima, pp. 676 ss.

13. PLATÃO, *Teeteto*, 173 D ss.

atraída para o turbilhão do movimento político; e são os jovens metecos estrangeiros das pequenas cidades e de países vizinhos da Grécia, como Aristóteles, Xenócrates, Heráclides e Filipe de Opunte aqueles que se consagram inteiramente à vida platônica de pura investigação[14]. Isócrates e a sua escola seguem um caminho diferente do da Academia de Platão. Da escola de Isócrates sai nesta época uma série de políticos ativos, e à frente deles, Timóteo, o caudilho militar e estadista da nova liga marítima e grande orgulho de Isócrates[15]. Mas a verdadeira escola desta jovem geração eram o trabalho político de partido e a tribuna de oradores nas assembléias populares e nos tribunais. Foi aqui que Demóstenes, secretamente introduzido pelo seu pedagogo, escutou, quando pequeno, o grande discurso de defesa de Calístrato no processo de Oropo, graças ao qual pôde escapar, uma vez mais, à ruína[16].

Nada mais característico do espírito da nova juventude que esta historieta, provavelmente histórica. Revela-nos bem quais os verdadeiros interesses daquele jovem, além das preocupações em que se consumiram largos anos da sua vida, por causa da desastrosa situação da sua casa paterna e da sua herança familiar. Destas preocupações nos falam os primeiros discursos forenses de Demóstenes, aos 20 anos. Foi o rumo das coisas que logo desde o primeiro instante lhe assinalou o caminho do Estado. No fundo, a sua orientação encontrava-se já pré-determinada pelos grandes homens da segunda liga marítima que lhe serviram de modelo: era preciso evocar de novo no presente os acontecimentos históricos da Atenas do século do seu máximo esplendor político, já mais ou menos desvirtuados pela crítica filosófica de Platão, e rejuvenescer a própria época com os ideais do passado[17]. Mas a dolorosa experiência que levara à ruína aquele mundo grandioso tinha feito amadurecer, como fruto da tenaz peleja espiritual da

14. Na *Rep.*, 496 B (cf. acima, pp. 852 ss.) Platão afirma que em geral os filósofos não apareciam nas cidades de vida política mais intensa.

15. Cf. acima, pp. 1142 ss., 1158 ss.

16. PLUTARCO, *Demóstenes*, 5.

17. Cf. K. JOST, *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern und Geschichtschreibern bis Demosthenes* (Raderborn, 1936).

geração do pós-guerra acerca das causas da catástrofe, conhecimentos que não deviam perder-se, caso se quisesse evitar a repetição daquele passado. A nova juventude tinha o dever de misturar no vinho embriagador da antiga política de força de Atenas, uma boa dose das águas mansas deste conhecimento. Só assim podia esperar colocar-se à altura do seu tempo. São a cautela e a prudência desta reflexão ético-política que distinguem do espírito do séc. V a era da segunda liga marítima[18]. Nada mais natural que a feição, ao mesmo tempo tão idealmente consciente e literária, que caracteriza o movimento político de restauração do séc. IV. Esta feição era ainda alheia à inquebrantada vitalidade do século anterior. Foi o florescimento outonal da vida do Estado ateniense na época de Demóstenes que desenvolveu a eloqüência política como gênero admiradíssimo de arte literária. E a tradição segundo a qual Demóstenes se entregou apaixonadamente, durante o período da sua formação como orador político, ao estudo da obra histórica de Tucídides repete, certamente, a realidade[19]. Os discursos de Péricles como estadista, tal como realmente tinham sido pronunciados por ele, não puderam servir de modelo ao jovem Demóstenes, pois não tinham sido publicados literariamente nem se conservavam. Com efeito, o único eco da eloqüência política de Atenas na época do seu esplendor eram os discursos reproduzidos na obra de Tucídides, cujo perfil artístico e espiritual e cuja profundidade de pensamento sobrepujavam toda a prática da oratória política, tal como a realidade a oferecia[20]. Estava reservado a Demóstenes criar uma forma literária em que a força e a ágil ductilidade da palavra realmente falada se associassem ao vigor dialético do pensamento e à beleza artística dos discursos de Tucídides, e plasmar em forma literária a sugestão do contato vivo com o auditório, como o elemento mais essencial da força retórica de persuasão[21].

18. Cf. acima pp. 1177 ss. o que foi dito acerca dos postulados éticos de Isócrates, no campo da política.

19. PLUTARCO, *Demóstenes*; PSEUDO-PLUTARCO, *Vit. X orat.*, 1.

20. Cf. acima, pp. 448 ss.

21. Sobre a análise da forma oratória em Demóstenes deve consultar-se principalmente a obra de F. BLASS, *Geschichte der Attischen Beredsamkeit*, t. III, parte I.

Quando, doze anos após aquele grande acontecimento oratório da sua juventude, o próprio Demóstenes subiu à tribuna, a situação política mudara radicalmente. A derrota sofrida na guerra da confederação fizera com que voltassem a desertar de Atenas os seus mais importantes aliados e marcara o fim da segunda liga marítima, cuja fundação despertara tantas esperanças. Aos olhos da maioria dos seus componentes, esta liga tinha cumprido a sua missão histórica com o abatimento da hegemonia espartana. A partir daí faltava-lhe o nexo interior capaz de lhe dar coesão. Ainda que só tivesse alcançado a sua máxima expansão após a vitoriosa paz de Atenas com Esparta, logo se evidenciou que a liga não se baseava numa comunidade positiva de interesses, indispensável para chegar a ter existência duradoura. Quando, mais tarde, as dificuldades financeiras obrigaram a hegemonia ateniense a retomar a antiga política de violência para com os Estados federados, voltou a grassar o descontentamento geral que já no passado provocara a derrocada do domínio marítimo de Atenas. Mas o novo e mais importante elemento positivo que se destaca na política grega, desde a paz concluída em 371, é o inesperado apogeu de Tebas sob a direção de Epaminondas, o que determina uma alteração fundamental no agrupamento das relações de poder. Atenas, que estivera primeiro ao lado de Tebas contra Esparta, separou-se dos seus aliados tebanos na paz de 371, para guardar a tempo nos seus celeiros a colheita da guerra. Mas assim que Esparta, liberta pelo tratado independente de paz, reconheceu de modo oficial a liga marítima, os Tebanos, conduzidos por Epaminondas, infligiram em Leuctra uma derrota esmagadora às forças terrestres espartanas. Esta vitória de Tebas deu-lhe um poder sem precedentes dentro da Grécia e relegou Esparta para um

Sobre as origens do estilo dos seus discursos, cf. também a análise retórica dos diferentes discursos, no meu *Demóstenes*. Já Isócrates abrira o precedente da publicação de estudos políticos em forma de discursos falados. Demóstenes seguiu-lhe o exemplo; os seus discursos, porém, não são mera ficção literária, como a crítica moderna muitas vezes julga, mas sim refundições de discursos realmente pronunciados. Demóstenes substitui o monótono estilo escrito dos "discursos" isocráticos por uma linguagem calcada sobre a polêmica política viva, embora a eleve a um mais alto nível de gosto e de forma.

plano secundário. Neste momento a política ateniense de Calístrato mudou de quadrante e firmou abertamente aliança com Esparta, para contrabalançar o poder da sua antiga aliada, Tebas. Nascia assim a idéia do equilíbrio, que deu forma à política ateniense das décadas seguintes e com a qual se procurou estabelecer um novo sistema no mundo dos Estados gregos. O autor desta política foi Calístrato, aquele mesmo estadista que já durante as negociações de paz advogara a separação de Atenas de Tebas e se manifestara contra uma forte corrente de amizade dos Atenienses para com os Tebanos[22]. No outro campo, Epaminondas, o único estadista de grande envergadura que Tebas produziu, empreendeu, após o triunfo militar sobre Esparta, a dissolução da liga do Peloponeso, libertando os povos da Messênia e da Arcádia, oprimidos pelos Espartanos, e fazendo deles Estados independentes com governo próprio. Estes Estados entravam agora nas fileiras dos vassalos de Tebas. Caía assim por terra, também no Peloponeso, o predomínio de Esparta, que não ficou totalmente anulado graças ao apoio armado que lhe prestou Atenas. Não é fácil saber que orientação teria tomado a política grega sob o signo da nova mudança em relação a Tebas, se Epaminondas não tivesse caído em Mantinéia, na vitoriosa batalha dos Tebanos contra Esparta, e se a sua morte não tivesse sido seguida, pouco depois, da queda do seu grande opositor ateniense, Calístrato[23]. Desde então a potência dos estados rivais, dirigidos por figuras medíocres, sofreu um rápido declínio e o conflito morreu: tanto Tebas como Atenas tiveram que lutar duramente para manter de pé a sua autoridade sobre os confederados, Tebas na Grécia Central e na Tessália, Atenas no mar. Isto não impediu que a hostilidade entre os dois Estados se transmitisse, como firme pressuposto, até a

22. XENOFONTE, *Helênicas*, VI, 3, 10 ss. Sobre a política de equilíbrio de Calístrato, cf. o meu *Demóstenes*, pp. 58 ss. Também ali se põe em relevo a importância desta doutrina, como modelo, para a política grega interna de Demóstenes, pp. 112 ss., 266.

23. Sobre o plano de Epaminondas para uma hegemonia marítima de Tebas e sobre a sua tentativa de ganhar para Tebas os confederados de Atenas, cf. o meu *Demóstenes*, pp. 60, 107, 143. Epaminondas aspirava a *transferir para a Cadméia os propileus.*

época de Demóstenes, e se manifestasse a propósito de cada problema concreto. Contudo, no caso de Atenas, essa hostilidade foi passando, como era natural, a segundo plano, em face dos problemas internos dos anos seguintes, suscitados pelo irresistível processo de dissolução da liga marítima. Eis a herança com que Demóstenes e a sua geração depararam [355].

A catástrofe da segunda liga marítima voltou a levantar mais uma vez, a última vez, e com urgência inadiável, a questão do futuro político de Atenas. Poder-se-ia pensar que a resposta inflexível dada por Isócrates no seu discurso sobre a paz, sob a pressão da necessidade e ainda em plena guerra, era a única defensável. Nela se preconizava sem reservas o dever de liquidar definitivamente e a fundo toda a política externa de força, à semelhança da que o antigo império ateniense praticou e da que a segunda liga marítima se viu forçada também a implantar[24]. Esta tese baseava-se numa ética política de acentuado matiz utilitário. Era mais conveniente, dizia-se, colher louros pela via da paz, que suscitar, com a *pleonexia* implicada em toda a política de força, na sua ânsia de possuir cada vez mais, o ódio de todo o mundo, e expor aos maiores perigos o Estado dirigido por agitadores e cabecilhas militares, merecedores do desprezo geral.

Ao mesmo tempo, uma obra sobre as receitas do Estado, escrita por um excelente porta-voz da vida econômica, preconizava a mesma política de renúncia, baseada em razões de economia[25]. Mas, quer Atenas enveredasse pelo caminho que estas idéias lhe apontavam, por razões de princípios ou movida pelas necessidades do momento, qualquer reforma a empreender devia começar, indubitavelmente, por se limitar aos problemas imediatos de saneamento e restabelecimento do seu crédito (em todos os sentidos da palavra) no resto do mundo. É evidente que nos círculos das

24. Sobre as premissas e a tendência do discurso *De Pace*, de Isócrates, cf. acima, pp. 1169 ss.

25. As teses fundamentais contidas na obra chamada Πόροι, que hoje volta geralmente a ser aceita como original de Xenofonte, foram examinadas por R. HERZOG, *Festschrift für H. Blümner* (1914), pp. 469-480. Sobre a questão da autenticidade da obra, cf. FRIEDRICH, *in Jahrbücher für class. Philol.*, 1986.

classes abastadas se discutiam também, no decorrer daqueles anos, outros planos mais amplos de uma reforma constitucional do Estado, entregue durante o último decênio nas mãos das massas radicalistas; assim o indica o fato de Isócrates ter ousado defender publicamente, no seu *Areopagítico*, a instituição de um governo mais autoritário. Se é certo que este objetivo se projetava num futuro ainda remoto, nem por isso deixa de ser um indício do espírito de luta e da consciência do poder que a camada da grande burguesia acalentava naquela situação de apuro, em que só ela podia correr em auxílio do Estado[26]. Um prestigiosíssimo estadista desta tendência, Eubulo, defensor acima de tudo do saneamento econômico e financeiro do Estado, revela-se agora chefe de uma oposição em cujas fileiras militam os melhores representantes da nova geração, entre eles o jovem Demóstenes, procedente de uma das famílias ricas de Atenas[27]. Era lógico que Demóstenes procurasse pontos de apoio no setor que o seu nascimento, a sua educação e as suas idéias lhe apontavam. Esta juventude, que tinha despertado para a consciência política com o apogeu da nova expansão do poder ateniense e que não conhecia fim mais elevado que o de pôr todas as suas energias a serviço do Estado, tinha por força que se sentir impelida para a ação política, na época da mais profunda decadência que a história do Estado ateniense conheceu. Com os elevados ideais que a inspiravam, e que eram carne da sua carne e sangue do seu sangue, via-se atirada para uma realidade irremediável; e parecia desde logo evidente que a sua luta pelos destinos do Estado devia-se processar no seio desta espantosa tensão entre o ideal e a realidade.

Demóstenes teve de pôr-se desde muito cedo em contato com os tribunais, forçado pela própria experiência da sua vida: a dilapidação da grande fortuna que lhe legara seu pai, levada a cabo pelos seus tutores; e depois de ter comparecido pessoalmente ante

26. Sobre a questão da época em que foi escrito e sobre o fundo político partidário em que o *Areopagítico* de Isócrates se projeta, cf. acima, pp. 1142 ss. e o meu estudo "The Date of Isocrates' Areopagiticus and the Athenian Opposition", *in*: *Harvard Studies in Classical Philology* (vol. especial, 1941), pp. 409-450.

27. Entre os companheiros de luta do jovem Demóstenes encontrava-se também o orador Hipereides.

os juízes, como orador em defesa da sua própria causa, escolheu a carreira de redator de discursos forenses e de conselheiro jurídico[28]. Dada a íntima relação existente em Atenas entre a luta política e os tribunais, a intervenção em processos políticos constituía um caminho normalíssimo para a carreira de estadista. Os primeiros documentos que possuímos da atividade política de Demóstenes são, com efeito, discursos pronunciados em grandes processos políticos, no decurso daqueles anos de opressão, e por ele redigidos para outros, como *logógrafo*. Os três discursos contra Andrócio, Timócrates e Leptines estão ao serviço de uma mesma política. São discursos dirigidos contra as personalidades mais comprometidas do grupo político que gerira os negócios públicos de Atenas durante a perdida guerra contra os aliados, e que a princípio tinham conseguido agüentar-se no governo depois do desastroso final da guerra[29]. Demóstenes revela-se logo um dos mais perigosos e mais hábeis adversários da força de choque da oposição. O caráter violento da luta deixa transparecer a fúria com que os governantes brigaram pelo poder. Já nestes documentos a coerência sistemática da sua conduta se revela a principal força de Demóstenes, ainda que naquela altura fosse para outros e sob a direção de outros que ele trabalhasse[30]. Cedo teve que comparecer ante a opinião pública como orador que agia por conta própria. É sobre problemas de política externa que o seu interesse incide logo desde o início, o que é muito significativo. Através destas primeiras manifestações do futuro homem de Estado, seguimos com grande emoção o rumo do

28. Cf. os discursos de DEMÓSTENES, *Contra Afobo* e *Contra Onetor*. G. CALHOUN, *Trans. American Philol. Ass.* LXV (1934), pp. 80 ss. manifesta-se agora a favor também da autenticidade do terceiro discurso, discutida pela maioria dos autores. Cf. BLASS, *op. cit.*, p. 225 e Arnold SCHAEFER, *Demosthenes*, t. I, p. 258, sobre o particular.

29. Cf. o cap. III do meu *Demóstenes* ("A caminhada para a política"), pp. 50 s., em que se trata a fundo dos discursos *Contra Andrócio*, *Contra Timócrates* e *Contra Leptines*, e da tendência política deles.

30. Os discursos *Contra Andrócio* e *Contra Timócrates* foram escritos para duas figuras políticas da oposição, Euctémon e Diodoro. Se é verdadeira a tradição que afirma ter Demóstenes escrito e pronunciado o discurso *Contra Leptines* para o filho da viúva do general Cabrias, podemos deduzir deste discurso a maneira como o jovem político descrevia a si próprio.

seu destino. Vemos como vai abordando um após outro, certeiramente, todos os problemas decisivos da política externa de Atenas, até que, ao cabo de pouco tempo, estes documentos juntos expõem diante dos nossos olhos uma imagem completa da situação externa da Atenas daquele tempo[31].

Eram bem pequenas as possibilidades de uma política externa fecunda que neste período de lenta e trabalhosa recuperação se proporcionavam a Atenas. São por isso tanto mais surpreendentes os dotes de independência espiritual e de iniciativa dinâmica que o jovem Demóstenes põe em ação a propósito de cada um destes problemas, logo que ele aparece no campo visual da política. Dada a passividade a que Atenas estava condenada em política externa, precisamente por causa da sua situação, isto dependia totalmente das ocasiões que se apresentassem, as quais não deixavam completamente de se apresentar a Atenas, numa época como esta, em que se vivia rapidamente e em que se entrecruzavam os interesses mais heterogêneos. Claro está que neste ponto tinha de ser cavado, com absoluta necessidade, um abismo que no decurso dos anos se tornaria cada vez maior e insondável. A concepção política, representada no campo literário por Isócrates, e no campo da política efetiva por Eubulo, principal dirigente da corrente de oposição da classe opulenta, rejeitava conseqüentemente toda a atividade política externa por parte do Estado enfraquecido, e via o seu futuro na sua limitação consciente aos problemas de uma prudente política interna e econômica. No seu primeiro discurso sobre política externa, Demóstenes mostrava-se ainda muito próximo do ponto de vista destes não-intervencionistas[32]. Com a sua

31. A tradição transmitiu-nos os primeiros discursos de Demóstenes na assembléia do povo. Sobre eles e sobre a imagem bastante completa que dão as idéias de Demóstenes sobre Atenas, cf. o meu *Demóstenes*, pp. 90 ss. (cap. IV, "Os três primeiros discursos sobre política externa").

32. Trata-se do discurso *Sobre as Simorias*. Os especialistas que na atitude política de Demóstenes vêem uma trajetória ininterrupta desde o discurso *Sobre as Simorias* até o discurso *Da Coroa* – como ainda faz Paul Cloché nos seus recentes livros e ensaios sobre a política demosteniana desta época – interpretam diferentemente este discurso: um passo positivo para a construção de uma nova grande frota. Cf. no meu *Demóstenes*, pp. 94-106, a exposição por extenso das minhas razões em contrário.

iniciativa de hábil agitador, seguro do seu objetivo político, contra a guerra preventiva preconizada na época por muitos em face de suposta ameaça de ataque direto pelo rei dos Persas, conquistou o aplauso dos elementos afins a Eubulo; e um grupo de reformadores como aquele, que se jactava de enfrentar valorosamente, na política, os sentimentos do vulgo e o verbalismo imperante, tinha que olhar com simpatia a coragem dele em enfrentar a impopularidade. Contudo, apesar da serenidade com que analisava as possibilidades existentes, Demóstenes era, no fundo, um dos que estavam convencidos de que Atenas devia lutar para sair da sua situação de crise profunda e voltar a desempenhar um papel ativo na vida dos Estados gregos[33]. Tinha por isso que considerar valiosa qualquer ocasião que Atenas pudesse aproveitar para sair do seu desesperado isolamento e afirmar de novo, pouco a pouco, a sua personalidade, mediante uma atitude comedida e justa, mas vigilante, no campo da política externa. Todavia, por muito cautelosa e expectante que a sua posição fosse neste ponto, uma tal política, encaminhada para o aproveitamento de todas as ocasiões que se apresentassem no exterior, não era possível sem um mínimo de risco; a política baseada no princípio de renúncia preferia, porém, seguir sempre o caminho da segurança absoluta. Espiritualmente, é também como ativista que Demóstenes vive este período de passividade. Segue como espectador atento a evolução do mundo à sua volta, até que no momento decisivo se precipita de um salto para o palco e se apodera, de passagem, do papel de protagonista.

As fases seguintes da sua trajetória são representadas pelos grandes discursos *Pró Megalópolis* e *Da Liberdade dos Ródios*, aos quais devemos também juntar, por fazer igualmente referência à política externa, o discurso forense *Contra Aristócrates*[34]. Depois de

33. Esta convicção já aparece nos discursos *Pró Megalópolis* e *Da Liberdade dos Ródios*, onde Demóstenes advoga uma política mais ativa.

34. Sobre o discurso em prol de uma aliança defensiva com a Arcádia (*Pró Megalópolis*) e o discurso a favor do apoio aos democratas de Rodes, cf. JAEGER, *Demóstenes*, pp. 107-125; sobre o discurso *Contra Aristócrates*, veja-se na mesma obra a primeira parte do cap. V, "O problema da Grécia setentrional e a *Primeira Filípica*", pp. 126-157.

analisar no seu primeiro discurso público as relações com a grande potência persa, aborda nestes discursos os três problemas fundamentais da política externa de Atenas: o problema do Peloponeso, o das futuras relações com os Estados da antiga liga marítima, agora separados de Atenas, e o problema da Grécia setentrional. Com isto se desenha a grandes traços, pela primeira vez, o conjunto da futura política externa ateniense, tal como Demóstenes a concebe. O objetivo destes ensaios é sempre o mesmo e Demóstenes nunca o perde de vista: sair do marasmático estado de isolamento e sondar com precaução as possibilidades de formar uma aliança prática, para agarrá-las resolutamente logo que chegue a ocasião. Era inevitável que nesta época um defensor da política externa de Atenas se ajustasse à linha construtiva traçada pela original idéia de equilíbrio, que Calístrato preconizara[35]. Desde o surpreendente aparecimento de Tebas como terceira potência ao lado de Esparta e Atenas, este plano de equilíbrio tinha que se impor necessariamente como o testamento e a herança clássica do mais eficiente período da política ateniense, depois de Péricles. Enquanto os fatores da política interestatal grega continuassem a ser os mesmos de quinze anos atrás, época em que se tinha estabelecido este axioma, a missão do futuro estudioso de política externa não podia consistir em desfazer-se do dito axioma, mas, pelo contrário, em manejá-lo como discípulo vigilante. A prova dada por Demóstenes no seu discurso *Pró Megalópolis* atesta a maleabilidade de espírito do seu autor para dar ao princípio adotado por ele, como pelos demais estadistas, a interpretação requerida pelos novos tempos, sem falsear por isso o sentido do seu criador. A idéia do equilíbrio da balança de Esparta e Tebas, de que Atenas devia continuar a ser o fiel, tinha agido como genial inspiração, no momento em que o predomínio do aliado tebano forçara Atenas a reconciliar-se com os seus velhos inimigos, os Espartanos. Mas desde que a ascensão de Tebas fora travada e, mais ainda, enfraquecida pela infeliz guerra da Grécia Central contra a Fócida, iniciada precisamente naquela altura,

35. Cf. acima, pp. 1382 ss.

Atenas devia evitar que os novos Estados da Arcádia e Messênia, criados por Tebas no Peloponeso, frente a Esparta, voltassem a cair sob a opressão dos Espartanos (já refeitos da derrota) e que Tebas saísse da luta demasiado alquebrada. Aqueles Estados, vendo-se agora privados de proteção, deviam procurar apoio em Atenas, e Demóstenes crê chegado o momento de reajustar a balança, demasiado rígida, colocando num dos pratos, como contrapeso para Esparta, aliada de Atenas desde a batalha de Leuctra, uma dupla aliança com a Arcádia e a Messênia[36]. Esta idéia original é seguida de outra não menos interessante no discurso *Da Liberdade dos Ródios*. Os Ródios, incitados pelo rei da Cária, figuravam entre os primeiros Estados que se tinham separado da liga marítima ateniense. Não se tinham lembrado, porém, que Atenas era o único apoio natural com que todos os Estados marítimos de regime democrático contavam para defesa da sua independência, e quando o sedutor Cário expulsou os democratas de Rodes, estes aproximaram-se de Atenas, submissos e dispostos a firmar uma nova aliança. Os não-intervencionistas de Atenas, que tinham uma influência decisiva e que já no caso dos Arcádios se haviam entrincheirado atrás da aliança firmada com Esparta, exploravam agora contra os Ródios o estado de ânimo do povo, que não invejava aos antigos traidores os seus apertos atuais[37]. Neste como em outros casos, manifestou-se Demóstenes energicamente contra toda a tendência sentimental, sob a qual se escondia, na sua opinião, a falta de decisão e a passividade dos governantes[38].

Em ambas as ocasiões procedeu por conta própria, jogando sem êxito o seu prestígio ainda não consolidado. Os povos repudiados uniram-se aos inimigos de Atenas. Os Arcádios e os Messênios aparecem mais tarde ao lado de Filipe da Macedônia e Atenas perdeu, com os Ródios, os demais Estados, que indiscu-

36. Cf. JAEGER, *Demóstenes*, pp. 112-115, sobre o princípio fundamental (a "hipótese") da política externa de Demóstenes e a sua aplicação no discurso *Pró Megalópolis*.

37. O próprio Demóstenes tem de adotar uma atitude cautelosa em face deste estado de espírito do povo. É assim que se tem de apreciar um passo como *Ródios*, 15-16.

38. Cf. *Ródios*, 8-10, 13, 25.

tivelmente não teriam tardado a encontrar o caminho de regresso a ela, se aliança com Rodes se tivesse efetuado. Não fora sem razão que Rodes desempenhara o papel diretivo na separação dos antigos aliados de Atenas.

É no discurso *Contra Aristócrates* que Demóstenes aparece pela primeira vez discutindo a política da Grécia setentrional. Tratava-se de garantir os Dardanelos. A posse dos estreitos era o último apoio de Atenas no mar; dependia dele o abastecimento de trigo à cidade e, além disso, esta posição assegurava a Atenas o domínio das águas do norte da Grécia. Demóstenes conhecia, por experiência própria, graças às suas viagens por aquelas costas, como trierarca, a importância deste problema. Há várias décadas que os Trácios, vizinhos dos Gregos, vinham ameaçando essa posição estratégica, tendo chegado a ocupá-la temporariamente. Agora que vários príncipes irmãos dividiam entre si o império dos Trácios, Demóstenes achava necessário tirar partido da sua desunião para impedir que se repetisse aquele estado de coisas e para enfraquecer o mais possível aqueles perigosos vizinhos dos Dardanelos[39]. Mas, entretanto, outro fator aparecia na política da Grécia sententrional: o novo rei Filipe da Macedônia. Nos poucos anos que levava de reinado, este rei, com a sua genial energia, conseguira fazer daquele país, até há pouco desorganizado e submetido ora a uns ora a outros Estados estrangeiros, uma potência decisiva, dentro do seu território. Já no discurso sobre os Ródios, Demóstenes chamava a atenção para o perigo que o novo reino macedônio representava para Atenas. Desde a perda de Anfípolis, cidade marítima macedônica, cuja posse se discutia desde tempos remotos, que o rei Filipe se encontrava em guerra com Atenas, que reivindicava para si este antigo ponto de apoio do seu comércio e da sua frota. Depois de ter levado a cabo a união do seu país, Filipe da Macedônia estendera o seu domínio ao reino da Tessália, que confinava ao sul com o seu território e se encontrava há

39. O próprio Demóstenes afirma em *Aristócrates*, 102-103, que também neste caso a sua política se baseia na aplicação da idéia de equilíbrio que no discurso *Pró Megalópolis* declarava professar. Aqui procura transpor esta idéia para as condições externas da Grécia.

várias décadas num estado de desintegração política, à espera que lhe fosse imposta do exterior a solução dos seus problemas. Interveio em seguida na guerra entre Tebas e a Fócida, derrotou os Focenses e já se dispunha a penetrar na Grécia central pelas Termópilas, para aí se impor como árbitro, quando os Atenienses se ergueram e enviaram àquele desfiladeiro, fácil de defender, um corpo de exército que barrou o caminho a Filipe[40]. Este não procurou forçar a passagem: dirigiu-se para o norte; marchou através da Trácia sem encontrar resistência séria e, de súbito, ameaçou Atenas nos Dardanelos, onde ninguém o esperava. Todos os cálculos de Demóstenes quanto à proteção dos estreitos contra os Trácios se tornaram inúteis de um só golpe: o quadro mudara por completo e o perigo macedônio revelava-se fulminantemente em toda a sua grandeza[41].

O pânico gerado em Atenas por aquela notícia não tardou a dar lugar à despreocupação e à irreflexão, quando se soube que o rei Filipe adoecera e a expedição era abandonada. Para Demóstenes, ao contrário, chegara a hora de renunciar abertamente de uma vez para sempre à política inerte e passiva dos governantes[42]. Estes tinham feito fracassar todos os seus esforços para melhorar a situação de Atenas pela deliberada exploração das ocasiões favoráveis que se proporcionavam. Agora já não se tratava de uma luta de princípios entre a intervenção e a não-intervenção. O Estado encontrava-se em perigo. A inação não podia continuar a ser atribuída à preocupação pela segurança de Atenas; agora representava o abandono dos mais importantes interesses vitais do Estado. O não ter tomado a sério a guerra de bloqueio colocava Atenas, inesperadamente, na defensiva. Tinha de se mudar todo o sistema estratégico. A rápida ascensão de Filipe da Macedônia mobilizou todas as energias ativas de Demóste-

40. Sobre a ascensão e a política de Filipe da Macedônia, cf. a obra de Arnaldo MOMIGLIANO, *Filippo il Macedone* (Florença, 1934).

41. É assim que o próprio Demóstenes descreve em *Ol.* I, 13, a avassaladora expansão do poder de Filipe da Macedônia, nas suas fases principais; cf. *Ol.*, III, 4, sobre a repercussão do seu ataque fulminante contra os Dardanelos.

42. Cf. *Ol.* III, 5.

nes[43]. Este tinha por fim encontrado o temível agressor de que necessitava para poder justificar, na situação que Atenas atravessava, a decisão de intervir ativamente na política externa. É um problema de difícil solução saber se Demóstenes, em condições mais favoráveis teria podido converter-se num desses estadistas construtivos e criadores cuja existência pressupõe um país de energias em crescimento. O que se pode afirmar é que, na Atenas do seu tempo teria sido inconcebível sem um adversário como Filipe da Macedônia, que o obrigou a pôr em ação a sua profunda e ampla visão, a sua decisão e tenaz coerência. Desapareceram os obstáculos morais que naquela época cheia de problemas filosóficos de consciência se opunham desde há muito a toda a ação ofensiva na política externa. Isto aplanava o caminho a Demóstenes, permitindo-lhe passar por cima dos políticos que conduziam o país e dirigir-se diretamente ao povo, do qual estava ainda muito distante nos seus primeiros discursos. Já no seu discurso em defesa dos democratas de Rodes empregava, por razões de política externa, tons que se destinavam a mover o espírito político da massa, bem diversos do tom instrutivo e irônico da sua primeira peça oratória, que procurava arrefecer os espíritos esquentados[44]. O discurso *Contra Aristócrates* contém violentos ataques dirigidos contra os governantes que enriquecem e habitam esplêndidas mansões, sem contribuírem para o melhoramento do Estado com outras iniciativas que não sejam a caiação de muros e a reparação das ruas da cidade[45]. O discurso sobre o armamento aprecia criticamente um povo de pensionistas que vivem dos recursos do Estado, comparando-o com o povo do passado experimentado na

43. Cf. JAEGER, *Demóstenes*, pp. 145 s., acerca do repentino ataque de Filipe no Helesponto, como presumida mudança de rumo na evolução política de Demóstenes.

44. Na obra citada segue-se a evolução da inflamada retórica dos discursos de Demóstenes: no discurso *Contra Andrócio*, pp. 79 s.; no discurso sobre os Ródios, p. 119; no discurso *Contra Aristócrates*, pp. 132, s.; na *Terceira Olíntica*, p. 179. Sobre o tom completamente diverso do primitivo discurso *Sobre as Simorias*, pp. 123 ss.

45. DEMÓSTENES, *Aristócrates*, 260 s. Este ataque repete-se, de modo quase idêntico, em *Ol.*, III, 25 s. Sobre o emprego destes *clichês* agitadores que se repetem em vários discursos, cf. o meu *Demóstenes*, pp. 84, 132, 178 e notas, bem como p. 288.

luta e habituado a governar; este discurso termina com o pensamento de que o apelo aos políticos de nada serviu e que *é preciso educar o povo num novo espírito*, uma vez que os oradores não fazem senão falar como o povo quer ouvir[46].

Estas palavras encerram todo um programa. Até há pouco este discurso não fora levado muito a sério, porque na generalidade era considerado apócrifo. A ciência do séc. XIX excede não raras vezes, na aplicação do seu ceticismo, os limites do suscetível de ser provado, e foi o que também neste caso aconteceu[47]. É, porém, fácil de reconhecer, mesmo sem necessidade de considerar autêntico o discurso sobre o armamento, que a partir deste momento os discursos de Demóstenes formam um todo único e uma só unidade espiritual. Já os antigos reuniram estes discursos numa categoria especial, sob o nome de *Filípicas*, mas não é unicamente o terem sido pronunciados contra o mesmo adversário que os caracteriza e distingue dos discursos anteriores. *É na grandiosa idéia da educação do povo que a sua unidade se baseia*, idéia que foi expressa de maneira concisa e lapidar na tese do discurso sobre o armamento. Esta tese constitui a glosa mais simples do que, numa expressão pouco precisa, se chamou o rumo de Demóstenes para o "partido democrático"[48], isto é, o rumo que faz dele o

46. DEMÓSTENES, *Disc.* XIII, 36. Cf. ainda XIII, 13, onde se toma como base a mesma idéia educativa.

47. Sobre a autenticidade do discurso Περὶ συντάξεως, cf. o meu *Demóstenes*, p. 288. É indispensável proceder a nova investigação acerca deste problema. Já Dídimo, no seu comentário às *Filípicas* (descoberto há uns decênios) achava difícil localizar historicamente com exatidão este discurso, pois nenhuma alusão concreta ele contém.

48. No meu *Demóstenes*, pp. 148-151, 163-174, e especialmente p. 169, assinalei insistentemente este intuito de educação do povo, que molda os discursos sobre Filipe da Macedônia. Quem não o tiver em conta e apenas buscar neles propostas concretas não poderá compreender de modo algum estes discursos, como sucede a muitos especialistas modernos, que carecem de experiência própria e, portanto, não podem fazer a menor idéia do que seja a vida política numa grande democracia. Nos povos governados democraticamente, a decisão de lutar não dimana das ordens do "governo": é, sim, do íntimo do cidadão que ela deve brotar, pois todos tomam parte na decisão. As *Filípicas* de Demóstenes são todas dedicadas à formidável tarefa de preparar o povo para tomar esta decisão, para a qual faltava à maioria desse povo clareza de visão e capacidade de sacrifício. Assim não teria

grande dirigente popular e que encontra a sua expressão nas *Filípicas*. Indubitavelmente, pouco transparece, nestes discursos, daquela arte consciente com que habitualmente se previam e dominavam as reações íntimas da massa. A retórica ateniense do séc. IV dispunha de uma experiência mais que secular, e como o governo se encontrava com freqüência nas mãos de homens que pessoalmente não provinham do povo, tinha-se formado para lidar com estes uma linguagem própria que procurava adaptar-se aos seus instintos. Mas só por uma completa ausência de capacidade espiritual de distinção se poderia confundir com a demagogia corrente o dom de Demóstenes para se servir ocasionalmente desta linguagem. E assim como os motivos que o levavam a dirigir-se ao povo diferiam radicalmente dos que inspiravam os demagogos, pois nasciam de um conhecimento político objetivo que o incitava interiormente e o levava a ultrapassar os obstáculos do seu caráter delicado e da sua juventude, e a adotar uma atitude crítica[49], assim o valor da afirmação política da sua personalidade ascendeu a uma altura gigantesca, não só acima do vozerio dos demagogos, mas também acima do nível cotidiano dos políticos práticos, objetivos e honrados do tipo de Eubulo. É evidente que um estadista de plena maturidade interior como o que já se revela nos primeiros discursos de Demóstenes sobre política externa não pode mudar subitamente de caráter e converter-se num simples demagogo, como o afirmaram temerariamente eruditos muito sérios. Quem quer que possua um sentido mínimo capaz de apreciar a grandeza e a novidade da linguagem em que estão redigidas as *Filípicas* de Demóstenes ficará de antemão liberto deste tipo de receio.

Se quisermos compreender a atitude do estadista nestes discursos, não nos bastará indagar as medidas práticas que eles propõem. Neles se revela uma consciência de destino e uma disposição de ânimo para enfrentá-lo, de proporções verdadeiramente históricas. Isto já não é mera política, se bem que talvez fosse mais acertado dizer que *é de novo política*, tal qual a tinham concebido um Sólon e um Péricles[50]. Demóstenes pega na mão do povo e consola-o da sua situação desfavorável. É certo que a situação é bastante má. O povo, porém, não tem feito nada até agora, que o leve a pensar outra coisa. E é precisamente esta a única coisa consoladora em toda a desgraça[51]. A voz de Demóstenes diz aos Atenienses aquilo que já lhes tinha dito Sólon, quando os exortava: não acuseis os deuses de terem abandonado a vossa causa. Sois vós os culpados de os Macedônios vos terem desalojado pouco a pouco e serem hoje uma potência à qual muitos de vós julgais inútil fazer frente[52]. E assim como em Sólon o problema da participação dos deuses no infortúnio do Estado anda ligado à idéia da *tyche*, assim também esta idéia reaparece, sob novas variantes, nos discursos em que Demóstenes põe em guarda contra Filipe[53]. Esta idéia constitui um dos temas fundamentais desta profunda análise dos destinos de Atenas. O adiantado processo de individualização desta época faz que os homens, na sua ânsia de liberdade, sintam com maior intensidade a sua submissão efetiva ao curso exterior do mundo. O século que se inicia com as tragédias de Eurípides encontra-se, mais que nenhum outro, penetrado pela idéia de *tyche*, e tende cada vez mais a abandonar-se à resignação. Demóstenes assume valorosamente a antiga luta implacável de Sólon contra este raivoso inimigo da enérgica e decisiva ação do Homem. É sobre os ombros da atual geração que ele lança toda a responsabilidade histórica do destino de Atenas. Identifica a missão desta geração com a daquela época sombria que se

acontecido se Filipe da Macedônia tivesse entrado na Ática como um novo Xerxes. A dificuldade estava em fazer compreender ao homem da rua um perigo que ele não via com os seus próprios olhos e cujo alcance e inexorabilidade a sua inteligência não lograva compreender.

49. Cf. DEMÓSTENES, *Fil.*, I, 1, onde enfrenta energicamente os políticos negociantes que até então haviam sido os porta-vozes do Governo. Demóstenes tinha 31 anos quando subiu à tribuna com o seu programa de ação.

50. Cf. acima, pp. 179 ss., 463 ss.

51. *Fil.*, I, 2.

52. Sobre a tendência de Sólon a aliviar os deuses de qualquer responsabilidade nas desgraças de Atenas, cf. acima, pp. 181 ss. Cf. também Péricles, em TUCÍDIDES, I, 140 1. Demóstenes raciocina de modo parecido em *Ol.*, I, 1 e 10; *Fil.*, I, 42, etc.

53. Sobre a idéia da *tyche* em Demóstenes, cf. JAEGER, *Demóstenes*, pp. 165 ss.

seguiu à derrota do Peloponeso e que, enfrentando a resistência da Grécia inteira, fez com que Atenas recuperasse e voltasse a conquistar uma posição de respeito político perante o mundo[54]. Para isso precisou apenas pôr em prática um meio: mobilizar intensa e vigilantemente todas as energias do povo. Na atualidade, Atenas assemelha-se ao pugilista bárbaro cujo punho só sabe apalpar o local em que o adversário lhe desferiu o último golpe, em vez de encará-lo de frente e tentar corajosamente o ataque[55].

Tais são as idéias simples e contundentes com que na *Primeira Filípica* Demóstenes inicia a sua tarefa de educação do povo. As propostas preliminares que o autor faz aqui e que visam uma radical mudança de estratégia, sem serem precedidas de novo ataque direto contra Filipe da Macedônia, situam este discurso (que geralmente se tende a colocar muito mais tarde) na época em que a imprevista agressão de Filipe contra os Dardanelos abriu pela primeira vez os olhos de Demóstenes para o perigo[56]. Não foram aceitas pelo povo as medidas militares e financeiras que aconselhava a se defender do próximo ataque[57]. Teve que propô-las de novo, quando Filipe, já refeito da sua doença, atacou Olinto; a última oportunidade que se oferecia a Atenas para opor resistência aos ulteriores avanços da potência macedônica era a aliança com o poderoso Estado comercial do norte da Grécia[58]. Demóstenes volta a colocar com redobrada intensidade o problema da própria responsabilidade do povo ateniense, em face do fatalismo da *tyche*,

54. *Fil*, I, 3.

55. *Fil.*, I, 40.

56. Tal é a situação que Demóstenes descreve em *Ol.*, III, 4. Cf. especialmente *Fil.*, I, 10-11. Eduard SCHWARTZ, em *Festschrift für Theodor Mommsen* (Marburgo, 1893), situa bem mais tarde, na época da guerra de Olinto (349-8), a *Primeira Filípica*; muitos investigadores modernos o seguem. Cf. em *Demóstenes*, p. 153, as minhas razões em contrário. DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *Ad. Ammi.*, 4, situa este discurso, provavelmente com razão, por volta dos anos 352-1.

57. Encontram-se nos §§ 16-29 da *Primeira Filípica*.

58. As medidas propostas em *Ol.*, I, 16-18, não passam de uma repetição da proposta formulada por Demóstenes em *Fil.*, I, 16-29. Sobre a relação entre este discurso e a *Primeira Filípica*, cf. o meu *Demóstenes*, p. 161.

e esforça-se para pôr em ação as suas energias[59]. Ataca violentamente os falsos educadores que procuram – tarde demais – convencer o povo, amedrontando-o, quando realmente é chegada a hora da ação[60]. A sua análise da potência inimiga não tem nada de política realista, no sentido usual da palavra. É uma crítica dos fundamentos morais em que aquela potência assenta[61]. Não devemos ler estes discursos como se se tratasse de reflexões formuladas por uma estadista numa sessão secreta de gabinete. O seu objetivo é orientar um povo inteligente, mas indeciso e egoísta. A sua missão consiste em modelar esta massa, com matéria-prima para os objetivos do homem de Estado[62]. Isto confere uma especial importância ao fator ético nos discursos de Demóstenes procedentes desta época, fator sem paralelo nos discursos de política externa de outros autores, que a literatura grega conservou[63]. Demóstenes não ignora, sem dúvida, a grandeza do adversário, tudo o que existe de fascinante e demoníaco na sua personalidade, e que escapa a um critério puramente moral[64]. O discípulo de Sólon, porém, não acredita na firmeza de um poder erguido sobre estes fundamentos, e, embora admire a misteriosa *tyche* de Filipe da Macedônia, a sua fé opta pela *tyche* de Atenas, em cujas asas pousa o reflexo da sua missão histórica como Estado[65].

59. Assim se faz principalmente na *Primeira Olíntica*. A sua primeira parte ocupa-se uma vez mais do problema da *tyche* na política, a qual oferece a Atenas uma última oportunidade (καιρός). Na terceira parte deste discurso expõe-se o aspecto desfavorável (ἀκαιρία) a Felipe da Macedônia. Cf. § 4.

60. É em *Ol.*, II, 3, que ele se pronuncia contra estes falsos educadores.

61. *Ol.*, II, 5 s.

62. Cf. acima, nota 47 deste cap., sobre o discurso Περὶ συντάξεως e o seu programa de ação educativa sobre a massa do povo.

63. O favor ético dos discursos polêmicos de Demóstenes distingue-os nitidamente dos discursos livrescos da obra histórica de Tucídides, que se limitam a desenvolver as idéias dos estadistas como tais, sem terem nada a ver com o intuito de persuadir efetivamente o povo. Dirigem-se exclusivamente a espíritos reflexivos e consagram-se apenas à análise objetiva das condições políticas individuais. É precisamente aqui, na forma como aprofunda a psicologia e a moral do simples cidadão, que Demóstenes se revela um verdadeiro educador (Cf. acima, nota 48 deste cap.).

64. *Ol.*, II, 22. Cf. ainda passagens como *Fil.*, I, 5 e 10; *Ol.*, I, 12-13; *Cor.*, 67-68.

65. Para apreciar a comparação entre a *tyche* de Filipe e a *tyche* de Atenas, cf. JAEGER, *Demóstenes*, pp. 165 s.

Ninguém que tenha seguido a imagem do estadista através das vicissitudes do espírito grego pode contemplar a rude peleja deste combate com o povo ateniense e com o seu destino, sem recordar aquelas primeiras representações grandiosas do dirigente político responsável, que a tragédia ática nos legou[66]. Também elas respiram o espírito de Sólon, que na tragédia aparece incorporado ao dilema trágico da decisão. Nos discursos de Demóstenes, este dilema trágico tornou-se realidade[67]. E é esta consciência e não a simples emoção subjetiva a fonte daquele *pathos* arrebatador, que só uma posteridade dada ao prazer estético e movida por aquela ânsia de imitar os mestres soube compreender como a aurora de uma nova era na história da expressão retórica[68]. É no estilo que o sentido trágico desta época deixa a sua marca. As suas profundas sombras patéticas reaparecem nos rostos das mais grandiosas obras da arte plástica do mesmo período, modeladas por Escopas; e é uma linha reta a que vai destes grandes criadores do novo sentimento da vida até o altar de Pérgamo, em cuja plenitude de movimento, poderosa e patética, a linguagem das formas deste espírito alcança os píncaros do sublime. Demóstenes não teria conseguido tornar-se o maior dos clássicos da época helenística, em que se integrava tão mal o seu ideal político, se não tivesse sabido dar uma expressão perfeita ao tom das suas emoções espirituais. Estas emoções e a sua expressão não podem, porém, separar-se, nem sequer no próprio Demóstenes, da luta pelo ideal político que havia de fazer soar a hora do nascimento delas. O orador e o estadista confundem-se e formam nele uma unidade. A forma oratória pura não seria nada sem o peso específico do espírito do homem de Estado, que força por se exprimir nela. Demóstenes infunde às suas figuras animadas pela paixão aquela firmeza férrea que passa despercebida aos milhares e milhares de imitadores da sua linguagem, e que as mantém indissoluvelmente agarradas ao lugar, época e decisão histórica que nelas se perpetuam.

Não é nosso propósito fazer aqui uma exposição completa da política de Demóstenes. Para podermos reconstituir a marcha efetiva dos acontecimentos e, mais ainda, a evolução de Demóstenes como estadista, oferecem-nos os seus discursos, ainda que com lacunas, um material profusamente rico do ponto de vista dos nossos conceitos habituais da tradição histórica. O que queremos seguir aqui até as últimas conseqüências é a evolução e coroação da sua figura de dirigente do povo, até chegar a época da luta final em prol da existência independente de Atenas como Estado. A queda de Olinto e a destruição das numerosas e florescentes cidades da península da Cálcida, as quais formavam a Liga Olíntica, obrigaram Atenas a negociar a paz com Filipe da Macedônia. Esta paz foi firmada no ano 346 e Demóstenes encontrava-se também entre aqueles que a desejavam por razões de princípio[69]. Opôs-se, contudo, à aceitação das condições propostas pelo adversário, pois lhe entregavam, sem proteção, os territórios da Grécia central e deixavam Atenas à mercê de um cerco cada vez mais apertado. Não pôde, porém, impedir que a paz se firmasse nestas bases e, no seu *Discurso sobre a Paz*, teve até que se pronunciar contra a resistência armada, quando já era um fato a ocupação pelo Macedônio do território da Fócida e das Termópilas, tão importantes para o domínio da Grécia central. O *Discurso sobre a Paz* revela precisamente, como já o revelavam os primeiros discursos de Demóstenes, provenientes da época em que ainda não considerava como verdadeira missão da sua vida a luta contra Filipe da Macedônia, o político realista que nele havia, que não se propunha o impossível, e ousava enfrentar abertamente, no terreno da política, o império das simples paixões[70]. Não é na situação

66. Cf. acima, pp. 295 ss. A obra de Virgínia WOODS, *Types of Rulers in the Tragedies of Aeschylus* (tese de doutoramento pela Universidade de Chicago, 1941), contém uma análise completa do *ethos* político dos governantes, no drama ateniense do primeiro período. Este estudo foi feito por sugestão minha.

67. Cf. o meu *Demóstenes*, pp. 164, 240.

68. Sobre o estilo das *Filípicas* de Demóstenes, cf. a minha obra citada, pp. 156 s., 216. Este estilo converteu-se em conceito fixo, que Cícero, por exemplo, tem em conta, ao dirigir contra Antônio as suas *Filípicas*.

69. Contra a sua crítica das condições da paz, ÉSQUINES, II, 14-15 e 56, argúi que o próprio Demóstenes ajudou Filócrates a dar o primeiro passo para concertar a paz com Filipe da Macedônia.

70. Cf. no meu *Demóstenes*, pp. 197-202, a análise profunda da atitude política de Demóstenes no seu discurso *Da Paz*.

mais favorável ao adversário que este deve ser atacado[71]. Estes discursos, de espírito extraordinariamente realista, mostram-nos Demóstenes sob um aspecto decisivo para a apreciação da sua personalidade. Neles também nos aparece desde o primeiro momento como o mestre que não aspira unicamente a convencer e dominar a turba, mas que a força a situar-se numa perspectiva mais alta e a julgar por si mesma, depois de tê-la levado pouco a pouco até lá. Temos um belo exemplo disto no discurso a favor dos Megalopolitanos, com a sua análise da política de equilíbrio das forças e a sua aplicação a um caso concreto[72]. O *Discurso sobre as Simorias* e o que defende a liberdade dos Ródios são testemunhos clássicos da sua contínua e vigilante disposição de acalmar a mera verborréia da embriaguez sentimental chauvinista[73]. Neste discurso revela-se claramente que o conceito que Demóstenes tem da política é o de uma arte perfeitamente objetiva; e o discurso que se segue à desastrosa paz do ano 346 demonstra que a luta contra Filipe da Macedônia não modificou, em nada, esta atitude. A *Primeira Filípica* e os três discursos a favor de Olinto confirmam, com os seus conselhos, a imagem da acertada previsão e da oportunidade de decisão deste estadista, que sabe quanto significa o favor da ocasião num mundo como este, dominado pela *tyche*[74]. A sua atuação individual pressupõe sempre, nele, a consciência da sua submissão a este poder, e é isto o seu surpreendente retraimento depois da paz. Até hoje, nem os seus críticos, nem os simples políticos sentimentais que se lhe seguiram souberam compreendê-lo, e é isso que explica que tenham atribuído a vacilações de caráter o que não é senão rigorosa coerência de pensamento, expressa numa conduta elasticamente variável[75].

Demóstenes, porém, já ao pronunciar o *Discurso sobre a Paz*, concebia bem o seu objetivo e não o perdia, um só instante, de

71. *Da Paz*, 12 e 25 (final).
72. Cf. acima, pp. 1389 ss.
73. Cf. acima, pp. 1389 ss., 1398-99.
74. *Ol.*, II, 22.
75. Os antigos intérpretes do discurso *Da Paz* (*ad* § 12) comparavam a Péricles a flexível adaptação de Demóstenes à exigência da situação, isto é, a sua capacidade para moderar ou estimular o povo, segundo as circunstâncias. Cf. TUCÍDIDES, II, 65, 9.

vista. Não acreditava na duração desta paz, que era apenas um instrumento para dominar Atenas, e de bom grado deixou a defesa da sua aplicação prática por Filipe da Macedônia aos políticos que, como Ésquines, se faziam passar por cegos, porque a sua vontade de resistir já se encontrava quebrada, ou que, como Isócrates, estavam inclusive dispostos a aceitar a proclamação de Filipe como chefe militar de todos os Gregos, fazendo assim da necessidade virtude[76]. Na realidade, esta feição tão inesperada adquirida pela luta espiritual contra o perigo do domínio estrangeiro dos Macedônios só pode ser compreendida por quem tenha seguido toda a trajetória de Isócrates até este se ir gradualmente convertendo em arauto da unidade política dos Gregos. A unificação da Hélade não podia ser levada a cabo sob a forma de absorção dos diversos Estados autônomos num Estado nacional unitário, ainda que o progressivo enfraquecimento dos Estados já estivesse adiantado como o estava agora. Só de fora podia vir. A resistência contra um inimigo comum era o único fator que poderia fundir todos os Gregos, unificando-os como nação. O fato de Isócrates considerar como inimigo o Império Persa, cujo ataque fizera, há 50 anos, esquecer aos Gregos as suas dissensões internas, e não a Macedônia, que era no presente o único perigo sério e real, podia explicar-se pela força da inércia, visto que Isócrates já vinha pregando havia várias décadas a idéia desta cruzada[77]. Todavia, era um erro político imperdoável pensar que podia afastar o perigo macedônio, aclamando Filipe, o inimigo da liberdade de Atenas e de todos os Gregos, como chefe predestinado desta futura guerra nacional: é que com isso entregava-se de antemão a Grécia à mercê do inimigo e colocava-se este num posto que ele aceitaria de muito bom grado, pois esse posto só

76. Sobre o *Filipe* de Isócrates, cf. o meu *Demóstenes*, p. 189.
77. O ideal da expedição pan-helênica contra a Pérsia apresenta claramente o selo da sua procedência da época da paz de Antálcidas (ano 386). Tem como fundo a vitoriosa campanha de Agesilau na Ásia Menor. No ano 346 encaixa muito mal. Filipe da Macedônia, contudo, considerou-o bem-vindo, pois necessitava de uma ideologia para justificar a sua ingerência na política helênica. U. WILCKEN pôs isto excelentemente em evidência em "Philip II von Makedonien und die panhellenische Idee", *in Ber. Berl. Akad.*, 1929.

poderia levar ao desarmamento da resistência moral dos Gregos contra os seus planos de domínio. Deste ponto de vista pan-helênico, Isócrates podia tratar como simples instigadores da guerra todos os que ainda não estavam dispostos a resignar-se perante os abusos do poder macedônio[78], e dava à agitação em favor de Filipe um tema que ele poderia utilizar sistematicamente e sem nenhum esforço a favor dos seus desígnios.

[Não devemos esquecer nunca a enorme importância que tinha nas campanhas de Filipe da Macedônia contra os Gregos a preparação política do ataque militar que, como é natural, se disfarçava sempre de legítima defesa. Procurava-se que a verdadeira decisão militar fosse tomada, com a maior rapidez possível e pusesse termo a tudo, repentinamente. Não se devia dar à democracia, militarmente desprevenida, tempo para improvisar um armamento mais eficaz. O trabalho destinado a destruir lentamente, por meio da agitação, as posições do adversário devia ser tenaz e bem organizado. Filipe soube compreender com perspicácia que era possível vencer um povo como o grego com as suas próprias armas, pois onde imperam a cultura e a liberdade existem sempre a desunião e a discrepância quanto ao caminho a seguir nos problemas mais importantes. A multidão é demasiado míope para descobrir logo o caminho certo. Demóstenes fala muito da agitação a favor da Macedônia, explorada em todas as cidades gregas. Esta propaganda, que na maioria dos casos levava sistematicamente um dos grupos dos Gregos, desunidos entre si, a desejar a intervenção do macedônio como salvador da paz, constituía novidade e requinte na estratégia de Filipe. E se observarmos como Demóstenes escolhe cautelosamente nos seus discursos o ponto sobre o qual fará incidir os seus ataques, chegamos à conclusão que esta agitação interna que o inimigo atiçava zelosa e habilmente e que tudo confundia e embrulhava, era para ele o verdadeiro problema. Demóstenes não se propunha persuadir nenhum conselho secreto da coroa, mas um povo desinteressado e mal dirigido, a quem os falsos chefes procuravam embalar na

78. ISÓCRATES, *Carta II*, 15. Com Isócrates coincide BELOCH na sua *Griechische Geschichte*.

ilusória crença de que a luta ou a paz dependiam exclusivamente do sincero pacifismo ateniense]*.

Demóstenes não era homem para se furtar a esta nova batalha interna. Assim como tinha reagido apaixonadamente contra os grandes personagens do partido da não-intervenção, assim abraçava de novo as suas velhas aspirações destinadas principalmente a tirar Atenas do seu isolamento[79]. Quando Filipe da Macedônia se apresenta disfarçado com o seu manto de salvador dos Gregos mergulhados na miséria, Demóstenes opõe a esta fachada mentirosa a vontade férrea de unir os Gregos *contra* o rei estrangeiro e de levantá-los para a defesa da sua independência nacional. Os seus discursos proferidos em tempo de paz são uma série ininterrupta de tentativas destinadas a opor este *seu* pan-helenismo ao pan-helenismo pró-macedônio de Isócrates, organizando-o como uma força política efetiva[80]. A luta pela alma de Atenas é seguida da luta em prol da alma de toda a Grécia. Atenas só poderá sair do cerco em que se encontra, se conseguir que os aliados gregos de Filipe da Macedônia abandonem o campo inimigo e se ponham na vanguarda dos Gregos[81]. O objetivo que Demóstenes se propõe não ambiciona menos do que isto. Na *Segunda Filípica*, ele próprio narra os seus esforços para apartar da Macedônia os Estados do Peloponeso[82]. Anteriormente quando eles próprios se aproximaram de Atenas, desejosos de contrair uma aliança, tinha sido possível atraí-los. Naquele tempo, anos antes de ter chegado à atual intensidade a luta contra Filipe, Demóstenes tinha insistido tenazmente na necessidade de se seguir esta política de alianças e aconselhara a não se atirarem para o campo oposto, — só para manter a

* O texto entre colchetes não consta da edição alemã. Foi acrescentado pelo autor na edição espanhola revista pelo autor. - *N. T.*

79. Cf. acima, pp. 1389 ss.

80. Em *Fil.*, IV, 33-34, Demóstenes opõe o pan-helenismo antimacedônio, por ele defendido, ao pan-helenismo do partido pró-macedônio e explica que o único perigo real contra o qual os Gregos se têm de unir é Filipe da Macedônia e não a Pérsia.

81. A palavra grega περιστοιχίζεσθαι, que corresponde ao nosso conceito de "certo", deriva, tal como este, da técnica da caça. Cf. *Fil.*, II, 27.

82. *Fil.*, II, 19 s.

aliança quase desnecessária com Esparta – os restantes Estados do Peloponeso, para os quais Atenas constituía o natural ponto de apoio[83]. Foi por não ter sido seguido este conselho que eles se tinham lançado nos braços de Filipe da Macedônia; e agora Tebas, que teria sido naquela ocasião mais importante para Atenas que a própria Esparta, sentia-se mais estreitamente ligada a Filipe do que lhe aconselhava o seu próprio interesse; a isso fora forçada pela política de Atenas e de Esparta, que apoiavam os seus adversários da Fócida. Demóstenes considerou sempre má política aquele apoio dado aos Focenses somente por ódio contra Tebas. E eis que agora o rei da Fócida oferecia a Filipe a ocasião para intervir na Grécia central. Os Focenses tinham sido esmagados e a aproximação de Atenas e Tebas estava mais difícil do que nunca[84]. No meio de uma Grécia como esta, dividida e desintegrada, parecia trabalho de Sísifo formar uma frente pan-helênica de combate contra Filipe. E mesmo assim Demóstenes conseguiu-o, após longos anos de esforço. Esta sua evolução até se tornar paladino da liberdade grega é tanto mais surpreendente quanto a realização política da idéia do pan-helenismo parecia um sonho, mesmo depois de ter sido proclamada pela retórica. O homem que a realizou foi aquele mesmo Demóstenes que no seu primeiro discurso sobre política externa declarara que o ponto de partida de todo o pensamento político era, para ele, o interesse de Atenas[85]. Este político formado na alta escola de Calístrato, regionalista por convicção e homem curado de ilusões, acabou por ser o estadista pan-helênico da *Terceira Filípica*, para quem a grande missão de Atenas consistia em chefiar a união dos Gregos contra Filipe da Macedônia; e assim se mantinha fiel às grandes tradições nacionalistas da sua política anterior[86]. O ter conseguido unir a maioria dos Gregos sob esta bandeira foi um triunfo que já os historiadores da Antiguidade consideravam uma façanha digna de um estadista de primeira classe.

Na grande batalha espiritual de rompimento que são o *Discurso do Quersoneso* e a *Terceira Filípica*, pouco antes do começo da guerra, Demóstenes reaparece aos nossos olhos como o dirigente popular dos primeiros discursos contra Filipe, anteriores à paz do ano 346. Mas como a situação mudara! Aquele que então não era mais do que um franco-atirador isolado aparece agora como o espírito dirigente de um movimento que abarca toda a Grécia e que já não incita unicamente os Atenienses, mas sim todos os Gregos, a saírem do seu letargo e a lutarem pela própria sobrevivência. Mas os Gregos continuam inativos diante da expansão aniquiladora da potência de Filipe, como diante de uma tempestade ou uma catástrofe elementar da natureza, que o homem contempla passivamente, dominado pelo sentimento de total impotência, esperando que o raio caia, talvez, na casa do vizinho[87]. Competia ao dirigente libertar daquele abatimento o ânimo do povo e arrancá-lo às mãos dos falsos conselheiros que pretendiam entregá-lo resignado ao inimigo, servindo exclusivamente os interesses do macedônio. O povo escutava-os de bom grado, porque nada lhe exigiam[88]. Demóstenes vai enumerando exemplos de cidades em que o bando dos apaniguados de Filipe ia depositando o poder nas suas mãos. Olinto, Erétria, Oreos reconhecem hoje: se o tivéssemos visto antes, não teríamos sido aniquiladas; mas agora é tarde[89]. É preciso salvar o barco, antes que se afunde. Quando as vagas podem mais que o leme, já todo o esforço é vão[90]. Os Atenienses devem agir por contra própria, e ainda que

83. Cf. acima, pp. 1389 ss.

84. No meu *Demóstenes*, pp. 114, 201, 219 e 230 expus a prova de que desde o início Demóstenes se propôs como objetivo a aproximação com Tebas. Mas a aliança com Tebas só à última hora, antes da batalha de Queronéia, foi levada a efeito: cf. o *Discurso da Coroa*, 174-179. Foi um triunfo trágico para Demóstenes.

85. *Megal.*, 1-4.

86. Sobre a trajetória de Demóstenes até se tornar paladino da causa pan-helênica, cf. JAEGER, *Demóstenes*, pp. 213 ss., 219, 301 e na p. 302 as citações dos discursos de Demóstenes posteriores à paz de 346. Naturalmente, nenhuma contradição irredutível medeia entre a atitude política realista dos primeiros discursos e o programa da luta pan-helênica da última fase de Demóstenes, assim como não há contradição entre o Bismarck da primeira fase, defensor dos interesses puramente prussianos, e o fundador da unidade política dos Alemães em 1870.

87. *Fil.*, III, 33.

88. *Fil.*, III, 53-55, 63 s.

89. *Fil.*, III, 56-62, 63, 68.

90. *Fil.*, III, 69.

todos os outros retrocedam, têm o dever de lutar pela liberdade. Devem ter a postos dinheiro, barcos e homens, e arrastar consigo a Grécia inteira, com o exemplo do seu espírito de sacrifício[91]. O sentido de lucro da massa e a corrupção dos oradores têm de se render e render-se-ão em face do espírito heróico daquela Grécia que outrora venceu a guerra contra os Persas[92].

Muitos anos atrás Demóstenes já se tinha perguntado inevitavelmente, em face deste paralelo histórico, se os Atenienses do seu tempo não seriam uma raça degenerada, diferente da do passado[93]. Demóstenes, porém, não é nem um historiador, nem um teórico da cultura, unicamente preocupado em verificar fatos. Neste campo é também, forçosamente, o *educador* que vê diante de si uma missão a cumprir. Por muito desfavoráveis que os sinais pareçam, não acredita na degenerescência do caráter do povo. Um homem como ele jamais seria capaz de renunciar ao Estado ateniense e de lhe voltar as costas como a um doente incurável. É certo que os atos deste povo se converteram em atos mesquinhos e lucrativos, mas como poderia ser outra a mentalidade destes homens?[94] O que é que lhes poderia infundir um sentido mais elevado da existência, um ímpeto mais audacioso? Isócrates só sabe tirar do paralelo histórico com o passado uma conclusão: a de que este passado desapareceu para sempre. Mas um estadista ávido de ação não podia aceitar esta conclusão, enquanto restasse na sua fortaleza um baluarte para defender[95]. A grandeza da Atenas do passado é para ele o acicate que deve mover o povo a pôr em ação o máximo das suas energias[96]. Contudo, esta maneira de conceber

91. *Fil.*, III, 70.

92. Exemplos tirados da história de Atenas em abono da antiga incorruptibilidade e do sentido da liberdade do povo: *Fil.*, III, 41.

93. Περὶ συντάξεως, 25 s.

94. Περὶ συντάξεως, 25.

95. ISÓCRATES, *De Pace*, 69: *Já não temos as qualidades* (ἤθη) *com que conquistamos o nosso domínio, mas sim aquelas com que o perdemos.* Em Isócrates, a comparação com os antepassados conduz sempre a conclusões desfavoráveis ao presente. Cf. acima, pp. 1146 ss., 1155 ss.

96. Volta aqui a aparecer, de maneira grandiosa, a antiga e simples idéia educativa do *modelo*, que iluminou as origens do povo grego. No livro riquíssimo de materiais, de K. JOST, *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern*

as relações do presente com o passado não é só, do seu ponto de vista, uma questão de vontade. É ainda, em maior grau, uma questão de dever[97]. Mesmo que o abismo entre o ontem e o hoje fosse ainda mais profundo, Atenas não poderia separar-se da sua história sem renunciar a si mesma. Quanto maior a grandeza da história de um povo, mais ela se lhe impõe como destino nas épocas de decadência, mais trágica é a possibilidade de se furtar ao seu dever, ainda que este seja irrealizável[98]. É indubitável que Demóstenes não se enganava conscientemente, nem empurrava levianamente os Atenienses para uma aventura. Não obstante, somos forçados a colocar o problema: aquela situação forçada, que ele reconhecia mais claramente que ninguém, deixava ainda qualquer margem à arte de governar os Estados, a que se tem chamado a arte do possível? O político realista que havia em Demóstenes, e que era muito mais forte do que em geral o têm visto os historiadores modernos, tinha necessariamente que se chocar nele com o outro espírito político, consciente do direito e do dever de, perante o problema da existência ideal, lançar tudo no jogo e exigir das energias existentes o simplesmente impossível. Mas nem por isso esta exigência deve ser considerada uma utopia. Baseava-se na consciência de que o organismo físico e moral de um indivíduo ou de uma nação, chegado o momento de um perigo mortal, é capaz de atos supremos, cujo grau de energia depende essencialmente da medida em que o próprio combatente compreender a gravidade da situação, e do vigor da sua vontade de sobreviver. Até o mais sábio dos estadistas se vê aqui diante de

und Geschichtschreibern bis Demosthenes (Paderborn, 1936), encontra-se um agrupamento sistemático das citações de Demóstenes em que esta idéia aparece.

97. Demóstenes deduz este imperativo *a posteriori* do exemplo da época de esplendor de Atenas, sobretudo no *Discurso da Coroa*; todavia, ele já estava contido, sem qualquer dúvida, na idéia do dever moral que, baseado naquele exemplo, ele exigia nas *Filípicas*.

98. Cf. os formidáveis trechos do *Discurso da Coroa*, especialmente 66 ss.: *Que havia, pois, de fazer a* polis, *ó Ésquines, quando viu como Filipe tentava estabelecer o seu império e a sua tirania sobre a Hélade? Ou que havia de dizer ou propor o homem que, como eu, se sentia conselheiro do povo de Atenas, e que desde os seus começos até o dia em que subiu à tribuna dos oradores não fez outra coisa senão lutar pela pátria e pelos supremos lauréis da sua honra e da sua fama?*

um mistério da natureza que a razão humana é incapaz de resolver de antemão. Logo que os fatos se verificam, sucede com bastante freqüência aparecerem como verdadeiros estadistas pessoas para quem isto não era mais que um novo problema de cálculo e para quem, portanto, era fácil fugir a um risco que não se sentiam interiormente obrigados a correr nem pela fé no seu povo, nem pelo sentimento da sua própria dignidade, nem pela intuição de um destino inelutável. Neste momento decisivo foi Demóstenes o homem em quem a feição heróica do espírito da *polis* grega encontrou esta grave expressão. Basta-nos contemplar o seu rosto toldado por sombrias preocupações, sulcado de rugas, tal como a obra do artista o conservou, para compreendermos que também ele não era por natureza nem um Aquiles nem um Diomedes, mas simplesmente, como os demais, um filho do seu tempo. Mas quem não vê precisamente que a luta parece tanto mais nobre quanto mais sobre-humanos parecem os deveres por ele pregados a uma geração de nervos tão sensíveis e com uma vida interior tão individualista?

Demóstenes só podia tomar a si esta luta com a mais forte tensão da sua consciência. Já Tucídides dissera que os Atenienses só eram capazes de enfrentar um perigo com plena consciência dele, e não como outros, cuja valentia nascia não raras vezes da ignorância do perigo[99]. A conduta de Demóstenes ajusta-se a este axioma. Não está de acordo com os que pensam que a futura guerra será como a do Peloponeso, em que Péricles se limitou a deixar o inimigo entrar e a encerrar-se dentro das muralhas da cidade. Depois dos recentes progressos da estratégia, Demóstenes pensa que Atenas estará perdida, se aguardar que o inimigo penetre no país[100]. Esta é uma premissa essencial da repulsa de Demóstenes pela política de expectativa. Além dos Gregos, já antes forcejara por atrair a Pérsia à sua causa; e, à vista da queda deste império logo após Filipe da Macedônia ter conseguido submeter os Gregos, a neutralidade da Pérsia perante a sorte de Atenas revelou-se uma enganosa ilusão. Demóstenes acreditara que a força

99. TUCÍDIDES, II, 40, 3.

100. *Fil.*, III, 49-52. Cf. também *Discurso da Coroa*, 145 s.

da sua lógica de estadista conseguiria convencer o grande rei do que aguardava a Pérsia, se Filipe derrotasse os Gregos[101]. Talvez o tivesse conseguido, se tivesse ido pessoalmente à Ásia. Mas os seus enviados não souberam arrancar a Pérsia à sua passividade. Um outro problema que Demóstenes abordou conscientemente nesta época foi o problema social, o problema do antagonismo cada vez mais agudo naquele tempo entre a classe abastada e as classes pobres da população. Via claramente que esta cisão não devia imiscuir-se na luta que se avizinhava, sem travar antecipadamente a mobilização completa das energias de todas as classes do povo. Na *Quarta Filípica* faz pressão para se chegar a um acordo, a um compromisso pelo menos, a uma desintoxicação da atmosfera. Exige que ambas as partes se sacrifiquem[102]. Salienta quão intimamente ligado se encontra para o povo o problema da vontade de assegurar a sobrevivência nacional, com a solução que se der às dificuldades sociais. Talvez o melhor testemunho a favor de Demóstenes seja o espírito de sacrifício que por toda a parte se manifestará vigorosamente na luta iminente. A guerra resolveu-se contra os aliados gregos. A existência soberana da cidade-estado helênica ficara destruída desde a batalha de Queronéia. Os antigos Estados, apesar de se terem agrupado para travar a última batalha pela liberdade, já não foram capazes de fazer frente ao poder militar organizado do reino macedônio. A sua história desembocou no grande império que Alexandre, depois da súbita morte violenta do rei Filipe em mãos assassinas, fundou na sua irresistível campanha de conquistas que realizou através da Ásia, sobre as ruínas do Império Persa. Com a colonização, a economia e a ciência gregas viram abrir-se novos e imprevistos horizontes de desenvolvimento, mesmo depois da desintegração do Império de Alexandre, nos Estados dos Diádocos, logo a seguir à morte prematura do seu fundador. Mas a antiga Hélade estava politicamente morta. O sonho isocrático da unificação de toda a Grécia já era realidade sob o domínio dos Macedônios, para a guerra na-

101. Cf. *Fil.*, IV, 52 e 31-34. Sobre o último passo, cf. o comentário de Dídimo, que esclarece as alusões do texto às negociações com a Pérsia.

102. *Fil.*, IV, 35-45.

cional contra o inimigo tradicional, os Persas. A morte poupou a Isócrates a dor de ter de reconhecer demasiado tarde que a vitória, sobre um inimigo imaginário, de um povo que perdeu a sua independência não representa nunca uma verdadeira exaltação do sentimento nacional, e que a unidade imposta de fora não pode nunca solucionar o problema da desintegração dos Estados. Todos os verdadeiros Gregos teriam preferido durante a campanha de Alexandre receber a notícia da morte do novo Aquiles, a implorá-lo como deus, obedecendo a ordens supremas. A espera febril desta notícia por todos os patriotas, com as suas alternativas de sucessivos desenganos e de precipitadas tentativas de insurreição, constitui por si só uma tragédia. Que teria sucedido se os Gregos, depois da morte de Alexandre, tivessem triunfado no seu anseio de sacudir o jugo estrangeiro, se as tropas macedônicas não tivessem conseguido afogar em sangue a revolta e se Demóstenes não tivesse procurado no suicídio a liberdade que em vida já não poderia esperar para o seu povo?

Ainda que as suas armas tivessem triunfado, os Gregos não teriam mais futuro político, nem fora do domínio estrangeiro nem sob o seu jugo. A forma histórica de vida do seu Estado já havia caducado e nenhuma nova organização artificial podia substituí-la. É falso medir a sua evolução pela pauta do moderno Estado nacional. Permanece de pé o fato de os Gregos não terem conseguido criar uma consciência nacional que os tornasse aptos para a formação desse tipo de Estado, embora não lhe faltasse uma consciência nacional própria, em outros sentidos. Aristóteles diz na sua *Política* que os Gregos poderiam chegar a dominar o mundo, se formassem um só Estado[103]. Foi só, porém, como problema filosófico que este pensamento se elevou no horizonte do espírito grego. Só uma vez, na batalha de Demóstenes em prol da independência da sua pátria, se produziu na história da Grécia uma onda de sentimento nacional, traduzido na realidade política pela resistência comum, frente ao inimigo exterior. Foi neste instante do seu derradeiro esforço para manter a sua existência e o seu ideal, que o Estado agonizante da *polis* alcançou nos discursos

103. ARISTÓTELES, *Pol.*, VII, 7, 1327 b 32.

de Demóstenes a imortalidade. A tão admirada e tão corrompida força da eloqüência política pública, inseparável da idéia daquele Estado, ascende uma vez mais nestes discursos a um grau supremo de importância e dignidade, para logo se extinguir. A sua última e grandiosa batalha é o *Discurso da Coroa*, de Demóstenes. Já não trata nele de realidades políticas, mas do veredicto da História e da figura do homem que governou Atenas durante estes anos. É maravilhoso ver como Demóstenes continua a lutar pela idéia até o último alento. Isto poderia ser considerado teimosia, depois de a História já ter pronunciado a sua sentença lapidar. Mas, se os seus antigos adversários se atreviam a sair, agora, dos seus esconderijos e se julgavam autorizados a julgá-lo definitivamente em nome da História, era necessário que ele se levantasse também pela última vez, para falar ao povo do que tinha querido, e que tinha feito desde o primeiro instante. Mais uma vez nos surge aqui como um destino já consumado, e abarcando o desfecho tudo o que nas *Filípicas* tínhamos vivido como uma luta atual: o peso da herança, a grandeza do perigo, a gravidade da decisão. Demóstenes confessa com espírito verdadeiramente trágico a verdade dos seus atos e exorta o povo a não desejar ter tomado outra decisão senão a que o passado lhe impunha[104]. Volta de novo a brilhar o esplendor deste passado, e o desfecho, apesar de todo o seu amargor, está em harmonia com ele.

104. *Discurso da Coroa*, 206-208.